

Waldemar Linke CP
UKSW

KSZTAŁTOWANIE SIĘ DOKTRYNY SOBORU TRYDENCKIEGO O NATCHNIENIU PISMA ŚWIĘTEGO

Dzieje refleksji teologicznej poświęconej natchnieniu tekstu biblijnego zostały już wielokrotnie kompetentnie opracowane¹. Zwłaszcza doktryna dwóch ostatnich soborów powszechnych Kościoła Katolickiego w materii natchnienia tekstu biblijnego stała się przedmiotem dość szczegółowych studiów². Wydaje się natomiast, że niedowartościowano³ dorobku doktrynalnego

¹ J. BREUMER, *Die Inspiration der Heiligen Schrift* (Handbuch der Dogmengeschichte, t. 1/3b, red. M. Schmaus – A. Grillmeier, L. Scheffczyk) Freiburg – Basel – Wien 1968; S. ŁACH, "Natchnienie biblijne" w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, Poznań – Warszawa 1973, s. 119-152, zwł. s. 131-144; H. MUSZYŃSKI, "Charyzmat natchnienia biblijnego", w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań – Warszawa 1986, s. 17-68, zwł. s. 29-46; H. LANGKAMMER, "Natchnienie biblijne" w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989, s. 83-91; T. HANELT, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Gniezno 1999, s. 26-29; W. KNOCH, *Bóg szuka człowieka: Objawienie, Pismo Święte, Tradycja*, (Amateca 4), Poznań 2000, s. 134-188; R.F. COLLINS, "Natchnienie biblijne", w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1575-1590, zwł. s. 1577-1582. Jest to raczej zbiór przykładów, niż wyczerpująca bibliografia przedmiotu.

² Dla przykładu przytoczyć można: L. ALONSO SCHÖKEL, *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki i języka*, Kraków 1983; H. MUSZYŃSKI, *Słowo natchnione: zarys teologicznych treści natchnienia biblijnego*, Kraków 1983; P. LEKS, „*Słowo Twoje jest prawdą... Charyzmat natchnienia prorockiego*”, Katowice 1997; B. SESBOÜÉ – CH. THEOBALD, „Sobór Watykański II i jego następstwa” w: *Historia dogmatów*, t. 4, Słowo zbawienia, red. B. Sesboüé – Ch. Theobald, Kraków 2003, s. 401-527.

³ B. SESBOÜÉ uważa, że decydujące były “trzy sobory czasów nowożytnych”, por. *Historia dogmatów*, t. 4, Słowo zbawienia, red. B. Sesboüé – Ch. Theobald, Kraków 2003, s. 12. Większość studiów koncentruje się jednak na dwóch ostatnich soborach. Za typowy dla Soboru Trydenckiego uznano, nie bez racji zresztą, temat Tradycji. Jednak nie dostrzeżono jego związku z zagadnieniem natchnienia.

Kościół w tej materii zawartego w dokumentach Soboru Trydenckiego (1545-1563)⁴. Symptomatyczne jest zdanie: „Sobór Trydencki (...) nie przedstawia rozwiniętej w pełni nauki o natchnieniu”⁵. Tematami dominującymi w Sesji Soboru poświęconej tematyce Pisma Świętego dominowały tematy kanonu biblijnego i Wulgaty⁶. Kwestia natchnienia rozpatrywana była tylko na marginesie. Skoro jednak współcześni historycy twierdzą, że „w strukturze Soboru Trydenckiego teologia miała szczególne znaczenie, jakiego nie doznała się już na Soborze Watykańskim I”⁷, warto przypomnieć nauczanie tego bardzo ważnego soboru w kluczowej kwestii teologicznej. Dotyczy to zwłaszcza tych aspektów nauczania soborowego, które znalazły mniejszy oddźwięk w późniejszej doktrynie Kościoła Katolickiego. Chcemy ponadto wskazać, jakie były źródła ujęcia trydenckiego, a przynajmniej jakie wątki w teologii łacińskiego chrześcijaństwa zapowiadały naukę Soboru Trydenckiego w interesującej nas kwestii. Analiza ta może doprowadzić do wniosku, że zachodnia myśl teologiczna w okresie późnej starożytności przygotowała takie idee teologiczne w kwestii natchnienia, które jeszcze dziś nie znalazły dostatecznego opracowania w dokumentach Kościoła nauczającego, stanowią natomiast palący postulat wynikający ze studium Pisma Świętego w kontekście tradycji kultury europejskiej. Rola oficjalnych orzeczeń Kościoła dla kształtowania się teologii jest wyjątkowa:

„Do magisterium (...) należy specyficzna funkcja, której Duch Święty nie powierzył nikomu innemu. Przede wszystkim do kompetencji magisterium (...) należy autorytatywne poświadczanie wiary odziedziczonej od apostołów”⁸.

W kwestii natchnienia biblijnego Kościół nauczający ma więc do wypowiedzenia zdanie wiążące i definitywne. Ta ostatnia cecha wypowiedzi magisterium kościelnego winna być rozumiana w sensie nieodwołalności. Nie musi natomiast koniecznie oznaczać, że nauczanie to jest wyczerpujące.

⁴ J. ARCHUTOWSKI mówi wprost: „Na Soborze Trydenckim nie zajmowano się sprawą natchnienia, albowiem protestanci go nie ogłoszono” Przytacza jednak wypowiedzi Soboru na ten temat (zob. tenże, *O natchnieniu Pisma świętego*, Kraków 1930, s. 40).

⁵ W. KNOCH, dz. cyt., s. 153.

⁶ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 2, Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47, Freiburg 1957, s. 42-82.

⁷ K. SCHATZ, *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 175.

⁸ F. ARDUSSO, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, Kraków 2001, s. 57.

Natomiast historia powstawania doktryny oficjalnej Kościoła⁹ może być nośnikiem interesującego orędzia dotyczącego kształtowania się wrażliwości wspólnoty wierzących na słowo Boga. Nie zawsze jest to rozwój linearny. Czasem trzeba sięgnąć w przeszłość, by odszukać i wydobyć na światło dzienne bogactwa już kiedyś odkryte, a potem zapoznane. Pewne wątki, obecne w teologii Zachodu, sformalizowane na Soborze Trydenckim, mogą dziś jeszcze stanowić aktualną odpowiedź na pytania, jakie stawiają sobie teologowie oraz wierni sięgający do Pisma Świętego z motywu pobożności.

1. Starożytna myśl teologiczna przygotowująca teologię trydencką

Wiara w to, że Bóg mówił do ludzi, i że mowa ta, w wiarygodnym ujęciu została przekazana w formie spisanej, towarzyszyła Kościołowi od jego początków. Świadcstwo o niej zawiera już Nowy Testament (2 Tm 3,16 i 2 P 1,21). Pisząc o teologii I i II w. M. Limbeck zauważa, że teologiczne pogłębienie wiary w natchnienie Pisma Świętego „stało się zadaniem późniejszej teologii”¹⁰. Czy zadanie to zostało zrealizowane jeszcze w czasach chrześcijańskiej starożytności? Czy musiało oczekiwać na czasy późniejsze? O ile bowiem wydaje się, że przekonanie to było bardzo żywe w całym Kościele i w każdym momencie jego historii, o tyle refleksja teologiczna nie zawsze rozwijała się z tą samą intensywnością.

1.1. Rozwój teologii natchnienia w Kościele na Wschodzie

Pierwsze znane nam świadectwo nauczania kościelnego na temat natchnienia Pisma Świętego pochodzi od rządzącego Kościołem rzymskim biskupa Klemensa I (Rzymskiego, lata 88-97). W Liście do Koryntian pisze on o konieczności postępowania zgodnie z Pismem, o którym zaraz powiada, że jest ono mową Ducha Świętego (XIII,1)¹¹. Następnie zaś

⁹ „Doppio è l'insegnamento che provvidenzialmente riceviamo dai sommi Pontefici: quello del loro magistero e quello della storia del loro magistero” Zob. A. TOSATO, „Magistero ponteficio e Sacra Scrittura (due pagine di storia)”. *Anthropotes* 8(1992), n. 2, s. 239.

¹⁰ M. LIMBECK, „Die Heilige Schrift” w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, t. 4, Freiburg i. B. 1988, s. 79.

¹¹ CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, (SCh 171) oprac. A. Jaubert, Paris 1971; polski przekład Św. KLEMENS RZYMSKI, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Kraków 1988, s. 71.

zestawia „święte słowa Jego” [Jezusa] z cytatem z Iz 66,2 (XIII,3)¹². Duch Święty jest według niego autorem przepowiedni dotyczących pokornego sługi Jahwe (XIV,2-3)¹³. Sam Bóg przemawia w Piśmie Świętym (XVIII-,1)¹⁴. O cytacie z Ps 34(33),12-18 mówi, że to przemawia sam Bóg przez Ducha Świętego (XXII,1-6)¹⁵. Dla Klemensa I natchnienie całego Pisma Świętego jest faktem oczywistym. Dotyczy ono w tym samym zakresie Starego i Nowego Testamentu. Jest ono skutkiem przemawiania wszystkich osób Trójcy Świętej przez słowa Pisma. Zwłaszcza jednak Duch Święty jest głównym przekazicielem objawienia i On najczęściej wymieniany jest w kontekście Boskiego autorytetu Pisma Świętego.

Wzmianka w *Didache*, która utożsamia słowa Malachiasza ze słowami Pana (XIV,3) jest kolejnym, ważnym ze względu na swą starożytność, świadectwem. Można by jeszcze odwołać się do świadectwa Justyna¹⁶, Tacjana¹⁷, Atenagorasa¹⁸ czy Teofila z Antiochii¹⁹, Cyryła Jerozolimskiego²⁰. Najbardziej rozbudowaną i spójną teologię natchnienia stworzył chyba jednak Orygenes w swym dziele „O zasadach”²¹. Te świadectwa są istotne, jednak nie przytaczamy ich, bowiem nie jest naszym zadaniem badanie doktryny patrystycznej na temat natchnienia. Chcemy tylko pokazać, że wschodnia myśl teologiczna skupiona była na Bożym autorstwie ksiąg natchnionych oraz ich autorytecie, mającym za fundament to Boże autorstwo. Nieco szerzej omówimy tylko wypowiedzi Soborów Powszechnych, bowiem one oddziaływały na doktrynę Kościoła i stanowiły konieczny punkt odniesienia dla nauczania Soborów także po podziale wspólnoty chrześcijańskiej.

¹² Tamże, s. 72.

¹³ Tamże, s. 73.

¹⁴ Tamże, s. 76.

¹⁵ Tamże, s. 80-81.

¹⁶ *Cohort. ad Graec.*, 12 I *Apol.*, 44.

¹⁷ *Orat. Ad Graec.*, 25.5.

¹⁸ *Presb. peri ton christ.*, 7; 9.

¹⁹ *Ad Autolic.*, 3,17.4.

²⁰ CYRYL JEROZOLIMSKI, PG 33, kol. 331-1180; tłum. polskie: *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, (BOK 14) Kraków 2000, s. 73.

²¹ Omówienie w E. STANULA, *Teologiczne zasady interpretacji Pisma Świętego*. w: ORYGENES, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 35-41.

Sobór Nicejski (325 r.), który był pierwszym oficjalnym zgromadzeniem pasterzy Kościoła, zabrał głos na temat natchnienia Pisma Świętego tylko okazjonalnie. W kan. XVII poświęconym duchownym zajmującym się lichwą, cytata z Ps 14,5 jest wprowadzony jako „słowa Boskiego pisma”²². Następny Sobór Powszechny (Konstantynopolitański I w 381) wprowadza do symbolu wiary sformułowanie „Duch Święty (...) mówił przez proroków (*to lalesan dia ton profeton*)”²³. Sformułowanie to znalazło się w części symbolu poświęconej Duchowi Świętemu i Kościołowi. Duch Święty związany jest więc z działalnością natchnionych mężów Starego Testamentu. Nic nie wskazuje na to, żeby sformułowanie to odnosiło się do profetyzmu chrześcijańskiego²⁴. Nie precyzuje się niczego w odniesieniu do Nowego Testamentu. Znaczenie tego tekstu nie polega na nowości jego sformułowań, ale na tym, że w formie najbardziej uroczystej (nauczanie soborowe) przedstawiona jest wiara Kościoła, którą widzieliśmy już u papieża Klemensa.

Następnym dokumentem kościelnym, zawierającym wypowiedź na temat natchnienia biblijnego jest włączony do akt Soboru Efeskiego (431 r.) list Nestoriusza do Cyryla²⁵. Określa on Pismo Święte jako „pisma Boże”. Ich interpretacja wymaga wiary opartej na tradycji Ojców. W wyznaniu wiary natomiast Sobór Efeski odstąpił od formy Soboru Konstantynopolitańskiego, podejmując symbol nicejski. W ten sposób formuła o mówieniu Ducha przez proroków odeszła w cień. Należący do akt omawianego Soboru List Cyryla do Jana Antiocheńskiego o pokoju²⁶ zawiera sformułowanie „podążajmy raczej za pochodzącą od Boga nauką Pawła” (*epomenoi de mellon to thespesio Paulo*). Terminem kluczowym jest tu przymiotnik *thespesios*. Występował on już u Homera w znaczeniu pochodzący od bogów, boski. Może jednak określać nadzwyczajne cechy omawianego przedmiotu lub osoby²⁷. Jednoznaczne określenie znajdujemy

²² *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, Kraków 2001, s. 43.

²³ Tamże, s. 69.

²⁴ E. NORELLI, „I profeti nella comunità cristiana (I secolo)” PSV 2000, nr 41, s. 147-171; M. SORDI – I. RAMELLI, „Il montanismo” PS 2000, nr 41, s. 201-215.

²⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 1, s. 121.

²⁶ Tamże, s. 183.

²⁷ G.W.H. LAMPE, *Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 697; *Słownik grecko – polski*, red. Z. ABRAMOWICZÓWNA, t. II, Warszawa 1960, s. 457.

natomiast w zakończeniu tego pisma²⁸. Znajdujemy tam stwierdzenie: „wszyscy heretycy znajdują pretekst dla swoich błędów w natchnionym przez Boga Piśmie (*ek tes theopneustu grafes*), przez swoją złośliwość psują prawdę zawartą w wypowiedziach Ducha Świętego (*ta dia tou hagiou pneumatou orthos eiremena*)”

Nie jest to postęp w rozwoju rozumienia natchnienia. Wręcz wydaje się, że spory chrystologiczne i trynitarnie spowodowały, że mniejsze stało się zaufanie do autorytetu Pisma Świętego, z którego swe nauki czerpali także heretycy, a więcej uwagi poświęcano tradycji teologicznej. Polemika z herezjami stawała się czasem wręcz polemiką z Pismem. Przykładem niech będzie tu antyariańska interpretacja J 1,14 u Atanazego z Aleksandrii, w której Logos „przyjął” tylko człowieka i „przyszedł w ciele”, a nie stał się ciałem²⁹.

Następuje więc regres refleksji nad natchnieniem. O wiele ważniejsze w Kościele połowy V w. stało się to, że Duch Święty jest obecny w decyzjach kolegialnych (sobór) i jednoosobowych (biskup Rzymu) dotyczących nowych orzeczeń doktrynalnych. Można więc powiedzieć, że doktryna natchnienia rozwijana na wschodzie przez pierwsze pięć wieków istnienia Kościoła nie wyszła poza granice przedmiotowego rozumienia natchnienia. Napięcia wynikające z kontrowersji teologicznych doprowadziły do dość jednostronnego skupienia się na księdze, jako przedmiocie natchnienia. Działo się tak kosztem refleksji o podmiocie natchnienia. Nawet osoba hagiografa schodziła na drugi plan, by nie tworzyć w ten sposób furtki dla subiektywnej interpretacji dogmatu o natchnieniu.

Na tym tle należy podkreślić znaczącą innowację wprowadzoną przez Sobór Konstantynopolitański II (553 r). Został on zwołany dla potępienia Teodora z Mopsuestii, a więc jego dokumenty zawierają raczej stwierdzenia negatywne, niż pozytywny wkład w rozwój dogmatu o natchnieniu. W wyroku przeciw „Trzem rozdziałom” pada bowiem stwierdzenie, iż ten teolog z przełomu IV i V w. (zm. 428) „na wiele sposobów próbował wykazać, że boże słowa Pisma Świętego są niczym więcej, jak tylko baśniami ułożonymi dla wywołania śmiechu u ludzi”³⁰. Wydaje się

²⁸ Tamże, s. 187.

²⁹ ATANAZY WIELKI, *List LIX (do Epikteta)*, 2, PG 26, kol. 1049-1070, por. L. PADOVESE, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej (Myśl teologiczna 1)*, s. 53.

³⁰ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 1, s. 269.

jednak, że te zarzuty przeciw Teodorowi nie mają solidnego oparcia w jego pismach, są zaś pośmiertną próbą zdyskredytowania go. W Anatematyzmach przeciw „Trzem rozdziałom” nie znajdujemy niczego, co potwierdzałoby oskarżenia przeciw Teodorowi w dziedzinie jego poglądów na natchnienie Pisma Świętego. Wydaje się więc, że zarzut przeciw Teodorowi dotyczący negowania natchnienia Pisma Świętego był, częściowo przynajmniej, spreparowany. Teodor natomiast wydaje się być autorem ciekawego poglądu teologicznego wskazującego na związek między rodzajem literackim tekstu a typem działania łaski Bożej na autora (natchnienia)³¹.

Poza tą krytyką Teodora Sobór rozwija też pewną myśl oryginalną. Mówi mianowicie o „świele wiedzy płynącym z Bożych pism (*divinis scripturis*) oraz z nauki Ojców (*patrum doctrina*)”³². Rozróżnienie tych dwóch źródeł tradycji kościelnej nie jest dziełem Soboru i nie zostało dopracowane w ramach teologii wschodniej³³. Sobór zawdzięcza je raczej Wincentemu z Lerynu, którego myśl zostanie omówiona w następnym punkcie.

1.2. Teologia natchnienia w Kościele łacińskim

Powszechne jest przekonanie o wtórności łacińskiej doktryny dotyczącej natchnienia w okresie patrystycznym³⁴. Uważne prześledzenie tego, co działo się na Zachodzie może pomóc nam odkryć oryginalne elementy refleksji. Analizie poddamy nie całość łacińskiej teologii w badanej kwestii, ale te wątki, które wydają się być zapowiedzią trydenckiej doktryny.

Augustyn ok. 400 r.³⁵ przedstawił oryginalny model natchnienia Biblijnego. Możemy nazwać go eklezjologicznym, ponieważ jest oparty na koncepcji Mistycznego Ciała Chrystusa. Jezus zjednoczył jako głowa

³¹ B. STUDER, „Biblia odczytywana w Kościele” w: *Historia teologii*, t. 1, *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Bernardino – B. Studer, Kraków 2003, s. 470.

³² *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 1, s. 283.

³³ O pojęciu tradycji u Ojców wschodnich zob. T. DZIDEK „Pismo Święte a Tradycja – historia problemu” w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy*, Kraków 1994, s. 107-108.

³⁴ „Les Pères de l'Église latin n'avaient pas une doctrine différent de celle des Pères grecs” E. MANGENOT, „Inspiration” *Dictionnaire de la Bible*, t. 3, Paris 1903, kol. 896.

³⁵ E. STANULA, *Chrystus Ewangelistów czy historyczny w ujęciu świętego Augustyna*. w: św. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów (PSP 50)*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 5.

wszystkich powołanych do spisania ksiąg świętych (por. Ef 1,10). Przyjął (*assumpsit*) ludzkich autorów, których nie zastąpił. Jednakże związek hagiografów z Jezusem był takiej natury, iż rezultatem było dzieło o ponadludzkim autorytecie, które Jemu samemu może być przypisane (*nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit*). Autorstwo Pisma Świętego więc jest Bosko-ludzkie tak, jak Bosko-ludzki był Jezus Chrystus, ponieważ to On sam spisał, za pomocą swych członków³⁶. To spojrzenie na kwestię natchnienia bierze za punkt wyjścia nie tyle antropologiczne zagadnienie wpływu Boga na ludzkie poznanie i działanie, lecz czysto teologiczny problem działania tworzącej Mistyczne Ciało Chrystusa łaski.

Wincenty z Lerynu, mnich – erudyta, który stworzył fundamenty pojęcia Tradycji, tak ważnego w teologii wypracowanej na Soborze Trydenckim³⁷, w swym dziełku *Commonitorium* (prawdop. 434 r.) tak wyjaśniał wzajemny związek Pisma i Kościoła: „Jeżeli kanon Pisma świętego jest doskonały i pod każdym względem aż nadto sobie wystarcza, to po cóż jeszcze dołączać do niego powagę kościelnego rozumienia? Otóż dlatego, że Pismo święte, wskutek właściwej mu głębi, nie wszyscy w jednym i tym samym znaczeniu przyjmują, lecz ten tak, ten inaczej zwroty jego wyklada, tak że na pozór niemal ilu ludzi, tyle pojmowań z niego wysnuć można. (...) Wobec takiej ogromnej gmatwaniny błędów jest rzeczą wprost konieczną wytyczyć linię wykładu pism prorockich

³⁶ „Omnibus autem discipulis suis per hominem quem assumpsit, tamquam membris sui corporis caput est. Itaque cum illi scripserunt quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit; quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tamquam suis manibus imperavit. Hoc unitatis consortium et in diversis officiis concordium membrorum sub uno capite ministerium quisquis intellexerit non aliter accipiet quod narrantibus discipulis Christi in Evangelio legerit, quam si ipsam manum Domini, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit.” (*De consensu Evangelistarum*, 1,35.54, tłum. J. SUŁOWSKI, *O zgodności Ewangelistów* (PSP 50), Warszawa 1989, s. 52.

³⁷ O roli Wincentego w tworzeniu się pojęcia Tradycji w teologii zachodniej zob. G. D’ONORFIO, *Historia teologii*, t. 2, Epoka średniowieczna, Kraków 2005, s. 16. Zob. też J. TATARCZAK, *Stanisław Hozjusz nauka o Tradycji*, RTK 4(1958), s. 5-35; P. SOCHA, *Geneza soborowej koncepcji Tradycji*, RTK 2(1970), s. 31-51; E. STANIEK, „Tradycja w ujęciu Wincentego z Lerynu” w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy*, Kraków 1994, s. 67-78; P. WYGRALAK, „Wincentego z Lerynu Excerpta z całości pism świętego Augustyna, *Teologia Patrystyczna* 1(2004), s. 87-90.

i apostołskich według prawidła kościelnego i katolickiego uczucia”³⁸. Wykładnia kościelna Pisma Świętego jest autorytatywna właśnie ze względu na charakter natchniony Pisma. Jeśli Ojcowie stworzyli doktryny teologiczne, mające wartość dla wiary Kościoła, to dlatego, że „kierowali się przekazem Pisma”³⁹. Z drugiej jednak strony Wincenty podkreśla swoistą pierwotność Tradycji. Bowiem to właśnie ona pozwala tak odczytać Pismo Święte, by nie wywieść z niego błędnej nauki⁴⁰, choć to właśnie Pismo jest „najwierniejsze prawdzie”⁴¹. Ostatecznie więc „wiara katolicka ma dwa okazałe fundamenty: powagę prawa Bożego i (...) Tradycję”⁴².

W pismach Wincentego z Lerynu możemy doszukać się nie tylko wyróżnienia Tradycji jako równorzędnego z Pismem Świętym źródła teologii. Co ważniejsze z naszej perspektywy, daje on także podstawę do tego, aby w Kościelnym rozumieniu Pisma widzieć coś więcej, niż wysiłek ludzkiego umysłu, nawet oświeconego wiarą. W Tradycji Kościoła widać działanie Boga prowadzącego Kościół do prawdy. Pozwala nam to dostrzec naukę Ojców jako komplementarne, nie zaś konkurencyjne źródło teologii. Potwierdza też udział Ducha Świętego w powstawaniu kościelnej interpretacji Pisma. Dzięki temu proces natchnienia jawi się jako forma asystencji Ducha Świętego, jaką cieszy się Kościół (J 14,16) i zakłada „natchnienie czytelnicze”⁴³.

W liście z 23 kwietnia 451 r. papież Leona Wlk. wspomina o „Bożych Pismach” ale tylko w kontekście interpretowania ich w zgodzie z tradycją apostołską i patrystyczną (*quam beati apostoli et patres nostri didicerunt*)⁴⁴. W tym samym roku Leon Wlk. napisał List do Flawiana, przeznaczony do odczytania na Soborze Chalcedońskim (451 r.). W liście

³⁸ WINCENTY Z LERYNU, „Commonitorium excerpta” w: *Foebadi Aginnensis liber contra arrianos*, (CCL 64) oprac. R. Demeulenaere, Turnhout 1985, s. 125-231, tłum polskie: *Pamiętnik – Commonitorium*, (POK 8) tłum. J. Stahr, Poznań 2002 (reprint wydania z 1928), s. 7.

³⁹ WINCENTY Z LERYNU, „Wyjątki z całości pism świętej pamięci biskupa Augustyna, zebrane razem przez Wincentego, kapłana z wyspy Lerynu, tłum. A. Strzelecka, *Teologia Patrystyczna* 1(2004), s. 93.

⁴⁰ Tamże, s. 113.

⁴¹ Tamże, s. 112.

⁴² Tamże, s. 93.

⁴³ K. BARDSKI, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, (RSB 16) Warszawa 2004, s. 60-61.

⁴⁴ EB 25 (*Ep.* 82,1, PL 54, kol. 918).

tym łączy natchnienie z wypowiedzią Piotra Apostoła dotyczącą synostwa Bożego Jezusa (*beatus Petrus divinitus inspiratus*)⁴⁵. Ten fragment zdaje się miał przypomnieć Soborowi, że następca Piotra ma swoiste kompetencje do wypowiedzania się na temat kwestii chrystologicznych⁴⁶. „Święte Pisma” zaś objaśnia uczniom sam Jezus⁴⁷. Nie rozwija jednak papież tej myśli. Sobór nie wypowiedział się o natchnieniu Pisma Świętego. Przypominając naukę Soboru Konstantynopolitańskiego o Duchu Świętym⁴⁸, nie nawiązuje do omawianego problemu. Starożytny statut Kościoła z V w. zawierają bodajże najbardziej znacząca wypowiedź tego okresu. Biskup przed udzieleniem mu sakry, powinien – według tego dokumentu – zadeklarować, że uznaje Boga za autora Starego i Nowego Testamentu⁴⁹.

Teologia zachodnia zaczynała odgrywać coraz większą rolę. Kolejnym ważnym głosem z zachodu jest list papieża Grzegorza Wielkiego do Teodora, lekarza cesarskiego, napisany w czerwcu 595 r. Uderza on świeżością sformułowań i zaangażowaniem autora. Półprywatny charakter tego listu jest raczej konwencją literacką, podczas gdy mamy tu raczej do czynienia z pismem dyplomatycznym, podobnie jak wcześniejszy z zachowanych listów do tego adresata (z 593 r.)⁵⁰. Grzegorz, wśród wyrazów uznania i sympatii dla Teodora, kieruje do niego napomnienie, mające ożywić zaangażowanie bizantyjskiego dyplomaty i medyka w życie religijne. W tym celu uzmysławia mu naturę ksiąg natchnionych: „Czym jest Pismo Święte, jeśli nie listem Boga wszechmocnego skierowanym do Jego stworzenia? (...) Król nieba, Pan ludzi i aniołów napisał do ciebie swoje listy, abys żył”⁵¹. Wskazuje też na możliwość poznania Boga jako osoby na podstawie Jego pism (*disce cor Dei in verbis Dei*)⁵². Także w komentarzu do Księgi Hioba dał wyraz zachwytowi nad wzniosłością

⁴⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 1, s. 207.

⁴⁶ Intencję tę, zdaje się, trafnie odczytali Ojcowie Soborowi, zob. Definicja wiary, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 1, s. 221.

⁴⁷ Tamże, 209.

⁴⁸ Tamże, s. 219-221.

⁴⁹ EB 30.

⁵⁰ GRZEGORZ WIELKI, *S. Gregorii Magni registrum epistularum*, (CCL 140-140A) Turnhout 1982, tłum. polskie: *Listy*, t. 1, Warszawa 1954, 247-249.

⁵¹ Tamże, t. 2, Warszawa 1955, s. 130. W tekście jednak zamieszczam tłumaczenie własne.

⁵² Tamże, s. 131.

Pisma: „Pismo rzeczywiście przewyższa wszelką wiedzę i naukę ludzką”⁵³. Ten nadludzki charakter Pisma Świętego jest wynikiem jego pochodzenia od Boga. Dotyczy jednak wyłącznie bogactwa i głębi treści. Nigdzie nie jest on rozciągnięty na proces powstania ksiąg Biblii. Nie koliduje więc z udziałem ludzkich autorów. Wpływu Boga na hagiografów św. Grzegorz nie opisał⁵⁴. Tym bardziej zaskakujące jest, że zwrócił uwagę na konieczność działania na czytelnika Biblii Ducha Świętego, który porusza wolę do lektury, oraz oświeca i podnosi umysł czytającego⁵⁵. Doktryna Grzegorza Wielkiego jest oparta na dorobku duchowości monastycznej, która z lektury medytacyjnej uczyniła jeden z filarów formacji wewnętrznej i pastoralnej⁵⁶. Zawiera ona elementy charyzmatycznej koncepcji dialogu zbawienia, jaki Bóg prowadzi poprzez swe Pisma z człowiekiem. Wymiar indywidualny jest tu wyraźnie podkreślony i usuwa nieco w cień tak istotny dla Wincentego z Lerynu aspekt eklezjalny. Bóg jest inicjatorem tego dialogu w podwójnym sensie: jako autor Pism i dawca Ducha Świętego pobudzającego człowieka do ich czytania.

U schyłku antyku w Kościele zachodnim następuje jednak upodobnienie teologii do nauczania teologów greckojęzycznych. Synody Prowansalskie w *Statuta Ecclesiae antiqua* (ok. 600) powtarzają nauczanie Synodu w Cartagenie (398)⁵⁷: Boga mają za autora wszystkie księgi tak Starego, jak i Nowego Testamentu⁵⁸. Podobne jest też nauczanie kościelne na Wschodzie. Ostatni z Soborów Kościoła niepodzielonego, Nicejski II

⁵³ EB 32.

⁵⁴ Trudno za wyczerpujący opis uznać uwagę w zawładnięciu hagiografami przez Ducha świętego: „Scriptores Sacri repleti S. Spiritu Sancto super se trahuntur, quasi extrasemetipsos fiunt” (In Job, Paef. 1,5). Tym bardziej, że słowa te nie do końca, według badaczy, odzwierciedlają poglądy św. Grzegorza (por. *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, t. 4, Paris 1949, kol. 504).

⁵⁵ GRZEGORZ WIELKI, *Listy...*, t. 2, Warszawa 1955, 131.

⁵⁶ W. LINKE, „Pismo Święte w duszpasterstwie: dokumenty Kościoła drogowskazem na III tysiąclecie” w: „*Słuchajcie dzisiaj Jego głosu*” (Ps 95,7). *Słowo Boże w życiu Kościoła. Lectio divina*, red. G. Cappelletto, Kraków 2004, s. 192-194.

⁵⁷ „Credo etiam Novi et Veteris Testamenti Legis et Prophetarum et Apostolorum unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem” J. HARDUIN, *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones Summ. Pontificum studio*, Paris 1715, t. 1, s. 978.

⁵⁸ „Si Novi et Veteris Testamenti, i.e. Legis et Prophetarum et Apostolorum unum eundemque credat auctorem et Deum” Za “Inspiration et Inerrance”, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, t. 4, Paris 1949, kol. 496.

(787) zajmował się konfliktem wokół kultu obrazów⁵⁹, który objął swym zasięgiem wizerunki Krzyża, mozaiki, ale także ewangeliarze. Walka o utrzymanie tego kultu doprowadziła do ożywienia w Kościele świadomości, że Pismo Święte jest znakiem Bożej obecności w kościele nie mniej niż ikony i inne przedmioty kultu. Być może dlatego w aktach tego Soboru widać pewną świeżość sformułowań. „Bóg zawołał ustami proroków”⁶⁰ to przypomnienie formuły symbolu konstantynopolitańskiego, który nie zawsze był należycie eksponowany. Także w odniesieniu do Nowego Testamentu znajdujemy stwierdzenie nowe w swej formie: „Paweł przemawiał dzięki Chrystusowi”⁶¹. Kanon 2 tego Soboru utożsamia „zasady przekazane przez Boga” ze Świętymi Pismami⁶². Na Wschodzie nie podjęto więc wątku asystencji Bożej w tradycji interpretacyjnych Kościoła, jaki dało się znaleźć w dokumentach Soboru Konstantynopolitańskiego II. Natomiast oryginalna teologia zachodnia dopiero na Soborze Trydenckim znalazła swe miejsce w oficjalnej doktrynie Kościoła.

2. Stan kwestii natchnienia biblijnego w średniowieczu i dobie reformacji

Wczesne średniowiecze⁶³ wiązało się z powszechnym upadkiem kultury nawet w wyższych warstwach społeczeństwa. Wysiłki mające na celu ratowanie i systematyzowanie dziedzictwa antycznego⁶⁴ doprowadziły do częściowego tylko zbliznienia się ran kryzysu⁶⁵, spowodowanego naporem

⁵⁹ S. RUNCIMAN, *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982, 52-81; J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, 55-69; F. BÉCHEAU, *Historia soborów*, Kraków 1993, 85-87; M. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1, Dzieje, (a Teologia dla wszystkich 2) Tarnów 1994, s. 116-121.

⁶⁰ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 1, s. 333.

⁶¹ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 1, s. 339. Tłumaczenie polskie w tej publikacji brzmi „Paweł przemawiał w imię Chrystusa”. Nie wydaje się to jednak dobrym odpowiednikiem ani dla gr. *en Christo laesanti Paulo* ani dla łac. *Paulum, qui in Christo locutus est*.

⁶² Tamże, s. 347.

⁶³ Zob. dyskusja nad początkiem średniowiecza w P.P. GILBERT, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, (Myśl teologiczna 12) Kraków 1997, s. 28-30.

⁶⁴ O wysiłkach Kasjodora i Izydora z Sewilli zob. G. D'ONORFIO, *Historia teologii*, t. 2, Epoka średniowieczna, Kraków 2005, s. 44-48.

⁶⁵ „W VII w. w Galii nikt już nie znał poprawnej łaciny”, zob. M. MIŚKIEWICZ, *Zarys kultury i archeologii Europy w okresie wczesnego średniowiecza*, Warszawa 2002, s. 185.

nowych ludów na tereny zajmowane wcześniej przez Rzym. Ten regres cywilizacyjny zaowocował jednak pewną świeżością myślenia i stał się czasem tworzenia nowej formacji kulturowej, jaka stała się podwaliną Europy⁶⁶.

2.1. *Teologia natchnienia w dokumentach soborów średniowiecznych*

Z czasem jednak przepaść cywilizacyjna między wschodnim a zachodnim Kościołem stawała się żenująca dla tego drugiego i uniemożliwiała twórczy dialog teologiczny, do którego zachód zaczynał aspirować. Ilustruje to choćby pełna nieporozumień i uproszczeń percepcja Soboru Nicejskiego II w państwie Karola Wielkiego⁶⁷. Ignorancja zaczęła zagrażać wierze bardziej, niż w starożytności przeintelektualizowane dyskusje teologiczne. Stąd konieczność przypominania nawet biskupom, że mają obowiązek zgłębiania doktryny wiary. Synod w Chalon – sur – Saône (813). Pojawia się w Kanonie 1 tego Synodu napomnienie, by biskupi „zgLębiali tajemnice słów Bożych” i „dusze sobie powierzone żywili słowami Bożymi”. W obydwu przypadkach owe „słowa Boże” są tożsame z „Pismami świętymi”⁶⁸. Na wyraźne potwierdzenie natchnienia biblijnego trzeba jednak czekać długo. Papież Leon IX w liście do Piotra, Patriarchy Antiochii (13 kwietnia 1053 r.) pisze: „wierzę też, że zarówno Nowy jak i Stary Testament, prawo, prorocy i pisma apostołów mają jako jedyne go autora Pana, Boga wszechmogącego”⁶⁹. Tekst ten zaczyna serię wyznań wiary, które raczej przekazują, niż rozwijają doktrynę o natchnieniu biblijnym rozumianym jako Boże autorstwo całego Pisma Świętego.

Kolejnym tekstem jest wyznanie wiary, które miał złożyć Durandus de Osca i jego towarzysze, nawróceni waldensi. W liście zawierającym tekst wyznania wiary dla nich (z 18 grudnia 1208)⁷⁰ znajdujemy podobną formułę: „Wierzimy, że jedynym i tym samym autorem Nowego i Starego Testamentu jest Bóg, który pozostając w Trójcy, z niczego stworzył wszystko”. Prawie identyczne jest w interesującym nas względzie wyznanie wiary dla Michała

⁶⁶ C. DAWSON, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 2000, s. 110.

⁶⁷ W. BERSCHIN, *Grecko-lacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, Gniezno 2003, s. 175-178.

⁶⁸ EB 36.

⁶⁹ EB 38.

⁷⁰ EB 39.

Paleologa z 1274 r.: „Wierzimy, że jedynym autorem Nowego i Starego Testamentu, prawa, proroków i pism apostoelskich jest Bóg i Pan wszechmogący”⁷¹. Jedynym aspektem natchnienia podkreślanym przez te formuły jest Boże autorstwo Pisma. Nie znajdujemy żadnej próby autorytatywnej wypowiedzi na temat tego, jak ludzki autor Pisma Świętego uczestniczył w tym procesie, jakiej natury był wpływ Boga na jego poznawcze i twórcze władze. Wiek następny przyniósł jeszcze większe zubożenie tej tematyki. Pośród artykułów wiary dla Ormian list Klemensa VI z 29 września 1351 r. wymienia też 45., który mówi o tym, że księgi biblijne nie przekazują żadnego fałszu, a tylko prawdę na każdy temat (*veritatem indubiam per omnia*)⁷². Jest to zwiastun nowego tematu w oficjalnym nauczaniu kościelnym: nieomyłności Pisma Świętego.

Sobór Powszechny we Florencji wydał 4 lutego 1442 r. bullę *Cantate Domino*, która przygotowywała podstawę unii z Kościołem Koptyj-skim i Etiopskim⁷³. Dokument ten nawiązuje do Bożego autorstwa obydwu Testamentów⁷⁴ oraz deklaruje, że przepisy i ofiary⁷⁵ Starego Testamentu zapowiadały przyjście Jezusa. Jednocześnie zaś dokument podkreśla, że te składniki starotestamentalnego prawodawstwa przestały obowiązywać od przyjścia Jezusa Chrystusa⁷⁶. Jest to zrozumiałe w kontekście ciągłego lęku przed odrodzeniem się judaizujących nurtów we wschodnim chrześcijaństwie. Trudno natomiast powiedzieć, czy autorzy dokumentu zdawali sobie sprawę, że te dwa sformułowania prawie że wykluczają się. Trudno uznać Boga za autora przestarzałego Pierwszego Przymierza, czy też Pierwsze Przymierze, będące dziełem Boga, potraktować jako przestarzałe. Wydaje się, że powtarzanie pewnych idei teologicznych z jednej strony, a wymogi różnych sytuacji politycznych z drugiej – prowadziły do skostnienia poglądów i zaniku syntetyzującej refleksji⁷⁷. Przy braku no-

⁷¹ EB 40.

⁷² EB 46.

⁷³ W. Knoch czyni niezbyt fortunną uwagę: „Sobór Florencki (...) jako pierwszy spośród soborów ekumenicznych, zajął się problemem natchnienia Pisma Świętego” (dz. cyt., s. 149).

⁷⁴ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 3, s. 584-585. Ta sama prawda, w formie negatywnej (przypomnienie anatemy na manichejczyków) występuje jeszcze na s. 586-587.

⁷⁵ Wersja łacińska dodaje jeszcze „sakramenty”, a arabska „całopalenia”, *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 3, s. 596-597.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Racjonalizacja egzegezy w scholastyce również prowadziła do sprowadzania Pisma Świętego do kategorii materialnej, por. P.P. GILBERT, *Wprowadzenie do teologii...*, s. 127.

wych idei, schematyczności form przekazu, zanikło to, co w zachodnim nauczaniu kościelnym było oryginalnym osiągnięciem myśli teologicznej. Wstrząs, jaki przyniosła ze sobą reformacja, zachwiał niewątpliwie podstawami gmachu wiary. Zmusił jednak autorytety kościelne do głębszej refleksji nad zamkniętym pozornie systemem dogmatów.

2.2. Teologowie średniowieczni o natchnieniu biblijnym

Nie jest możliwe prześledzenie dorobku wszystkich nurtów (tym bardziej wszystkich autorów) średniowiecza. Nie ten też okres jest głównym przedmiotem naszych zainteresowań w niniejszym studium. Zwrócimy więc uwagę na wybrane wątki, które pomogą nam zrozumieć lepiej sytuację, jaka wytworzyła się w teologii zachodniego chrześcijaństwa w przeddzień wstrząsu, jaki przyniosła reformacja.

Należy najpierw zwrócić uwagę na przedscholastycznych teologów monastycznych, dla których Pismo Święte było głównym źródłem teologicznym i przedmiotem bezpośredniego doświadczenia religijno-poznawczego. Należą do nich zwłaszcza przedstawiciele opactwa św. Wiktora. Hugon od św. Wiktora (zm. 1141). Uważał on, że dusza po grzechu pierwородnym utraciła możliwość widzenia Boga. Człowiek jednak zachował możliwość poznania przez oświecenie dane przez Boga⁷⁸. Oświecenie to stało się fundamentem charyzmatu tych, którzy przyczynili się, we współpracy z Bogiem, do powstania ksiąg świętych. Autor ten zachował wielką wrażliwość na specyfikę natchnienia biblijnego, co przejawia się choćby w rozróżnieniu między natchnieniem prorockim a hagiograficznym⁷⁹. Zasadniczo jednak problem poznania przez człowieka tego, co Bóg zechciał mu o Sobie objawić, Hugon od św. Wiktora ściśle wiąże z życiem religijnym i dziełem zbawczym. Natchnienie należy więc do swoście rozumianej przez niego teologii zbawienia, która skupiona jest głównie na zagadnieniu praktycznym: dojściu do stanu komunii z Bogiem, która ma także swój wymiar poznawczy.

Teologia uniwersytecka stworzyła natomiast inne podejście do kwestii natchnienia. Jest ono bardziej skoncentrowane na zagadnieniach

⁷⁸ G. D'ONORFIO, *Historia teologii*, t. 2, Epoka średniowieczna, Kraków 2005, s. 202.

⁷⁹ H. MUSZYŃSKI, *Charyzmat natchnienia...*, s. 32.

intelektualnych, choć pozostaje w ścisłym związku z tym, co stanowi fundament życia chrześcijańskiego. Znakomitym tego przykładem może być św. Bonawentura (ur. ok. 1221 – zm. 1274). Był bowiem zarówno autorytetem akademickim, znaczącym autorem scholastycznym, który wypracował system teologiczny oparty o pojęcie niestworzonego „Słowa natchnionego” (*Verbum inspiratum*)⁸⁰, jak też mistrzem życia duchowego. Chrystopologiczne znaczenie tego pojęcia przenosi się na obszar objawienia⁸¹. „Chrystus przez wiarę mieszka w naszych sercach”⁸². Ten sam Chrystus jest szczytem Pisma Świętego. „jak bowiem arka miała za wierzchołek jeden łokieć, tak wszystkie słowa Pisma Świętego w tym Słowie skróconym, czyli narodzonym, zmarłym (...) i zmartwychwstałym”⁸³. Właśnie w Chrystusie Pismo Święte osiąga jedność, dlatego to On wyjaśnia Pismo⁸⁴. Ale z tego samego źródła bierze się przekonanie, że Pismo wyjaśnia samo siebie: „jeden fragment Pisma zależy od drugiego, co więcej, tysiąc fragmentów dotyczy jednego”⁸⁵. Ten złożony charakter lektury biblijnej wymaga nie tylko osobistego studium i ćwiczenia, ale przede wszystkim pewnej tradycji czytelniczej. „Do zrozumienia [Pisma] nie można dojść samemu, ale tylko za pośrednictwem tych, którym Bóg je [zrozumienie] objawił”⁸⁶. Tekst ten wskazuje na nierówne rozdzielenie kompetencji czytelniczych u różnych czytelników i na decydujący charakter łaski Bożej w dziele rozumienia Pism. Potwierdza to wypowiedź Bonawentury z tego samego dzieła, z którego pochodzi cytat poprzedni. Porównując ludzką zdolność pojmowania do kamiennych stągwi użytych przez Jezusa w czasie cudu w Kanie Galilejskiej, a erudycję pomagającą zrozumieć sens wyrazowy do wody, powiada: „tylko Bóg przemienia wodę sensu wyrazowego w wino duchowego zrozumienia”⁸⁷ Źródłem tej wielowątkowej

⁸⁰ P. MARANESI, „Formazione e sviluppo del concetto di ‘Verbum Inspiratum’ in San Bonaventura” *Collectanea Franciscana* 64(1994), s. 5-87.

⁸¹ G. D’ONORFIO, *Historia teologii*, t. 2, Epoka średniowieczna, Kraków 2005, s. 362-363.

⁸² A. DI MAIO, „San Bonaventura e la teologia francescana” w: *Storia della teologia*, t. 2, Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino, red. G. Occhipinti, Bologna 1996, s. 59-102, zwł. s. 82.

⁸³ BONAWENTURA DA BAGNOREGIO, *In Lucam* 24,33.

⁸⁴ Tamże, 24, 58.

⁸⁵ Tenże, *Hex.* 2,18.

⁸⁶ Tamże, 19,10.

⁸⁷ Tamże, 19,8.

tradycji czytelniczej i interpretacyjnej jest jednak sam Chrystus, jedyny Pasterz⁸⁸. To nadaje jej spoistość i sprawia, że kontakt z nią nie jest zwykłą akademicką erudycją, lecz aktem w pełni i prawdziwie religijnym.

Bonawentura dał w swym dziele teologicznym ciekawą propozycję spojrzenia na Pismo Święte jako zarazem uobecniające Chrystusa nauczającego, jak też będące, w swej najgłębszej warstwie, dziełem wspólnotowej („tradycyjnej”) lektury. Czytelnik, a właściwie wspólnota czytelnicza skupiona wokół Pisma Świętego, jest tym podmiotem lektury, który przez Boga był zamierzony i przez Boga wyposażony jest w to, co lekturze nadaje zdolność do odsłaniania głębokiego (duchowego) sensu.

Tomasz z Akwinu (1224-1274) i jego mistrz Albert Wielki (ok. 1200-1280) przenieśli ciężar dyskusji nad natchnieniem na grunt przyczynowości. Patrystyczne podstawy doktryny św. Tomasza z Akwinu dotyczącej relacji między autorstwem Boskim a ludzkim są dowodem na silny jej związek z tradycją zachodniej myśli teologicznej⁸⁹. Jednak niewątpliwy jest u Alberta i Tomasza prymat zagadnienia poznawalności Boga przed doktryną o natchnieniu w sensie ścisłym. Posługuje się pojęciem „zwierciadło wieczności” (*Speculum Aeternitatis*): kategorią, której wypracowanie Albert zawdzięcza Pseudoareopagicie, na co sam wskazuje⁹⁰, ale także Janowi Eriugenie⁹¹. Prawdy Boże według Alberta Wielkiego są dla człowieka poznawczo dostępne, bowiem doskonale rzeczywistości Boże, choć nie Bóg sam, udzielają się człowiekowi⁹². Są one produktem umysłu, jednak wiernie oddają obraz Boga, bowiem to sam Bóg zsyła światło poznania. Ta obecność w ludzkim umyśle prawd Bożych sprawia, że natchnienie można interpretować nie tylko jako wypadkową działania różnych przyczyn: Boskiej i ludzkiej, lecz także jako rezultat wewnętrznego związku Boga z człowiekiem. Myśl tę podtrzymał także św. Tomasz, który w swym komentarzu do Traktatu Pseudodionizego Areopagity „O imionach Bożych” podtrzymuje ten aspekt nauczania swego mistrza.

⁸⁸ Mowa *Unus est magister vester Christus*, 26.

⁸⁹ S.M. Zurab, „Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tommaso” *Angelicum* 15(1938), s. 169-200.

⁹⁰ ALBERTI MAGNI, *Super Dionisii Misticam Theologiam et epistulas*, opr. P. Simon, Aschendorff 1978, s. 464.

⁹¹ G. D'ONORFIO, *Historia teologii*, t. 2, Epoka średniowieczna, Kraków 2005, s. 354.

⁹² I. ANDEREGGEN, „Sant'Alberto Magno” w: *Storia della teologia*, t. 2, dz. cyt., s. 131.

Skupia się on jednak na wątku epistemologicznym i podkreśla raczej to, że „Boskie rzeczywistości poznawalne objawiają się poprzez światło Pisma Świętego”⁹³. Nie uwzględnia on elementu osobowej relacji Bosko-ludzkiej, bowiem chce zastąpić kontemplacyjny fundament teologii jej formą opartą na zmysłowo-racjonalnym realizmie poznawczym⁹⁴. Częściowo kompensuje to jednak teoria czterech przyczyn zasygnalizowana we wstępie do Komentarza do Psalmów napisanego przez Tomasza pod koniec jego pobytu w szkole kolońskiej⁹⁵. Przyczyny te to: materia (cała treść dziejów zbawienia, a używając Tomaszowego języka – cała teologia), forma (lub *modus* zależny od przekazywanych treści i adresata przekazu), cel i sprawca. Dwóm ostatnim wypadom poświęcić nieco więcej uwagi. Celem Pisma jest według św. Tomasza ożywienie relacji z Bogiem, choć relacji tej Tomasz przypisuje walor przede wszystkim intelektualny (*Scripturae finis est oratio, quae est elevatio mentis in Deum*)⁹⁶. Nie można jednak nie dostrzec, że najwznioślejszym stopniem tego wznoszenia się ku Bogu jest naśladowanie Go w dziełach Jego sprawiedliwości (*elevatur mens ad imitandum divinam iustitiam in opere*). Chodzi więc o dążenie do świętości osiąganego przez czynną postawę, a nie tylko przez intelektualną kontemplację. Trzeba jednak postawić pytanie, jak ten cel ma się do zdania Tomasza z tego samego Wstępu do Komentarza do Psalmów. Jako ostateczny cel Pisma Świętego Doktor Anielski przedstawia zjednoczenie z Bogiem (*finis ergo est, ut anima coniungatur Deo*). Struktura wypowiedzi wskazuje, że złączenie z Bogiem, opisane stroną bierną czasownika, jest celem ostatecznym. Podobnie posługuje się Tomasz *passivum* jeszcze raz w Prologu: *finis, quia ut elevati coniungamur Excelso et Sancto*. A więc to nie człowiek sam dokonuje aktu zjednoczenia, lub podmiotowo (subiektywnie) w tym akcie uczestniczy, lecz jest pasywnym przedmiotem działania łaski. Zjednoczenie to może u Tomasza mieć tylko intelektualny charakter⁹⁷. W końcu sprawcą (*agens*) Pisma Świętego według św. Tomasza

⁹³ *In librum Beati Dionisii Areopagitae De divinis nominibus expositio*, c. I, 1.1, nrs 15-16.

⁹⁴ G. D'ONORFIO, *Historia teologii*, t. 2, Epoka średniowieczna, Kraków 2005, s. 375-376.

⁹⁵ Tamże, s. 379.

⁹⁶ Tomasz przywołuje też, jako przypis do swej definicji modlitwy, myśl Jana z Damaszku, w której *mens* jest zastąpiona przez *intellectus*.

⁹⁷ Tomasz rozumiał stan ostatecznej szczęśliwości jako akt intelektualny: *essentia beatitudinis in actu intellectus consistit* (S. Th., I-II, q. 3, a. 4c).

jest Duch Święty (*Auctor, quia ipse Spiritus Sanctus hoc revelans*). Prawda ta jest jednak wypowiedziana w taki sposób, że główny ciężar wyjaśnień spoczywa na celu. Boskie autorstwo Pisma jest dla Tomasza pewne i nie wymaga dowodzenia. Sprawą wymagającą rozwinięcia jest dla niego przyczyna celowa Pisma, ukierunkowana na człowieka. Tomaszowe pojmowanie człowieka jest jednak ukierunkowanie na jego wymiar intelektualny, poznawczy, obiektywny.

Można powiedzieć w podsumowaniu tego krótkiego przeglądu wybranych teologów średniowiecza, że w zakresie nauki o natchnieniu epoka ta położyła fundament pod doktrynę spekulacyjną. Odbył się to jednak kosztem zaniedbania wymiaru interpersonalnego natchnienia. Korzystając z tych samych źródeł kolejne wielkie autorytety tej epoki eksponowały w tradycji teologicznej to, co najbardziej obiektywne. Wątek subiektywny w natchnieniu pozostał raczej cechą tych odmian teologii, które wiązały się bardziej z życiem ascetycznym i teologią mistyczną, niż ze scholastyczną nauką teologii. Dlatego widać go u Bonawentury, znikł zaś u Tomasza.

2.3. Główni teologowie reformacji o natchnieniu biblijnym

Marcin Luter (1483-1546) jednym z haseł zaproponowanej przez siebie reformy Kościoła uczynił zwrot ku Pismu Świętemu. Było dla niego oczywiste, że Pismo Święte jest „słowem Tego, który wymaga i nakazuje, słowem, które domaga się zmiany całego życia”⁹⁸. Pismo Święte jest sędzią w sporze teologicznym jaki Luter toczy z Erazmem z Rotterdamu⁹⁹. „Światło Ewangelii, które okazuje moc (...) w słowie i wierze” jest określeniem podmiotu Bożego, działającego dla zbawienia człowieka. Ewangelia, jest darem miłosiernego Boga, który „jest przebogaty i szczodry w swojej łasce i dobroci”¹⁰⁰. „Zakon został dany przez Boga, aby zapobiec grzechowi”¹⁰¹. Trudno nie dostrzec, że Ojciec Reformacji w większym stopniu zbawcze działanie Boga przez Pismo Święte wiązał z Nowym Testamentem, niż

⁹⁸ M. LUTER, *De servo arbitrio* (tłum. polskie W. NIEMCZYK: *O niewolnej woli*, Świętochłowice 2002, s. 182).

⁹⁹ Tamże, s. 358.

¹⁰⁰ M. LUTER, „Artykuły szmalkadzkie”, 3.2.1, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 352.

¹⁰¹ Tamże, s. 346.

ze Starym¹⁰². Luter, choć trudno znaleźć wprost wyrażone w jego programowym dziele „O niewolnej woli” to przekonanie, widzi w całym Piśmie Świętym autorytatywną wypowiedź Boga. Daje temu pełniejszy wyraz w swych dziełach egzegetycznych i wystąpieniach kaznodziejskich¹⁰³. Przy tym określił jego rolę jako narzędzia komunikacji Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Doktryna ta była dla Lutra jedną z podstaw jego kontestacji. Antykościelne ostrze polemiki reformacyjnej doprowadziło do podważenia roli Kościoła jako urzędowego interpretatora Pisma Świętego. Dlatego pozytywnym rozwinięciem krytyki Kościoła, która nabrała ostrości po ogłoszeniu bulli *Exurge Domine* i jej spaleniu przez Lutra (rok 1520), było przekonanie o możliwości osiągnięcia zjednoczenia najpierw ze słowem Bożym, a potem z Bogiem poprzez Pismo Święte. Ta pierwsza faza zjednoczenia dokonuje się pod warunkiem czytania z odpowiednim nastawieniem: „Kto słucha słów Boga z prawidłową wiarą, będzie miał duszę z nimi zjednoczoną”¹⁰⁴. Z tym samym nastawieniem spotykamy się w tym dziele także tam, gdzie ojciec Reformacji pisze: „jedynym zbawieniem i skutecznym sposobem korzystania ze Słowa Bożego jest wiara” To nastawienie na wiarę, jako jedyne podejście do Pisma Świętego daje też Lutrowi dogodny materiał do stworzenia paraleli między przyjęciem słowa a przyjęciem usprawiedliwienia: „Słowa Bożego nie można bowiem uchwycić i pielegnować inaczej, jak samą wiarą. Jasne jest tedy, iż jak dusza potrzebuje do życia i sprawiedliwości jedynie Słowa, tak też jedynie przez wiarę, a nie przez uczynki zostaje usprawiedliwiona”¹⁰⁵. Stosunek Lutra do słowa Bożego dobrze streszcza następujący fragment dziełka „O wolności chrześcijanina”: „Stąd zaś, że te obietnice są słowami Boga, świętymi, prawdziwymi, sprawiedliwymi, wolnymi, kojącymi i pełnymi wszelkiej dobroci, pochodzi to, iż dusza, która lgnie do nich mocną wiarą, jednoczy się z nimi. Wewnętrznie wchłania je tak, iż nie tylko uczestniczy w całej ich mocy, lecz nasycy się nią i upaja. Jeśli bowiem niegdyś już samo dotknięcie Chrystusa uzdrawiało, o ileż bardziej to niezwykle delikatne, w duchu dokonane zetknięcie, a nawet wchłonięcie Słowa. W ten

¹⁰² H. BORNKAMM, *Luther und das Alte Testament*, Tübingen 1948, s. 71.

¹⁰³ Tamże, s. 73.

¹⁰⁴ *De libertate christiana*, § 12 (tłum. polskie O. MICHEJDA, *O wolności chrześcijanina*, Cieszyn 1917).

¹⁰⁵ Tamże.

sposób więc dusza przez samą wiarę, bez uczynków, mocą samego Słowa Bożego zostaje usprawiedliwiona, uświęcona, z prawdą związana, uspokojona, uwolniona i napełniona wszelkim dobrem, staje się prawdziwie córką Bożą” Słowu Bożemu zawartemu w Piśmie Świętym Luter nadaje większą rangę, niż osobie wcielonemu Syna Bożego. Lektura Pisma we wizji teologicznej Lutera ma do spełnienia rolę zbawczą w sensie ścisłym. Słowo w wierzącym dokonuje dzieła usprawiedliwienia mocą wiary. Jest więc nośnikiem nie tylko objawienia, ale usprawiedliwienia. Dla Kościoła jest słowo Ewangelii źródłem ciągle ożywiającym i pobudzającym¹⁰⁶. Ewangelia ta nie jest jednak rozumiana jak tekst, ale jako żywe przepowiadanie Kościoła: „Ewangelia nie jest, ściśle rzecz biorąc, tym, co znajduje się w księgach i składa się z liter, ale raczej ustnym przepowiadaniem, żywym słowem h¹⁰⁷. W tym też kontekście w traktacie „O niewolnej woli” cytuje 2 Tm 3,14, akcentując celowość objawienia skoncentrowaną na nauczaniu¹⁰⁸, czyli służbie Słowa¹⁰⁹

Natchnienie ma więc dla Lutera szczególne znaczenie nie tylko jako przesłanka hermeneutyczna, ale także jako myśl kształtująca całość jego teologii. „Natchnienie skierowane jest więc na słuchacza bądź czytelnika Pisma, który jest obdarzony Duchem”¹¹⁰. Pismo Święte jest jakby namiotem spotkania, w którym Bóg komunikuje się z wierzącym czytelnikiem¹¹¹. Zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i eklezyjalnym Pismo Święte ożywia¹¹², ale nie zamyka w sobie życia wiary. Uwalnia je raczej i czyni owocnym w życiu i doświadczeniu chrześcijanina.

Luterańskie podejście do tego zagadnienia różni się radykalnie do tego, co proponował inny wielki reformator, Jan Kalwin (1509-1564). Różnice między tymi dwoma reformatorami trafnie oddaje historyk Kościoła:

¹⁰⁶ M. LUTHER, *D. Martin Luthers Werke kritische Gesamtausgabe*, t. 12, Weimar 1891, s. 259.

¹⁰⁷ Tamże, s. 17.

¹⁰⁸ M. LUTHER, *De servo arbitrio* (tłum. polskie W. NIEMCZYK: *Oniewolnej woli*, Świętochłowice 2002, s.69).

¹⁰⁹ Tamże, s. 70.

¹¹⁰ W. KNOCH, dz. cyt., s. 151.

¹¹¹ A. DURAND, *Inspiration de la Bible. Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, t. 2, Paris 1924, kol. 912.

¹¹² O roli słuchania dla życia wiary w dziełach teologicznych i egzegetycznych Lutera zob. E. BIZER, *Fides ex auditu. Eine Utersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirche 1958.

„jeśli Luter myślał o nowej teologii, to temu Pikardyjczykowi [Kalwinowi] chodziło o nowy Kościół, nowego człowieka i jego instytucje”¹¹³. Ewangelię traktował on jako źródło sformułowań dogmatycznych, których teologia była tylko systematyzacją, a życie chrześcijańskie – aplikacją. „Pismo nam nakazuje” – mówi więc w *Institution chrétienne* (1559). Dlatego natchnienia Pisma nie tyle należy bronić w dyskusjach akademickich, ile prawem: „Ktokolwiek by twierdził, że zawartość Pisma jest zmyśleniem, będzie wydany na śmierć”¹¹⁴. Najprawdopodobniej osobistemu wpływowi Kalwina należy przypisywać przekonanie zawarte w *Formula Consensus Helvetica* (1675)¹¹⁵, że Bóg podyktował Biblię¹¹⁶. Natchnienie obejmowało nawet wokalizację tekstu hebrajskiego. To zdecydowanie rzeczowe podejście do kwestii natchnienia wyznaczało jakby drugi biegun myślenia religijnego. Obiektywizacja natchnienia miał stworzyć fundament dla apodyktycznej wykładni doktryny. Trudno więc doszukiwać się jakiejś spójnej wizji natchnienia w Reformacji. Wręcz przeciwnie, reakcja katolicka na doktryny Reformatorów mogła się w tej kwestii poszukiwaniem umiarkowanego stanowiska pomiędzy skrajnościami.

3. Główne myśli trydenckiej teologii natchnienia

Wystąpienie Lutera i innych reformatorów stanowiło dla Kościoła poważne wyzwanie, które nie mogło pozostać bez odpowiedzi. Ferment teologiczny, jakiego świadkiem był początek XVI w., to czas zarówno próby, jak też szansy na wewnętrzną odnowę i ożywienie tego, co w myśli i życiu Kościoła stało się oznaką skostnienia. Konieczność nowego Soboru Powszechnego już w 1520 r. wskazywał Luter, zaznaczając, że powinien on być wolny. Był jednak głęboko przekonany, że gwarantem tej

¹¹³ H. TÜCHLE, *Historia Kościoła*, t. 3, 1500-1715, Warszawa 1986, s. 76.

¹¹⁴ E. VACANDARD, „Calvin et le Calvinisme” w: *Dictionnaire Pratique des Connaissances Religieuses*, t. 1, Paris 1925, kol. 1037.

¹¹⁵ H.A. NIEMEYER, *Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Lipsiae 1840, s. 730.

¹¹⁶ W. KNOCH, dz. cyt., s. 152.

wolności jest cesarz¹¹⁷. Synod w Sens (zwany też Paryskim, 1528 r.) przyjął pierwszą próbę sformułowania odpowiedzi Magisterium w kwestii natchnienia w sytuacji rozwiniętej już myśli reformatorskiej¹¹⁸. Dlatego eksponuje się biblijną argumentację natchnieniem biblijnym (2 P 1,21; 2 Tm 3,16)¹¹⁹. Główny wysiłek tego kościelnego gremium skierowany jest jednak na obronę autorytetu Kościoła w kwestii określania kanonu i interpretowania Pisma. Kościół nie znalazł w tym krytycznym momencie dość miłości do Słowa Bożego, by skupić swą myśl na tym, co nazwano już dużo wcześniej „tajemnicą Słowa”

Trzeba było wielu wysiłków z wielu stron, zanim udało się zakończyć wysiłki mające na celu zwołanie Soboru, którego miejscem był cesarski Trydent, a inicjatorem papież Paweł III, który ogłosił bullę *Laetare Jerusalem* z 19 listopada 1544 r.¹²⁰. Tematy związane Pismem Świętym Sobór Trydencki poruszał pomiędzy III a IV Sesją, a więc od 8 lutego do 7 kwietnia 1546 r. Zwłaszcza dzień 23 lutego, kiedy przedstawione zostały uczestnikom Soboru teksty źródłowe (biblijne, patrystyczne i pochodzące z pism Innocentego III) ukazujące istnienie w Kościele prawomocnej tradycji¹²¹.

Prace soboru przebiegały na tym etapie w kontekście wystąpienia Lutra¹²². Skoro ten nie podważał natchnienia, a raczej podważał kanon, to i Sobór poszedł tym tropem. Dlatego w pierwszym dekrete przyjętym na sesji IV (8 kwietnia 1546 r) kładzie nacisk na ciągłość tradycji (*continua successione*). Przy okazji stwierdza jednak: „Prawda ta i nauka zawierają

¹¹⁷ „Winien każdy co najprzedniejszy jako wierny członek całego ciała pomóc do tego, by doszedł do skutku prawdziwy wolny sobór a tego nie potrafi nikt tak dobrze, jak świecki miecz”. M. LUTER, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego*, polski przekład za H. Tüchle, Historia Kościoła, t. 3, 1500-1715, Warszawa 1986, s. 114. Zakorzenie tej myśli politycznej w teologicznych poglądach Lutra na sobór dobrze pokazuje C. TECKLENBURG JOHNS, *Luthers Konzilsiedee in ihrer historischen Bedingtheit und ihren reformatorischen Neuansatz*, Berlin 1966, s. 43-55.

¹¹⁸ V. BUBLIC, „Paris, Parigi (Parisien)” w: *Dizionario dei Concili*, red. P. Palladini, t. 3, Roma 1965, s. 331-332.

¹¹⁹ EB 52.

¹²⁰ J. DYL, *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*, (a Teologia dla wszystkich 7) Tarnów 1997, s. 116-120; F. BÉCHEAU, *Historia soborów*, Kraków 1998, s. 187-188; K. SCHATZ, *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 168-170.

¹²¹ *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, t. 5, Actorum pars altera, red. Stefanus Ehses, Friburgi 1911, s. 14-18.

¹²² J. DYL, dz. cyt., s. 122.

się w księgach spisanych i tradycjach niespisanych, które – przyjęte przez apostołów z ust samego Chrystusa, bądź przez nich samych przekazane jakby z ręki do ręki - dzięki podpowiedzi Ducha Świętego (*Spiritu sancto dictante*) – dotarły aż do nas”¹²³. Stwierdzenie to jest nawiązaniem do głębokiej wiary Kościoła, jaka się utrwaliła w dokumentach Soborów średnio-wiecznych. Podobnym nawiązaniem był wykaz ksiąg kanonicznych¹²⁴. Na pierwszy plan wysuwa się więc w sformułowaniach Soboru potwierdzenie rozumienia natchnienia jako dyktatu Ducha Świętego. Było to konieczne, aby podkreślić obiektywny wymiar natchnienia, nieco marginalizowany (ale nie podważany) przez Lutra, za to tak ważny dla Kalwina. Warto jednak przemyśleć konsekwencje użycia tych samych wyrażeń na opisanie tak wpływu Bożego na powstanie ksiąg biblijnych, jak też na kształtowanie się tradycji kościelnej. Znamienne jest rozszerzenia roli Chrystusa na przekaz skierowany poprzez Apostołów do całego Kościoła, który nie został spisany w Piśmie Świętym. Jest to motyw blisko spokrewniony z luterzańskim rozumieniem Ewangelii jako żywym przekazem kościelnym.

Jednak na tym Ojcowie obradujący w Trydencie się nie zatrzymali. Podstawowe zupełnie znaczenie zaś miało stwierdzenie, że Pisma i Tradycję Kościół uważa za „ustnie przekazane przez Chrystusa lub podane przez Ducha Świętego (*vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas*) i w nieprzerwanym następstwie przechowywane w Kościele katolickim”¹²⁵. Ewangelię zapowiedzianą przez proroków w Pismach Świętych (czyli Starym Testamencie) Jezus „najpierw własnymi ustami ogłosił”, „a następnie przez swoich apostołów polecił głosić każdemu stworzeniu”¹²⁶. Tradycja głoszenia Ewangelii w Kościele została przez Ojców soboru opisana ostrożniej, niż uczynił to Luter, bowiem zawężona została do tradycji apostoelskiej¹²⁷. Jest to jednak zrozumiałe, jako reakcja na zbyt szeroki margines pozostawiony przez Lutra dla współczesnych nurtów życia Kościoła przy jednoczesnym marginalizowaniu elementu ciągłości historycznej w rozumieniu Tradycji.

¹²³ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 4, s. 210-211.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ M. VENARD, „Le Concile Latran V (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)” w: *Les Conciles Oecumeniques*, t. 1, L’histoire, Paris 1994, s. 316.

Sesja V (17 czerwca 1546) przyniosła zaś Dekret o nauczaniu i przepowiadaniu, a w nim stwierdzenie: „Skarb ksiąg niebiańskich (...) Duch Święty podarował ludziom z jak największą wolnością (*cum summa liberalitate*)”¹²⁸. Wyznanie wiary Soboru (13 listopada 1564 r.)¹²⁹ zwraca już uwagę tylko na interpretację Pisma Świętego, problem natchnienia uważając za rozstrzygnięty.

Najważniejszym z naszego punktu widzenia dokumentem soborowym pozostał więc Dekret pierwszy Sesji IV. Przy pobieżnej lekturze tego dokumentu soborowego uderza jednostronne ujęcie natchnienia jako dyktatu Bożego. Jest to zrozumiałe, skoro trzeba było podtrzymać, wobec reformacyjnej kontestacji, oficjalne stanowisko kościelne. To dosadne stanowisko nie zostało opatrzone żadnym komentarzem, a przez to było podatne na bardzo skrajne interpretacje. Trzeba jednak zauważyć niewątpliwe osiągnięcie Soboru, jakim było powiązanie Ewangelii pochodzącej bezpośrednio od Chrystusa, ale też ześrodkowującej wokół siebie całe Pismo Święte (bo Stary Testament był jej zapowiedzią, a nauczanie apostołskie – jej głoszeniem), ze wspólnotą kościelną: najpierw apostolską, a potem opartą na nieprzerwanej sukcesji. W ten sposób Kościół zachodni odzyskał swój najbardziej oryginalny dorobek w dziedzinie nauki o natchnieniu biblijnym: osadzenie go w charyzmacie otwartości na słowo Boże. Co więcej, myśl ta została ubogacona o kontekst kościelny¹³⁰, który wniosła teologia Lutra. To Kościół jest odbiorcą łaski natchnienia do czytania i interpretowania Pisma Świętego. Wyraża się to w przyjęciu „jednogłośnej zgody Ojców”¹³¹ za zasadę interpretacyjną Pisma Świętego. Z całą pewnością zarzut „dostosowywania Pisma Świętego do swoich opinii”¹³² miał antyluterańskie ostrze. Trzeba jednak dostrzec, że wpływ teologii św. Augustyna (eklezyjalna wizja lektury Pisma), Wincentego z Lerynu (koncepcja tradycji) były materialem wyjściowym dla tej reakcji na myśl Lutra. Sobór wykazał, że to, co wartościowe w stosunku do Pisma Świętego,

¹²⁸ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 4, s. 240-243.

¹²⁹ EB 73.

¹³⁰ B. SESBOÛÉ, „Od Soboru Trydenckiego do I Soboru Watykańskiego: nowa epoka w teologii. Od apologetyki do pojawienia się ‘żywego magisterium’” w: *Historia dogmatów*, t. 4, Słowo zbawienia, red. B. Sesboüé – Ch. Theobald, Kraków 2003, s. 128.

¹³¹ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 4, s. 212-213.

¹³² *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 4, s. 212-213.

jest głęboko zakorzenione w jego własnej, powstałej na Zachodzie, tradycji. Bliskość myśli teologicznej Lutera i Ojców soborowych należy widzieć też jako efekt charakteru sesji, na której przyjęto podstawowy dla kwestii natchnienia dokument. Miała ona „określić źródła i dokumenty,, z których by można wywieść zasady ugody między dysydentami a nauczaniem Kościoła”¹³³ Słusznie podkreśla się też troskę Ojców Soboru Trydenckiego, by „nie ograniczać dotychczasowej uniwersalności i relatywnej otwartości nauki katolickiej”¹³⁴.

Metoda „miejsc teologicznych”, zaproponowana przez Melchiora Cano (1509-1560) i opublikowana już po śmierci autora i po zakończeniu Soboru Trydenckiego (1563), stała się praktyczną realizacją postulatów dotyczących rozwoju teologii w czasach kontrreformacji. Jednak trzeba zaznaczyć, że jej konstrukcja zakłada gradację między Pismem Świętym a Tradycją. W rezultacie myśl najbardziej oryginalna, dotycząca równości i podobnej natury tych dwóch elementów, została bardzo osłabiona.

4. Wnioski

Po Soborze Trydenckim Magisterium zaprzestało zajmować się tematyką natchnienia aż do serii dokumentów papieskich sprowokowanych działalnością Towarzystw Biblijnych¹³⁵. Myśl tego soboru, opierając się na własnej tradycji łacińskiego chrześcijaństwa, okazała się ze swej strony trwałym dorobkiem kultury teologicznej, kształtującym samozrozumienie Kościoła katolickiego, dzięki któremu jest on zdolny do odradzania się w chwilach zewnętrznego zamętu i wewnętrznej słabości. Istotą wiary w natchnienie Pisma Świętego jest ufne przekonanie, że Bóg dał Kościołowi Pismo Święte jako narzędzie żywej i nieustannej komunikacji, sakrament swej obecności. Wtórna materializacja tej wiary, jaka nastąpiła w wiekach średnich, była jednym z czynników, które zrodziły kryzys reformacji. Materializacja ta przejawiała się w akcentowaniu Bożego autorstwa i prawdziwości tekstu biblijnego, jako wystarczających elementów świętości tekstu,

¹³³ „Trento”. *Dizionario dei Concili*, red. P. Palladini, t. 5, Roma 1966, s. 388.

¹³⁴ K. SCHATZ, *Sobory Powszechnie. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 177.

¹³⁵ Encykliki Piusa VIII *Traditi humilitati* z 24 maja 1829 (EB 74a); Grzegorza XVI *Inter precipuas* z 8 maja 1844 (EB 74b-1); Piusa IX *Qui pluribus* z 9 listopada 1846 (74m).

ze szkodą dla zrozumienia, jak ważna jest rola uświęcająca spełniana przez Boży dar Pisma. Podobna materializacja dogmatu o natchnieniu biblijnym nastąpiła w rezultacie rozbudowywania antymodernistycznej apologetyki. Historia wiary Kościoła pozwala nam mieć nadzieję, że element podmiotowy wiary w natchnienie (wiara w asystencję Ducha Świętego) zostanie doceniony w teologii natchnienia. Magisterium Kościoła zachęca do tego sugerując, iż inspiracja do spisania Pism Bożych oraz do ich interpretowania są domeną tego samego Ducha¹³⁶. Magisterium przypomina też, że w Kościele przez czytanie Pisma przemawia sam Chrystus¹³⁷, a wierni, dzięki zmysłowi wiary są i wsparciu Ducha Świętego mogą słyszeć słowo Boga¹³⁸.

L'ispirazione della Sacra Scrittura nei documenti del Concilio di Trento

La dottrina del Magistero della Chiesa sull'ispirazione della sacra Scrittura si è formata nell'arco dei secoli. Nella maggior parte dei studi si dà un maggior rilievo all'insegnamento dei due ultimi Concili. Sembra necessario di rivedere e rivalutare la teologia dei documenti del Concilio di Trento (1545-1563). Sembra in essa si sviluppa e prende una forma definitiva l'idea formatasi nella tarda antichità cristiana. Nei scritti di S. Gregorio Magno, probabilmente non senza influsso di S. Vincenzo di Lerin, si è formata l'idea della Chiesa come lettore ispirato. Il medioevo segna una fase di oggettivizzazione dell'ispirazione, simile al pensiero della chiesa orientale. Questo concetto dell'ispirazione di lettore viene invece ripreso e sviluppato nei documenti del Concilio di Trento prendendo la forma della dottrina sulla tradizione. Dal Concilio Vaticano II vediamo il ritorno di quest'idea propria del cristianesimo occidentale.

¹³⁶ DV 12.

¹³⁷ SC 7.

¹³⁸ *Commission Biblique Pontificale, L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Città del Vaticano 1993, s. 89.