

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
zatwardnicki@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7597-6604

Świętość Kościoła a świętość Pisma

The Holiness of the Church and the Holiness of Scripture

ABSTRAKT: W artykule wykorzystano sugestię Telforda Worka, który w swojej monografii *Living and Active* zaproponował zużytkowanie przymiotów Kościoła do teologicznej refleksji nad Pismem Świętym. Według ewangelikalnego teologa znaki szczególnie Kościoła mogą być traktowane również jako znaki szczególne Biblii. W artykule ograniczono się do przymiotu świętości Kościoła widzianej z perspektywy katolickiej. Ze współczesnych refleksji eklezjologicznych wyprowadzono konkluzje dotyczące świętości i natchnienia Pisma Świętego. Świętość Pisma wynika z nierozwalnego związku między Pismem a Chrystusem i Jego uniżeniem. Pismo jest również owocem zbawczego działania, ponieważ Kościół jako Oblubienica Chrystusa jest współautorem Biblii. Pismo jest święte, bo jego podmiotami są święty Bóg oraz święty Kościół. Należy jednak odróżnić świętość Pisma od świętości hagiografów oraz świętości w Piśmie. Świętość Pisma leży na poziomie ontologicznym, którego warstwa treściowa i literacka może być znakiem. Pismo, podobnie jak Kościół, niesie grzechy ludzi i nie pomimo tego, ale w tym jest święte. Pisma nie wolno jednak określać protestanckim wyrażeniem *simul iustus et peccator*. Dopiero w pamięci Kościoła jest możliwe pełniejsze uchwycenie świętości pism. Świętość Pisma jest zawsze większa od świętości w Kościele, a świętość w Piśmie nie musi być większa niż świętość w Kościele. Wraz ze wzrostem świętości wzrastają Pisma, z drugiej strony Pismo powoduje wzrost świętości (koło hermeneutyczne). Pismo jest jednym ze środków zbawienia, bo uwielbiony Chrystus posługuje się natchnionym słowem. Dar natchnienia polegał na głębszym utożsamieniu hagiografa z istotą Kościoła i w tym sensie był to dar proroczy, który pozwala rozpoznać świętość Kościoła i dzięki temu prowadzi do uświęcenia wspólnoty wierzących.

SŁOWA KLUCZOWE: znamiona Kościoła, przymioty Kościoła, znamiona Pisma Świętego, przymioty Pisma Świętego, świętość Kościoła, świętość Pisma Świętego, świętość a grzech w Kościele, *simul iustus et peccator*, teologia Pisma Świętego, natchnienie biblijne

ABSTRACT: This paper takes up a suggestion made by Telford Work, who in his monograph *Living and Active* proposed the use of the marks of the Church for theological reflection on Scripture. The evangelical theologian posits that the Church's distinctive marks can also be viewed as distinctive marks of the Bible. The article is limited to the Church's mark of holiness seen from a Catholic perspective. Contemporary ecclesiological reflections led to the conclusions about the holiness and inspiration of Scripture. The holiness of Scripture results from the inseparable connection between Scripture and Christ and His humility. Scripture is also the fruit of salvific action because the Church as the Bride of Christ is the co-author of the Bible. Scripture is holy because its subjects are holy God and the holy Church. The holiness of Scripture must, however, be distinguished from the holiness of the hagiographers and the holiness in Scripture. The holiness of Scripture lies at the ontological level, of which the content and literary layer can be a sign. Scripture, like the Church, bears the sins of men and remains holy not in spite, but because of it. Scripture must not be described with the Protestant expression *simul iustus et peccator*. Only in the memory of the Church is it possible to grasp more fully the holiness of Scripture. The holiness of Scripture is always greater than the holiness in the Church, while the holiness in Scripture need not be greater than the holiness in the Church. As holiness increases, Scripture increases; on the other hand, Scripture causes holiness to increase (the hermeneutic circle). Scripture is one of the means of salvation because the glorified Christ uses the inspired word. The gift of inspiration consisted in a deeper identification of the hagiographer with the essence of the Church and in this sense it was a prophetic gift which allows one to recognise the holiness of the Church and thus leads to the sanctification of the community of believers.

KEYWORDS: marks of the Church, attributes of the Church, marks of Scripture, attributes of Scripture, holiness of the Church, holiness of Scripture, holiness versus sin in the Church, *simul iustus et peccator*, theology of Scripture, biblical inspiration

Telford Work sugeruje w swojej znakomitej i dlatego wartej krytycznego dialogu monografii¹ wykorzystanie eklezjologii do namysłu nad teologią Pisma². Ze względu na pewne podobieństwo Pisma Świętego i Kościoła teologia Pisma może zdaniem autora *Living and Active* skorzystać z zastosowania eklezjalnych kategorii. Znaki szczególne Kościoła byłyby zarazem znakami szczególnymi Pisma³. Niniejszy artykuł jest próbą podjęcia propozycji ewangelikalnego

¹ Por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002.

² W literaturze angielskojęzycznej stosuje się termin *bibliology*, który jednak nie odpowiada polskiemu „bibliologia”. Chodzi o refleksję teologiczną nad Pismem jako takim (nie nad teologią obecną w Piśmie, lecz właśnie nad Pismem jako podstawą chrześcijańskiej teologii) – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 8 (wraz z przypisem nr 7), 9–10; C. Pinnock, *The Scripture Principle*, San Francisco 1984, s. 16, 86.

³ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 218, 260. Związek przymiotów Kościoła z przymiotami Biblii został podjęty w pracy: D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture:*

teologa, przy czym rozważania zostaną ograniczone do zbadania jednego tylko przymiotu Kościoła, i to z perspektywy teologii katolickiej. Celem zaś przyświecającym autorowi jest wyciągnięcie wniosków dotyczących natury natchnienia oraz prawdy biblijnej, które to kategorie, zdaniem Benedykta XVI, domagają się pogłębienia teologicznego⁴. Wymiar polemiki z Workiem jest w tekście drugorzędny. Struktura opracowania zostanie zbudowana następująco: współczesne refleksje eklezjologiczne dotyczące przymiotu świętości uzupełnione o spostrzeżenia autora zostaną uporządkowane w kolejne paragrafy. W każdym z nich znajdzie się prócz systematycznej prezentacji również spekulatywny namysł nad przymiotem świętości Pisma, jaki daje się uchwycić właśnie na mocy wzajemnego związku przymiotów Eklezji i Biblii.

Świętość ontologiczna, nie moralna

Kościół może być nazywany świętym Ludem Bożym złożonym ze „świętych” (por. Dz 9,13; 1 Kor 6,1; 16,1) ze względu na: obdarowanie Chrystusową miłością uświęcającą Kościół, złączenie Oblubienicy z Oblubieńcem oraz obdarzenie Kościoła Duchem Świętym – pisze o świętości jako darze Henryk Seweryniak⁵. Świętość Kościoła jest zatem związana z Trójcą działającą w ramach ekonomii zbawienia; Kościół jest Ludem Boga, Ciałem Syna i świątynią Ducha⁶. Kościół staje się święty dzięki sakramentowi chrztu oraz słowu Bożemu:

Rethinking the Nature of the Bible, Grand Rapids 2019. Dzieło to pozostawia wiele do życzenia, a w każdym razie temat nie został wyczerpany, zwłaszcza z punktu widzenia oczekiwania dogmatyka.

⁴ Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 19 (dalej: VD).

⁵ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 29. Por. również: A. Czaja, *Traktat o Kościele*, [w:] E. Adamiak, A. Czaja, *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, s. 460; G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, „Roczniki teologiczne” 63/9 (2016), s. 46; A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/2 (1984), s. 115–116; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009 (dalej: KKK), nr 823; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 39 (dalej: LG).

⁶ Por. J. Berr, *The Trinitarian Being of the Church*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 48/1 (2004), s. 71–78, 88. Por. również: D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture...*, dz. cyt. W rozdziale poświęconym świętości Pisma (s. 63–88), mocno znaczącym metodystyczną teologią autorów, znalazło się ujęcie, które można określić jako soteriologiczno-trynitarne. Obecność Ojca, rzeczywistniona w dziełach Syna, o których świadczą kanoniczne teksty, jest wykorzystywana przez Ducha Świętego w celu uświęcenia Kościoła, a tym samym przygotowania go do misji. Autorzy podkreślają mocno, że to święty Bóg uświęca Kościół i Biblię (pochodna albo relacyjna świętość), żeby mogły służyć celowi świętości.

Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany (Ef 5,25-27).

Również liturgia Kościoła może być określona jako święta⁷.

Wierzący są świętymi ze względu na to, że uświęcił ich Bóg i zamieszkuje w nich Duch Święty (por. 1 Kor 3,16-17). W określeniach Kościoła jako świętyni Ducha Świętego (por. 1 Kor 6,19) odzwierciedla się przekonanie o spełnieniu się obietnicy starotestamentalnej o zamieszkaniu Boga ze swoim ludem (por. 2 Kor 6,16-18 z odniesieniem do Kpł 26,11-12). Wspólnota chrześcijańska ma współuczestnictwo (*koinonia*) z Ojcem i Synem (por. 1 J 1,3). Wszystko to uprawnia do mówienia o świętości Kościoła oraz jego członków – uważa Walter Kasper⁸. Tak rozumiany Kościół jest Kościołem świętym (*Ecclesia sancta*) oraz Kościołem świętych (*Ecclesia sanctorum*)⁹.

W określeniu chrześcijan świętymi nie chodzi o przyznanie im doskonałej moralności¹⁰. Egzystencjano-moralna świętość stanowić może konsekwencję świętości ontologicznej, która jako taka stanowi wyłączny przymiot Boga (Świętego), w którego świętości Kościół może jedynie partycypować¹¹. Świętości nie uzyskuje Kościół od swoich wiernych; owszem, to właśnie podstawowa cecha ontologiczna świętości pochodzącej od Chrystusa i uprzedniej względem świętości wiernych może służyć ich wzrostowi duchowemu¹². Świętość Kościoła,

⁷ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 296.

⁸ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 295–297. Gillian Ahlgren uważa, że najlepsza dla wyrażenia świętości Kościoła jest koncepcja Kościoła jako *communio* – wspólnoty z Chrystusem i wiernymi przekraczającej czas i przestrzeń – por. G.T.W. Ahlgren, *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, W. Madges, M.J. Daley (eds.), New London 2006, s. 36–37.

⁹ Por. K. Góźdz, *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8/2 (2014), s. 31.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium*, nr 11; R. Ellsberg, *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, dz. cyt., s. 40.

¹¹ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 46.

¹² Por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, „Studia Gdańskie” 18/19 (2005/2006), s. 93–107. Por. G.L. Müller, *Prośba Kościoła o przebaczenie w Świętym Roku Pojednania*, tłum. J. Balter, „Communio” wyd. polskie 3 (2002), s. 42: wyznajemy świętość Kościoła „nie dlatego jednak, że możliwie wielu jego członków dzięki swym własnym wysiłkom rozjaśniło chrześcijańskie ideały w ciasnym, moralistycznym znaczeniu”. Za krytyką Kościoła „stoi sprowadzanie pojęcia świętości do doskonałości czysto moralnej”.

pisze Augustyn Jankowski, „jest ontyczna. Jej przyczyną jest nie sam wysiłek moralny w zachowaniu Prawa, lecz Chrystus, Bóg, Człowiek, Arcykapłan Nowego i Wiecznego Przymierza, a Dawcą jest działający w Kościele Chrystusa Duch Paraklet”¹³. Jak przypomniał Gerhard Ludwig Müller, „hermeneutyki dla pojęcia Kościoła dostarcza wyznanie wiary”¹⁴. Fakt, że przymiot świętości znalazł się w *credo* nicejsko-konstantynopolitańskim (DH 150) wskazuje, że chodzi tutaj przede wszystkim o ontyczny, a nie etyczny charakter świętości Kościoła, który jako taki jest przedmiotem wiary¹⁵. Dlatego słusznie proponuje Dziewulski wprowadzenie metodologicznego rozróżnienia różnych wymiarów związanych ze świętością Kościoła. Wyjaśnienie genezy i natury świętości Eklezji należy do kompetencji *scientia fidei*¹⁶.

Prawda o „świętości Kościoła” odnosi się zatem przede wszystkim do rzeczywistości teologicznej wraz z powiązaną z nią sferą egzystencjalno-historyczną. Świętość, traktowana jako wysoka jakość moralna i pochodna idealnego obrazu Kościoła, jest o tyle niewystarczająca, że nie liczy się z danymi antropologii teologicznej, potwierdzającej godność i wolność człowieka, ale też i jego realną skłonność do grzechu, będącą następstwem grzechu pierworodnego (KKK 311, 404). Ponadto taka świętość nie uwzględnia procesu moralnego dojrzewania i wzrostu ochrzczonego wraz z nieuchronnie towarzyszącymi mu porażkami i nawróceniami, z ich kulturowymi, społecznymi i historycznymi uwarunkowaniami. W ten sposób zapoznany zostaje tak indywidualny, jak i społeczny realizm egzystencjalnej sytuacji chrześcijanina na drodze ku (pełni) świętości¹⁷.

Zarówno apologetyczne wysiłki, jak i agresywne postawy wobec Kościoła powielają ten sam błąd – wiążą się z perspektywą „idealne – rzeczywiste”, zamiast uwzględniać inne ramy hermeneutyczne – „istotna świętość – grzeszność

¹³ A. Jankowski, *Biblijne pojęcie...*, dz. cyt., s. 115.

¹⁴ G.L. Müller, *Prośba Kościoła...*, dz. cyt., s. 39.

¹⁵ Należy jednak zwrócić uwagę na to, że czym innym wiara w Boga (łac. *credo in Deum*), a czym innym wiara w Kościół (*credo Ecclesiam*), a zatem i jego przymioty – por. KKK 750.

¹⁶ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 44–46. Por. również: A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 99–100: „Naturalnie nie można rozumieć świętości Kościoła inaczej niż tajemnicę, która swoje źródło posiada w Chrystusie. Świętość Kościoła w takim rozumieniu wymyka się empirycznej oczywistości i sytuuje się na innym poziomie. (...) Znajdując się na płaszczyźnie misterium i nie będąc zawsze dostrzegalną na płaszczyźnie doświadczenia, świętość Kościoła jest przede wszystkim daną objawienia, a nie wynikiem myślenia empirycznego, co nie oznacza oczywiście niemożliwości doświadczenia świętości Kościoła jako rzeczywistości weryfikowalnej przez fakty”.

¹⁷ G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 45–46.

członków Kościoła”¹⁸. Świętość Kościoła urzeczywistnia się w dziejach, a zatem odzwierciedla nawrócenie i *caritas* ochrzczonych na danym etapie; aż do Paruzji będzie zatem prawdziwą, ale jednak niedoskonałą świętością¹⁹. Zaprzeczanie temu byłoby w istocie uleganiem pelagianizmowi, jednej z dwóch pokus (obok gnostycyzmu) piętnowanych przez obecnego papieża. Franciszek zwraca uwagę na potrzebę rzeczywistego rozwoju w łasce, która działa historycznie i stopniowo²⁰.

* * *

Pismo jest święte, bo Bóg wypowiedział słowo do wybranego przez siebie ludu. Lud Boży pod natchnieniem Ducha zaświadczył o Bożym Objawieniu (w pojmowaniu natchnienia należy uwzględniać różnicę między działaniem Ducha w Starym Przymierzu a aktywnością Ducha w Kościele jako Jego świątyni w Nowym Przymierzu). Pismo jest święte na mocy nierozzerwalnego związku z Chrystusem jako żywym Słowem; jak nie ma zbawienia poza Chrystusem (łac. *extra Christum nulla salus*), tak nie może być zbawienia poza Pismem (*extra Scripturam nulla salus*), które odgrywało niezastąpioną rolę w życiu Jezusa z Nazaretu. Również urzeczywistnianie zbawienia w czasie Kościoła nie mogłoby być kontynuowane bez udziału Pisma Świętego, i odwrotnie, tylko w Kościele Pismo może być zbawcze (i w tym sensie: *extra Ecclesiam nulla salus*).

Pismo Święte należy widzieć, podobnie jak Kościół, w relacji do Boga Trójjedynego. To Ojciec posyła Syna i Ducha *propter nos homines et propter nostram salutem*. Chrystus obdarowuje swój Kościół miłością, której jednym z wyrazów jest Pismo Święte – zapowiadające Go w Starym Testamencie (por. J 5,39-40) oraz świadczące o Nim w Nowym Testamencie. Kościół jest święty, ponieważ są w nim pisma, które są świętymi. Czytanie i słuchanie ksiąg natchnionych w Duchu Świętym umożliwia spotkanie się z żywym Bogiem. Wejście w poznawczy kontakt z rzeczywistościami Boskiej ekonomii jest wejściem w niesioną przez te rzeczywistości tajemniczą obecność Boga²¹. Pismo Święte powstało w Ludzie Bożym zgromadzonym wokół słowa Bożego, i jako takie dalej gromadzi Lud Boży i uświęca go, jednocześnie przygotowując do „wgramadzenia” się w żywe Słowo, którym jest Chrystus. Liturgia słowa i liturgia eucharystyczna

¹⁸ Por. G.L. Müller, *Prośba Kościoła...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁹ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 48; LG 48; KKK 825.

²⁰ Por. Franciszek, Adhortacja *Gaudete et exsultate*, nr 50.

²¹ Por. W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God in Scripture: Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids 2019, s. 189.

pozostają ze sobą nierozzerwalnie związane (o czym świadczy już samo Pismo)²² i stanowią o świętości Kościoła. Słowa i czyny składające się na historię zbawienia i objawienia, a przede wszystkim kulminacja wydarzeń soteriologiczno-revelatywnych urzeczywistnia się dzięki Duchowi Świętemu w Eucharystii, w czasie której celebrowane jest „wydarzenia historyczno-metahistoryczne Jezusa Boga-Człowieka”²³. Świętość Kościoła jest owocem zastępczego wydania się Chrystusa, którego jednym z wymiarów – ze względu na jego znaczenie w życiu i misji Wcielonemu – jest również Pismo Święte.

Pismo jest święte jednakże i na mocy owocności Chrystusowej Paschy. Już na etapie Starego Przymierza Bóg „uprzystępnia” się (łac. *condescensio*, gr. *συγκαταβασις*) poprzez słowa, co należy widzieć w ramach uniżenia prowadzącego ku przyszłemu Wcieleniu i Krzyżowi²⁴; a nawet więcej: wybrany lud czerpie już uprzednio z przyszłych zasług Chrystusa, a autorzy natchnieni należą antycypacyjnie do Chrystusowego Ciała:

Jeśli jest prawdą, że owo mówienie Boga na ludzki sposób od samego początku jest skierowane ku Wcieleniu, to w ludzkich autorach trzeba widzieć nie tyle antycypację, co prefigurację postaci Chrystusa. Należą oni do przyszłego Ciała Chrystusa i tylko w ten sposób są Jego głosem²⁵

– pisał Joseph Ratzinger. Zbawcze działanie Chrystusa-Oblubieńca skutkuje tym, że Oblubienica może przemawiać wspólnym głosem z Panem – słowo Boże zostaje zapośredniczone przez Kościół, a Biblia powstająca z łona Kościoła (VD 19) jest dziełem Bosko-ludzkim, którego drugorzędny współautorem jest

²² Por. VD 55: „samo Pismo daje nam wskazówki, pozwalające dostrzec jego nierozzerwalny związek z Eucharystią. (...) Słowo i Eucharystia tak ściśle przynależą do siebie, że nie można zrozumieć pierwszego bez drugiego: słowo Boże staje się sakramentalnym ciałem w wydarzeniu eucharystycznym. Eucharystia otwiera nas na zrozumienie Pisma świętego, tak jak Pismo święte oświeca i wyjaśnia tajemnicę eucharystyczną. Faktycznie, jeśli nie uzna się, że Pan jest realnie obecny w Eucharystii, rozumienie Pisma pozostaje niepełne”.

²³ Por. B. Nadolski, *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego*, „Ethos” 25/3 (2012), s. 30.

²⁴ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 13 (dalej: DV); Jan Chryzostom, *In Gen.*, Hom. 17, 1 (PG 53, 134); J. Prothro, *The Christological Analogy and Theological Interpretation: Its Limits and Use*, „Journal of Theological Interpretation” 14/1 (2020), s. 113; A. Oliynyk, *Liturgiczno-sakralne źródła inspiracji dla homilii prawosławnej*, „Roczniki Teologiczne” 64/12 (2017), s. 121.

²⁵ J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 627 (*Opera omnia*, t. 9/1).

Kościół²⁶. Nie oznacza to jednak, że Oblubienica zostaje w ten sposób zrównana z Oblubieńcem – owszem, winna być Jemu posłuszna; jest to możliwe właśnie dlatego, że Pismo jest co prawda słowem Bożym wyrażonym w ludzkich słowach, ale prymat należy do słowa, a nie odpowiedzi człowieka; dlatego Pismo autorytatywnie panuje nad Kościołem, któremu z kolei ten służy (por. DV 10; VD 22). Pismo już jest święte, i dlatego może być również uświęcające.

W samym spisaniu pod natchnieniem słowie daje o sobie znać to splatanie się świętości słowa z ludzką odpowiedzią, którą znaczy nie tylko świętość, ale i grzech. Podobnie jak „teologiczna” świętość Kościoła, choć powiązana ze sferą egzystencjalno-historyczną Kościoła, nie utożsamia się z nią w pełni, tak również świętość Pisma musi zostać odróżniona od stopnia świętości Ludu Bożego oraz autorów natchnionych, których nieabsolutna świętość z kolei nie może nie znaczyć treści ksiąg biblijnych. Można by zaryzykować tezę, że jak „Kościół już na ziemi jest naznaczony prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością” (KKK 825; LG 48), tak również Pismo Święte jest prawdziwie święte jako słowo Boże (wymiar Boski), ale jednocześnie jest naznaczone niedoskonałą świętością (wymiar ludzki). Należy brać pod uwagę proces moralnego dojrzewania oraz kulturowe, społeczne i historyczne uwarunkowania, w jakich pisma święte powstawały²⁷. Ten proces wzrastania, który można w dużym stopniu utożsamiać z uświęcaniem, dokonywać się musi w pamięci Ludu Bożego, czego samo Pismo jest już wyrazem (kolejne reлектury jako proces przekraczania, oczyszczania i wzrostu, w którym działał dający natchnienie Duch²⁸). Ostatecznie dopiero w pamięci Kościoła jest możliwe adekwatniejsze – choć nigdy pełne – uchwycenie świętości pism. Natchnienia nie wolno oddzielać od działania Ducha Świętego w *memoria Ecclesiae*, którego spisana formą jest właśnie Pismo²⁹, i które jako takie żyje nie inaczej niż w kościelnej pamięci prowadzonej przez

²⁶ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 178–179 (*Opera omnia*, t. 7/1); J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 699 (*Opera omnia*, t. 7/2); J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...*, dz. cyt., s. 627.

²⁷ Por. VD 42, 109; T.J. White, *Światło Chrystusa. Wprowadzenie do katolicyzmu*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019, s. 34.

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 126 (*Opera omnia*, t. 6/1); J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 942 (*Opera omnia*, t. 9/2).

²⁹ Por. R. Sokolowski, *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition 11/1 (2013), s. 194. Można postrzegać w Kościele wspólnotę pamięci, która generuje chrześcijańską Tradycję – por. G. O'Collins, D. Braithwaite, *Tradition as Collective Memory: A Theological Task to Be Tackled*, „Theological Studies” 76/1 (2015), s. 35.

Parakleta (por. J 14,26; 16,13b-14) nazywanego w *Katechizmie* żywą pamięcią Kościoła (nr 1099).

Od drugiej strony: pomimo tego, że Bóg wypowiada swoje słowo przez ludzkich autorów, których świętość tylko w ograniczonym stopniu odpowiada świętości Boga, jest możliwy kontakt z rzeczywistością Świętego Boga właśnie poprzez biblijne teksty. Świętość w Biblii i świętość autorów Biblii jest znakiem świętości Boga, ale jest też czymś więcej: pisma są przede wszystkim świadectwem świętości samego Boga, i jako takie są świętym słowem Boga. Księgi natchnione są już wynikiem uświęcającego działania Bożego, ale przede wszystkim stanowią narzędzie, którym posługuje się Duch Święty, i stąd są darem dla Kościoła i mogą mu służyć w procesie przechodzenia od świętości jako daru do świętości zrealizowanej. Wymaga to jednak wznoszenia się ponad słowo ludzkie ku słowu Bożemu (od litery do ducha, od Biblii jako świadectwa Objawienia ku samemu Objawieniu Bożemu), ponieważ samo biblijne słowo niesie w sobie pewien „naddatek” sensu wynikający z dysproporcji między rzeczywistością Objawienia a świadczącym słowem; Ratzinger mówi w związku z tym o wewnętrznej samotranscendencji słowa historycznego³⁰.

Jednym z wielorakich przejawów obdarowania Kościoła Duchem Świętym jest właśnie aktywność Ducha Bożego związana z Pismem Świętym. Ten sam Duch, który oddziaływał na hagiografów, jest teraz na trwałe złączony ze spisаныmi pod Jego natchnieniem pismami. Kościół jest zatem ontologicznie święty właśnie na mocy tego, że Pismo żyje w Kościele i w Duchu Świętym. Tym samym Kościół może być uświęcany w swoich członkach dzięki Duchowi sprawiającemu, że „żywe (...) jest słowo Boże, skuteczne” (Hbr 4,12). Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza zbawcze oddziaływanie Pisma w jego związku z sakramentami. Nie przypadkiem Apostoł Paweł pisze, że Chrystus uświęcił Kościół, oczyściwszy go wodą, której towarzyszy słowo (por. Ef 5,26).

Przymiot świętości Kościoła znalazł się w credo nicejsko-konstantynopoli-tańskim w części poświęconej trzeciej Osobie Boskiej, która „z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę”. Ten sam Duch Święty, Pan i Ożywiciel, „który mówił przez Proroków”, sprawia również świętość Kościoła (DH 150).

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 37; J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/1), dz. cyt., s. 442; J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/2), dz. cyt., s. 717–718; S. Hahn, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 138–139. Należy w związku z tym przestrzegać przed „tekstualizmem” umieszczającym tekst, a nie przedstawione przez niego rzeczywistości, w centrum uwagi – por. F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI*, „Nova et Vetera” English Edition 13/1 (2015), s. 260.

Związek między Duchem Świętym stojącym za Pismem Świętym oraz świętością Kościoła nie jest przypadkowy i należy go dobrze interpretować: z jednej strony starotestamentalne prorocstwo (cały Stary Testament jako prorocstwo³¹) ustąpiło miejsca rzeczywistości nowotestamentalnej, czyli Kościołowi. Z drugiej strony przepowiadanie tego Kościoła, będące w istocie interpretacją Starego Testamentu, również zostaje spisane pod natchnieniem Ducha Świętego i tworzy Nowy Testament, a razem ze starotestamentalnymi pismami kanon chrześcijański. W tym sensie rzeczywistość Kościoła i Pisma Świętego łączą się nierozzerwalnie, zatem konsekwentnie należy powiedzieć, że uświęcająca Kościół aktywność Ducha Świętego skutecznia się w dużej mierze dzięki natchnionej literaturze, ale czytanej, słuchanej i interpretowanej zawsze w Kościele³².

„Mimo to” świętości

Krzysztof Góźdz rekapitulując poglądy Josepha Ratzingera w interesującej nas kwestii, wskazuje na odróżnienie grzeszności związanej z moralnością od świętości związanej przede wszystkim z łaską Bożą podarowaną Kościołowi pomimo niemoralności człowieka czy nawet właśnie z jej powodu (zbawczy cel)³³. Bawarski teolog istotę Kościoła wyprowadzał z różnicy między Nowym a Starym Testamentem. W związku z tym przypominał, że w Starym Przymierzu prócz instytucji kapłaństwa istniał jeszcze urząd proroków. W nich Bóg jak gdyby rezerwował sobie prawo wypowiedzania krytyki (por. Iz 58). Jej motywem była warunkowość przymierza obwarowanego wypełnianiem Prawa, a zatem związanego z ludzką moralnością. Ludzkość w związku z własną niewiernością Bogu znalazła się w tragicznym położeniu, a wtedy Bóg podjął decyzję rozstrzygającą na korzyść ludzkości, posyłając swojego Syna dla odkupienia świata. Nowe Przymierze w Chrystusie polega odąd jedynie na absolutnej wierności Boga, i jako takie nie jest więcej uwarunkowane moralnością drugiej strony przymierza³⁴. Kościół jako bezwarunkowo przyjęty przez Boga

³¹ Por. C. Jakubiec, *Prorok i hagiograf*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32/2–3 (1979), s. 67, 73.

³² Podstawowe kryterium hermeneutyki biblijnej: miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła – VD 29. Objawienie wydarzające się przez posłanie Syna i Ducha jest nierozdzielnie związane z Kościołem, dlatego działanie Trójjedynego Boga nie może być pojmowane poza partycypacją i pośrednictwem Kościoła – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 55–56.

³³ Por. K. Góźdz, *Kościół świętych...*, dz. cyt., s. 34.

³⁴ Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazu*, Katowice 2018, s. 173–175.

„opiera się na «mimo to» – «mimo to» łaski Bożej, która nie wiąże się już z żadnym warunkiem, lecz podjęła definitywną decyzję ocalenia człowieka”³⁵. Podsumowując wywód Ratzingera:

W odróżnieniu od Izraela Kościół jest przyjęty przez Boga absolutnie, czyli niezależnie od kondycji, w jakiej się znajdują sami wierzący. (...) Kościół jako rzeczywistość definitywna, za którą Pan poręczył swoją krwią, pozostaje święty właśnie ze względu na to, że już nic i nikt nie może usunąć owego „mimo to” łaski Bożej³⁶.

I właśnie ten i taki Kościół pozostaje święty. Chodzi zatem o specyficzny rodzaj świętości – pochodzącej z Paschy Chrystusa. Świętość Kościoła jest zatem tym samym co owocność wydania się Syna Bożego. „Geneza Eklezji jest wpisana w dynamikę odkupieńczego działania Trójjedynego Boga w historię grzechu i wolności człowieka”³⁷. Ponieważ ofiara Zbawiciela jest skuteczna, Kościół jest święty. „Określenie Kościoła jako świętego oznacza jego pochodzenie z ofiary Chrystusa”³⁸. Znamienna jest tutaj modlitwa praktykowana w liturgii rzymskiej: „nie zważaj na grzechy moje, lecz na wiarę Twojego Kościoła”. Joseph Ratzinger w związku z tym notował, że nie mówi się w tej modlitwie o świętości, lecz o wierze Kościoła³⁹. Również to potwierdza, że świętość Kościoła (przymiot przyjmowany przez wiarę) rodzi się z odkupienia oraz jego recepcji przez wiarę, a nie z możliwej do empirycznego stwierdzenia świętości moralnej. „Mimo to” łaski Bożej oznacza, że świętość istnieje w Kościele „mimo” grzechu, i właśnie ta świętość ma moc dać nowe życie w Chrystusie Jezusie i wyzwolić spod prawa grzechu, udzielając Ducha Świętego (por. Rz 8,1-4).

* * *

³⁵ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 445 (*Opera omnia*, t. 8/1). Nic już zatem nie może oddzielić człowieka od Boga (por. Rz 8,31-39), skoro nic nie mogło oddzielić Boga od siebie samego (Syn Boży, który stał się dla nas grzechem, został przyjęty w Zmartwychwstaniu przez Ojca) – por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, tłum. K. Stopa, Kraków 2014, nr 92.

³⁶ S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia...*, dz. cyt., s. 174–175.

³⁷ A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, „Communio” wyd. polskie 4 (2013), s. 104.

³⁸ G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 46.

³⁹ Por. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tłum. J. Kobiemia, Lublin 2014, s. 598 (*Opera omnia*, t. 10).

Skoro świętość Kościoła pochodzi z bezwarunkowego wydania się Chrystusa dla zbawienia, z tej perspektywy wolno również spojrzeć na świętość Pisma Świętego. Odwołujemy się tutaj do analogii pomiędzy wcieleniem odwiecznego Logosu (Słowo staje się ciałem) a „wcieleniem” słowa Bożego w ludzkie słowa (słowo staje się księgą) (por. DV 13; VD 18)⁴⁰. W istocie mamy tutaj do czynienia z jednym misterium Chrystusa (analogia, a nie paralela!), ponieważ Bóg posługuje się tak człowieczeństwem Syna zrodzonego z Maryi Dziewicy „za sprawą Ducha Świętego”, jak i „człowieczeństwem” Pisma, przez które mówi ten sam Duch. Nie mielibyśmy Chrystusa bez natchnionego Pisma – żeby to sobie uzmysłwić, wystarczy uwzględnić związek Wcielonego z Pismem. Słowo rozumie siebie w odniesieniu do słów pism, właściwie je interpretuje, wypowiada słowa, które stają się potem częścią Nowego Testamentu i bez których On sam i Jego dzieło pozostawałyby nie tylko niezrozumiane, ale wręcz nierozpoznane, a zatem bezskuteczne. Jeśli cała historia zbawienia dokonuje się przez wewnętrznie ze sobą powiązane *gesta et verba* (DV 2), to z kolei słowa i czyny jednoczą się ostatecznie w Osobie Zbawiciela, tym samym wypełniając Pismo. Wracając do analogii – trzeba powiedzieć, że Pan wydaje się wierzącym również przez to, że wypowiada słowo pomimo niewierności Ludu Bożego. Dar natchnienia będzie związany z retrospekcyjnym dostrzeżeniem wierności Boga w historii niewiernego narodu (Stary Testament), a ostatecznie z uchwyceniem właśnie istoty Nowego Przymierza („mimo to”).

Chrystus działa także przed Chrystusem, między innymi właśnie przez natchnione słowo. Ono jest z jednej strony wyrazem „mimo to” łaski Bożej, a w Starym Testamencie dodatkowo jawi się przygotowaniem zrozumienia potrzeby „mimo to” przez niewykonalny nakaz wypełnienia Prawa, i jako takie jest już właśnie owym „mimo to”. Jankowski streszczając Pawłowe rozumienie relacji między Prawem i Ewangelią, pisze:

⁴⁰ W literaturze teologicznej nie brakuje odwołań do tej analogii – zob. m.in.: D. Farkasfalvy, *A Theology of the Christian Bible: Revelation – Inspiration – Canon*, Washington 2018, s. 63–86; T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt.; P. Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, J. Szłaga (red.), Poznań 2008, s. 40; S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2021, s. 219–225; M.E. Healy, *Behind, in Front of... or through the Text? The Christological Analogy and the Lost World of Biblical Truth*, [w:] *“Behind” the Text. History and Biblical Interpretation*, C. Bartholomew, C.S. Evans, M. Healy, M. Rae (eds.), Grand Rapids 2003, s. 191–192; N.M. de S. Cameron, *Incarnation and Inscripturation. The Christological Analogy in the Light of Recent Discussion*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology” 3 (1985), s. 35–46; J. Prothro, *The Christological Analogy...*, dz. cyt. (autor poddaje analogię krytyce).

wbrew więc pozornej wrogości wobec Prawa Apostoł konsekwentnie przeprowadził dowód „według Pisma”, że Prawo jako Boży środek pedagogiczny, wprawdzie konieczny, ale zarazem tylko względny, kończy się dlatego ze śmiercią krzyżową Chrystusa, że w Nim jako swoim „kresie” ostatecznie się „wypełnia”⁴¹.

To, co od naszej strony jest Bożą decyzją rozstrzygającą w sposób pozytywny o losie ludzkości, od strony Bożej jest realizowaniem odwiecznego zamiaru. Hagiografowie Starego Testamentu zaświadczyli o niemożliwości wypełnienia warunków Starego Przymierza oraz zapowiedzieli proroczo potrzebę stworzenia „nowego serca” (por. Ez 36,26) oraz złożenia zastępczej ofiary (por. Iz 52,13-53,12⁴²) nie tylko przez poszczególne swoje wypowiedzi, lecz w pismach starotestamentalnych jako całości.

Jednak Pismo jest czymś więcej niż samym „mimo to”; jest także odpowiedzią człowieka na słowo Boże, zawsze niedoskonałą, jeśli sytuacja miała rzeczywiście okazać się na tyle tragiczna, że bez Krzyża zbawienie nie było możliwe. Zatem staje się zrozumiałe, że całe Pismo musi mówić o Chrystusie – nawet jeśli czyni to również na sposób taki, który przez nieodkupionych jeszcze ludzi jest nie do uchwycenia, albo przez to, że same wypowiedzi Pisma – jako słowa ludzkiego, a zatem wypowiedzianego nie przez świętych, lecz uświęcanych ludzi – wołają o „mimo to” łaski Bożej. Potrzeba zbawienia okazuje się – paradoksalnie – ponadto w tym, że na etapie Starego Przymierza ludzono się, że Mesjasz zwycięży inaczej niż przez krzyż. Nic dziwnego, że uczniowie potrzebowali oświecenia umysłów (por. Łk 24,45) dla rozpoznania, że wszystkie Pisma (w. 27), Prawo, prorocy i Psalmi (w. 44) mówią o Passze Chrystusa (w. 46). Natchnienie Starego Testamentu, podobnie jak Prawo, posiada „tylko cień przyszłych dóbr, a nie sam obraz rzeczy” (por. Hbr 10,1) nowotestamentalnego natchnienia. Jako takie natchnienie Nowego Testamentu jest owocem „mimo to” łaski Bożej darowanej w Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym posyłającym swojego Ducha, który umożliwia właściwą interpretację świętych pism⁴³.

⁴¹ A. Jankowski, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40/2 (1987), s. 117.

⁴² Tzw. czwarta pieśń o Słudze Jahwe była jednym z kluczowych dla pierwotnego Kościoła tekstów Starego Testamentu, który czytano w świetle kulminacyjnego w przekonaniu chrześcijan wydarzenia Chrystusa i Zesłania Ducha Świętego. Być może sam Jezus odwoływał się do pieśni o Słudze Jahwe w samorozumieniu swojej misji – por. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocij, Kraków 2009, s. 133–136; G. O’Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 74–75.

⁴³ W Kościele pierwotnym „Pismem” były księgi Starego Testamentu, z kolei dzisiejszy Nowy Testament był chrystologiczną interpretacją Starego – por. VD 39.

To zaś oznacza, że natchnienie Starego Testamentu musiało polegać na darze takiego wypowiedzenia Bożego słowa, żeby w efekcie Paschy i Zesłania Ducha możliwe było odczytanie Pisma prowadzące ku Chrystusowi. Charyzmat natchnienia sam w sobie nie musiał wcale powodować ani doskonałej świętości hagiografa, ani nawet doskonałego wyrażenia słowa Bożego – owszem, Duch Święty uwzględniał konkretny stan ducha autora natchnionego (nawet jeśli w jakimś stopniu uświęconego, to nie „pełnego łaski” jak NMP). Uświęcająca rola Pisma nie może zatem polegać jedynie na wyizolowanym wpływie natchnionego słowa na odbiorcę, ale raczej winna być widziana w całokształcie zbawienia, jakiego człowiek dostępuje w Kościele. Zatem Pismo nie może nie prowadzić ku sakramentom, w których owoce odkupienia stają się dostępne wierzącym, a ich skuteczność otwiera na właściwe rozumienie pism.

Odkupione pojęcie świętości

Międzynarodowa Komisja Teologiczna sugeruje teologiczne rozwiązanie godzące świętość Kościoła wyznawaną w *Credo* (LG 39 mówi wręcz o „nieskazitelnej świętości”) z istnieniem grzechu. Takie określenia stosowane względem Kościoła jak *casta meretrix* („czysta nierządnicą”) ⁴⁴ czy też Oblubienica czarna, lecz piękna (por. PnP 1,5) ⁴⁵ można rozpatrywać w odwołaniu do analogii między Słowem Wcielonym a Kościołem. Należy widzieć w ramach jednego misterium zarówno świętość Kościoła jako owoc działania Ojca przez ofiarę Syna i dar Ducha Świętego, jak i grzeszność wynikającą z tego, że Kościół „przyjmuje na siebie grzech tych, których zrodził w chrzcie, analogicznie do tego, jak Chrystus przyjął grzech świata” ⁴⁶. Bóg bowiem „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21;

⁴⁴ Por. H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, seria: *Mysł Teologiczna* 58, Kraków 2007, s. 91. Walter Kasper poddaje w wątpliwość opinię, zgodnie z którą Ojcowie Kościoła mieliby posługiwać się tym terminem; na pewno nie wolno go odczytywać w znaczeniu *simul iusta et peccatrix* – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 306, przyp. 109, oraz s. 308. Por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 106.

⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...* (*Opera omnia*, t. 8/1), dz. cyt., s. 420; J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 240. Napiórkowski używa jeszcze dosadniejszego języka na określenie „nierządniczy” – por. A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda...*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2000 (dalej: KWP), nr 3 (wstęp). Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 309–310; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 105.

por. Rz 8,3; Ga 3,13; 1 P 2,24). Kościół pozostaje święty w swojej istocie, jeśli ma uświęcać swoje członki⁴⁷, jest jednak grzeszny, jako że bierze na siebie grzechy swoich członków.

Należałoby w związku z tym mówić o nowym rozumieniu świętości – Chrystusowe odkupienie obejmowałoby swoim zasięgiem również pojmowanie tego, czym jest odkupienie, a także czym jest świętość (zwłaszcza w jej nierozzerwalnym związku z działaniem odkupieńczym). Ratzinger zwracał uwagę, że jak świętość Chrystusa nie jest wykluczeniem, lecz otwartością, tak

Kościół stanowi wyraz i przejaw owej miłości Boga, która w Chrystusie z grzesznikami zasiadała do stołu i do tego stopnia z nimi się zespałała, że Paweł mógł nawet powiedzieć: stał się dla nas grzechem przez to, że wziął na siebie cały grzech, stał się jego uczestnikiem i w ten sposób objawił, czym jest miłość. (...) Wtedy w tej nieświętej świętości Kościoła (...) objawiłaby się nam ta specyficznie nowa, autentyczna świętość miłości Boga, która nie trzyma się z daleka od tego, co nietykalne, lecz miesza się z brudem świata, ażeby go przez to oczyścić. Wyraziłaby się w tym taka świętość, która w przeciwstawieniu do starożytnych pojęć czystości jest ze swej istoty miłością, a więc poręczeniem za drugiego, zastępowaniem go, niesieniem drugiego i w ten sposób odkupieniem⁴⁸.

Zgodnie z optyką Biblii słowo „święty” (hebr. *kadosz*, gr. *agios*, łac. *sanctus*) oznacza to, co wydzielone, wyłączone czy odseparowane, tak jak Bóg jako święty jest kimś absolutnie różnym od świata (transcendencja Boga). „Święty Izraela” (por. Iz 12,6) jest jednak zarazem miłosiernym, którego wnętrzości rozpalają się, a serce wzdyga na myśl, że miałby porzucić wybrany lud (por. Oz 11,8-9). Święty

⁴⁷ Por. Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, nr 19, tłum. J. Królikowski, Kraków 2012: Kościół jest święty, „ponieważ nie posiada innego życia niż życie łaski”, dzięki której dzięży „władzę leczenia swoich synów krwią Chrystusa i darem Ducha Świętego”. Kasper mówi o wynikającej z nierozzerwalnego związku Kościoła z Chrystusem „świętości strukturalnej” Kościoła, w którym znajdują się środki zbawcze – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 298–299. Por. również: A. de Poulpiquet, *Tylko Kościół. Apologetyka*, tłum. J. Zoppa, Sandomierz 2015, s. 370.

⁴⁸ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...* (*Opera omnia*, 8/1), dz. cyt., s. 315. Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazu*, dz. cyt., s. 156. Jednym ze słów kluczowych teologii Ratzingera jest „*Stellvertretung*”, zastępcza reprezentatywność. Istotą bycia i misji Kościoła jest „bycie dla” (proegzystencja). Kościół złączony z Chrystusem jako „niewielka garstka” staje się sakramentem zbawienia dla „wielu” – por. Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, seria: *Bobolanum* 11, Warszawa 2018, s. 183; C. Ruddy, „*For the Many*”: *The Vicarius-Representative Heart of Joseph Ratzinger's Theology*, „*Theological Studies*” 75/3 (2014), s. 564–584 (zwłaszcza s. 574–579).

Bóg okazuje się zatem całkowicie Inny także w swoim miłosierdziu. Wyzwała z grzechu i pozwala uczestniczyć w swojej świętości (por. Hbr 12,10)⁴⁹. Święty Jahwe „przybliży” się do wybranego przez siebie ludu, w którego losy się włącza i w którego historii działa, tak że świętość oznacza nie tylko transcendencję, ale również immanencję Boga, który jawi się Emmanuelem – „Bogiem z nami” (por. Iz 6,14). Najdoskonalszy przejaw to zbliżenie Boga do człowieka przyjmuje oczywiście we Wcielonym (por. Mt 1,23)⁵⁰. „Jak w Starym Testamencie świętość Boga wyrażała się w Jego transcendencji i immanencji, tak w Nowym Testamencie podkreślona jest szczególnie immanencja” – pisze Roman Krawczyk⁵¹. Związek świętości Boga z miłością podsumowuje Jankowski:

Świętość w Piśmie św. jest przede wszystkim cechą samego Boga, wyrazem Jego niewystawionej transcendencji, a następnie doskonałości moralnej. Jej przejawem jest zbawcza ekonomia podyktowana miłością. Określenie „Święty Izraela” jest synonimem Boga, który zbawia⁵².

Analogicznie Kościół jest święty, bo przekazuje zbawienie grzesznikom; jest grzeszny „nie jako podmiot grzechu, ale o ile z macierzyńską solidarnością bierze na siebie ciężar win swoich synów, by współdziałać w ich przezwyciężeniu na drodze pokuty i nowości życia”⁵³. Właśnie dlatego, że Kościół gromadzi grzeszników objętych Chrystusowym zbawieniem, jego znamię jest nie grzeszność, lecz świętość⁵⁴; jest to *Ecclesia peccatorum* – Kościół grzeszników, ale nie *Ecclesia peccatrix* – Kościół grzeszny⁵⁵. Kościół, który żyje na mocy misteryjnego złączenia z Chrystusem, nie zapomina o grzeszności swoich członków, którzy potrzebują miłosierdzia Bożego. Nie „pomimo” ich słabości, ale właśnie jako grzeszni i potrzebujący lekarza chorzy są oni członkami Kościoła⁵⁶.

⁴⁹ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 293–294.

⁵⁰ Por. R. Krawczyk, *Biblijna koncepcja świętości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 67/4 (2014), s. 349–350, 361.

⁵¹ Por. R. Krawczyk, *Biblijna koncepcja...*, dz. cyt., s. 353.

⁵² Por. A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, dz. cyt., s. 118.

⁵³ KWP 3.4.

⁵⁴ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 31; KKK 827.

⁵⁵ Por. K. Gózdź, *Kościół świętych...*, dz. cyt., s. 31. Autor jednak przyznaje, że Kościół jest nieraz nazywany *Ecclesia peccatrix*. Również Ratzinger pisał o Kościele świętym i grzesznym – por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...* (*Opera omnia*, t. 8/1), dz. cyt., s. 421.

⁵⁶ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 56–57. Por. również: W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 304: Kościół nigdy nie był Kościołem jedynie świętych, „nosił w swym łonie zawsze także grzeszników. Gdyby tak nie było, nie należelibyśmy do niego”.

Kościół jest Kościołem Świętym i dlatego nie może inaczej niż tylko w zastępstwie innych nieść i znosić ciężar grzechu swych członków i świata, aby ich zbawić i uświęcić. (...) Paradoks istoty Kościoła polega na tym, że właśnie jego świętość ukazuje go jako grzesznika i tym samym sprawia, że można go atakować i ranić. Wyrażając to bardziej dosadnie, możemy stwierdzić, że Kościół jest święty nie mimo tego, lecz przez to, że grzesznicy należą do niego, a on niesie ich grzechy, aby ich zbawić i uświęcić⁵⁷.

Można się tutaj odwołać do idei „Kościola Matki” przyjmującej z wiarą słowo Boże i zdolnej rodzić do nowego życia synów z Boga zrodzonych. *Mater Ecclesia* ma moc zrodzić świętych ze swoich grzesznych synów, bo to, co otrzymała od Chrystusa, przekazuje dalej w słowie i sakramencie⁵⁸. Henri de Lubac macierzyńską rolę łączy z Kościołem widzialnym ze względu na to, że ten jest jednocześnie niebiańskim Jeruzalem – matką wierzących⁵⁹. Ta płodna Małżonka Oblubienica rodzi jednak w bólach, skoro w jej łonie znajdują się grzesznicy. Jak Niewiasta z Apokalipsy, również Kościół „woła cierpiąc bóle i męki rodzenia” (Ap 12,2). Jako Matka bolesna kontynuuje swoją miłość do grzeszników, tak że bierze na siebie ciężar spowodowany ich winami⁶⁰.

* * *

Paradoksowi istoty Kościoła, którego świętość sprawia, że niesie on grzechy swoich członków i jako taki jest postrzegany jako Kościół grzeszny, odpowiada paradoksalność Pisma Świętego. Również ono właśnie przez to, że jest świętym słowem Bożym skierowanym do grzeszników i pisany przez ludzi niedoskonale świętych, a zatem dostosowującym się do ich poziomu, narażone jest na krytykę. Natchnione pisma są elementem Chrystusowego stawania się „przekleństwem” prowadzącego do odkupienia. „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem” (Ga 3,13). Te same pisma, przez które Chrystus został uczyniony grzechem, stają się sprawiedliwością Bożą i współsprawiają przemianę starego w nowe stworzenie: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło,

⁵⁷ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 310. Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 32.

⁵⁸ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 350.

⁵⁹ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 47.

⁶⁰ KWP 3.4; LG 8, 15, 64; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 43.

a oto stało się nowe. (...) On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abymy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,17,21). Zasłona spoczywająca na sercach opada, gdy ktoś zwraca się do Pana – poza Nim i Jego interpretacją Pisma pozostaje litera, która zabija (por. 2 Kor 3,6.16).

Jak Wcielone Słowo nie zostało przyjęte przez swoich (por. J 1,11), a wypowiedziane przez Chrystusa słowa zostały uznane za grzeszne czy wręcz bluźniercze, podobnie również nie przyjmuje się słowa Bożego głoszonego i spisane; więcej nawet: samo Pismo jest już niepełnym przyjęciem, a nieraz nawet słowem Bożym pośrednio, w odrzuceniu tego słowa przez adresata. By sobie to uświadomić, wystarczy porównać wypowiedzi Mojżesza i Jezusa – Drugiego Mojżesza w temacie nierozzerwalności małżeństwa. Obie wykluczające się interpretacje znalazły się w Piśmie Świętym, a jedna z nich, ta odbiegająca od pierwotnej woli Bożej, wynikała z zatwardziałości serc: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony; lecz od początku tak nie było” (Mt 19,8). Święte Pismo, żeby mogło być świętym, wymaga interpretacji zgodnej ze świętością Boga, ta zaś nie jest możliwa bez uświęcenia interpretatora słowa – bez powrotu do „początku” przed upadkiem. Bóg również w Piśmie – według metafory Ratzingera – szuka grzeszników i zasiada przy ich stole, mieszając się z nimi⁶¹ (lepiej byłoby powiedzieć, że jednocząc się „bez zmieszania i bez rozdzielania”) w tym celu, żeby ostatecznie także przez to Pismo poprowadzić ich ku świętości.

Bez ogródek pisał Ratzinger, że

Abraham, Izaak, Jakub i Mojżesz ze swoimi kruczkami, chytrnością, temperamentem i skłonnością do przemocy, naprawdę mogą wydawać się przeciętni i marni

⁶¹ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7/2), dz. cyt., s. 869–870. Por. również: J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...* (*Opera omnia*, t. 8/1), dz. cyt., s. 456: „Ciągłe na nowo pojawiały się tendencje tworzenia Kościoła całkowicie czystych, Kościoła, w którym by w ogóle nie było grzeszników. Tym zupełnie zrozumiałym programom przeczyła pamięć o tym, że Pan przyszedł po to, żeby szukać grzeszników i że zasiadał przy ich stole. Kościół wiedział, że ta biesiadna wspólnota Chrystusa z grzesznikami trwa w nim nadal i że to właśnie stanowi nadzieję dla nas wszystkich. Kościół Jezusa Chrystusa nie może się odłączyć od grzeszników; musi przyjmować fakt, że w jego sieci znajdują się rozmaite ryby i że na jego roli w pszenicy rosną także chwasty”. Hans Urs von Balthasar pisał, że „czysty i przemądrzały Kościół, który uderza w stary, zakurzony, nie jest Kościołem, tylko sektą montanistyczno-donatystyczno-pelagiańską, w której nie warto pozostawać, bo ona nie ma nic wspólnego z Kościołem Jezusa Chrystusa” – *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, Poznań 2013, s. 212. Por. również: J. Salij, *Dar Kościoła*, Poznań 2007, s. 167.

w porównaniu z Buddą, Konfucjuszem czy Lao tse, a nawet tak wybitni prorocy jak Ozeasz, Jeremiasz czy Ezechiel wcale nie wypadają lepiej w tej paraleli⁶².

Bawarski teolog dostrzegał w historii religii dwie drogi: mistyki oraz wiary (ew. mistyki oraz Objawienia). Bóg Biblii nie jest postrzegany oczami wielkich mistyków, którzy o własnych siłach próbowali przebić się do tego, co Boskie. Owszem, jest to Bóg szukający człowieka w jego świecie i działający w jego historii, dlatego człowiek przyjmuje Boże objawienie, słuchając głosu Bożego i odpowiadając na nie. Z tego wynika historyczny charakter wiary (w przeciwieństwie do ahistorycznej natury drogi mistycznej), bo stosunek między Bogiem a człowiekiem realizuje się w historii⁶³. I jako taki właśnie znajduje odzwierciedlenie w księgach biblijnych, których autorzy, pomimo otrzymanego daru natchnienia, tkwili na danym etapie historii zbawienia. Charzmat natchnienia pozwala uchwycić to splatanie się nieświętości ze świętością (Stary Testament) oraz rozplątać świętość słowa Bożego (Nowy Testament).

Matka Kościołów w przywracaniu zdrowia swoim słabym członkom aplikuje im sakramenty, w tym „lekarstwo nieśmiertelności”⁶⁴, oraz słowo Boże – czyli to wszystko, co sama otrzymała od Wcielonego. Natchnione świadectwo słowa Bożego może zarówno napominać, jak i pocieszać, również przez to, że Pismo ukazuje potrzebę zbawienia. Konsekwentnie należałoby rozróżnić natchnienie na etapie Starego Testamentu od nowotestamentalnego natchnienia. Ryzykując nadmierne uproszczenie, można by powiedzieć, że świętość ksiąg pisanych za czasów Starego Przymierza będzie zagłuszona ludzkim grzechem, a słowo Boże będzie słyszane przede wszystkim w działaniu Boga „pomimo to”, z kolei świętość Nowego Przymierza będzie owocem zbawienia oraz jego świadectwem. Tylko w ten sposób Jezus ukrzyżowany może być sercem „świętych pism” („czyż Mesjasz...” – por. Łk 24,26). Dopiero Chrystusowa Pascha i związana z tym „rewolucja hermeneutyczna” pozwalają pełniej przemawiać słowu Bożemu. Autorzy Nowego Testamentu jako członkowie Kościoła będącego uczestnikiem Chrystusowej interpretacji pism oraz hermeneutą wydarzenia Chrystusa znajdują się oczywiście w innej sytuacji od autorów Starego Testamentu. Jednak i na tym etapie historii zbawienia świętość Biblii, choć prawdziwa, nie może być doskonała ze względu na ludzkie autorstwo oraz realizowanie się przymierza w historii.

⁶² J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 34.

⁶³ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 27–35; Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 235–236.

⁶⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 18.

Wszystko to prowadzi do wniosku, że świętość Pisma należy widzieć przede wszystkim w kategoriach soteriologicznych. Bóg posługuje się w Kościele i przez Kościół natchnioną literaturą w ramach całokształtu działań zbawczych. Razem z „odkupionym” pojęciem świętości jako gotowej aż do krzyżowego utożsamienia się z grzesznikami, w innym świetle ukazuje się również soborowa wypowiedź o księgach Pisma, które „w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia” (DV 11). Nie może tutaj chodzić ani o ograniczenie objawienia do prawd zbawienia, ani nawet o to, że poszczególne stwierdzenia same w sobie są bezbłędnie prawdziwe, lecz że Pismo jako całość, i to interpretowana życiem kościelnym, uczy prawdy prowadzącej do zbawienia⁶⁵. Prawda i świętość Boga odślaniają się jednak nie inaczej niż na sposób kenotyczny: „Tak więc w Piśmie świętym objawia się, bez żadnego jednak uszczerbku dla prawdy i świętości Boga, przedziwne «znížanie się» wiecznej Mądrości” (DV 13). Pismo jest święte nie dlatego, że każde zdanie samo w sobie miałyby być święte, wypowiedziane w sposób niezapśredniczony przez świętego, ale że ukazuje Świętego i pozwala Mu działać przez słowo i w nim się wypowiedzieć.

Nie dla *simul iustus et peccator*

Grzech wierzących sprawia, że można mówić nie tylko o grzechu, ale i o „strukturach grzechu” w Kościele, jednak nie o „grzesznych strukturach” czy grzesznym Kościele – uważa Kasper⁶⁶. Gdyby Kościół był rzeczywistością jedynie socjologiczną, wtedy – choć jedynie *per analogiam* – uzasadnione byłoby twierdzenie o grzeszności Kościoła. Ale ze względu na to, że jest Ciałem Chrystusa i świętynią Ducha, a także ze względu na jedność Kościoła ziemskiego z niebieskim (do którego należy Maryja jako *Immaculata*), nie jest usprawiedliwione określenie

⁶⁵ Pismo jest pełnym napięciem świadectwem relacji Boga i ludzi, dlatego nie wolno w sposób mechaniczny stosować kryterium bezbłędności, uznając każde pojedyncze zdanie za prawdziwe samo w sobie – por. J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 139. Dlatego kwestię bezbłędności należy odnosić do kryterium zamiaru całej Biblii interpretowanej w Kościele, a zatem wiązać ją z kwestią hermeneutyki – por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, Washington 2018, s. 107–108.

⁶⁶ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 307. Por. również: Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et poenitentia*, nr 16; Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 34; Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 36. Również Gerhard Müller uważa, że Kościół nie może grzeszyć, mogą to czynić jedynie jego córki i synowie – por. G.L. Müller, *Prośba Kościoła...*, dz. cyt., s. 38.

Kościół grzesznym. Uznanie świętego Kościoła za grzeszny równałoby się przyjęciu, że podmiotem grzesznego postępowania jest bezgrzeszny Chrystus jako Głowa Kościoła oraz Duch Święty jako dusza Kościoła⁶⁷.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśliła współistnienie świętości i grzechu w Kościele, jednak opowiedziała się przeciw wprowadzaniu wszelkich rodzajów paralelizmu (symetrii czy relacji dialektycznej) między nimi, gdyż świętość będąca owocem łaski jest silniejsza od grzechu. W Kościele jako Oblubienicy uświęconej przez Oblubieńca i związanej z Nim w jedno Ciało już istnieje prawdziwa, choć jeszcze niedoskonała świętość. Pełnia świętości należy do czasu eschatologicznego⁶⁸. Grzegorz Dziewulski, streszczając poglądy Karla Rahnera, pisze o „dialektycznej jednoczesności”: świętości i grzechu w Kościele czy też dzieł Boga i czynów człowieka (z jednej strony nieodwołalne Nowe Przymierze, z drugiej zaś ludzka niewierność). Nie można jednak mówić o równorzędnym związku jednego i drugiego z istotą Kościoła ani widzieć w nich dwóch heterogenicznych, lecz symetrycznych wartości. Raczej ich wzajemne odniesienie postrzegać trzeba jako antynomiczne, antytetyczne (światło, życie i prawda po jednej stronie, a po drugiej ciemność, śmierć i kłamstwo)⁶⁹. Ostatecznie jedno i drugie, świętość i grzech, znajdują się na innym poziomie, i dlatego pozostają do siebie w stosunku nie tyle chwastu i pszenicy (Mt 13,24-30), ile raczej zaczynu i ciasta (por. Łk 13,20-21). Z tej przyczyny autorzy *Katechizmu* piszą o Kościele, że „choć obejmuje grzeszników, jest «nieskalany, choć złożony z grzeszników»” (nr 867). Sformułowanie to pozostaje zresztą w zgodzie ze świadectwem Nowego Testamentu, w którym mówi się tylko o świętym, a nigdy o grzesznym Kościele⁷⁰.

⁶⁷ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 307-309; G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 55-56; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 103, 104.

⁶⁸ Por. KWP 3,3; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1984), nr 10.1; LG 39, 48. Swoją doskonałość osiągnął już Kościół jedynie w osobie Najświętszej Maryi Panny, dlatego jest Ona obrazem tego Kościoła, który dopiero osiągnie swoją pełnię – por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienie z eklezjologii*, dz. cyt., nr 10.4; LG 65, 68.

⁶⁹ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 56. Rahner wyrażał liczne zastrzeżenia względem formuły *simul iustus et peccator* – por. W. Medwid, *Przekroczyć próg jednoczesnej sprawiedliwości i grzeszności wierzącego*, „Polonia Sacra” 19/4 (2015), s. 121-122. Jednak jezuita uznawał tęzę o grzeszności Kościoła – por. A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda...*, dz. cyt., s. 113. Autor artykułu przychylił się do poglądu, że ze względu na grzechy ludzi oraz struktury grzechu wolno (trzeba?) mówić o grzesznym Kościele – por. A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda...*, dz. cyt., s. 112-113, 114.

⁷⁰ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7/2), dz. cyt., s. 862; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 98.

Teologiczne rozwiązanie problemu grzechu i grzeszników w Kościele każe zdaniem Kaspera uznać, że w pełni do Kościoła należy tylko ten mający Ducha Świętego i żyjący wiarą i miłością w Kościele i z Kościołem; i odwrotnie, kto odwraca się od Kościoła w rezultacie grzechu ciężkiego i tłumi głos Ducha w sumieniu, jest jak gdyby martwym członkiem Kościoła, raną na Ciele⁷¹. Tomasz z Akwinu przyznawał, że Kościół będzie bez skazy dopiero w Ojczyźnie niebieskiej. Jednak już w obecnym czasie członki Chrystusa żyją poza grzechami śmiertelnymi. Z kolei obarczeni tym rodzajem grzechów są raczej potencjalnymi, a nie aktualnymi członkami Chrystusa. Jeśli są członkami, to ewentualnie przez niedoskonałą wiarę łączącą z Chrystusem; ale ponieważ wiara bez uczynków jest martwa, przejawia się jedynie na sposób analogiczny do tego, gdy człowiek porusza obumarłym członkiem⁷². Również Avery Dulles uznaje, że święci i grzesznicy są w różnej relacji do Kościoła; pierwsi stanowią przykład, czym Kościół ze swej natury może być, a drudzy oddzielają się w jakimś stopniu od Kościoła (stąd sakrament pokuty jedna nie tylko z Bogiem, ale i z Kościołem – LG 11) i ukazują nie prawdziwą naturę, lecz raczej „nie-naturę” Kościoła⁷³.

Dziewulski sprzeciwia się próbom „usprawiedliwiania” świętości Kościoła czy to przez odnoszenie grzechu jedynie do osoby grzesznika, czy przez wykluczanie go z „właściwego”, „idealnego” Kościoła, jakby miał on być niezależną *realitas*. Zdaniem teologa fundamentalnego należałoby przyznać, że Kościół jest „podmiotem” grzechu i winy, podobnie jak jest podmiotem oczyszczenia i odnowy (por. LG 8). Jednak soborowa wypowiedź o Kościele świętym a zarazem potrzebującym oczyszczenia nie może jego zdaniem oznaczać zrównania sposobu, w jaki grzesznik i Kościół mieliby być podmiotem grzechu. Określenie „Kościół grzeszny” trzeba by interpretować w ten sposób, że analogicznie do Chrystusa stającego się przekleństwem i grzechem (por. 1 Kor 5,21; Ga 3,13) również Kościół dźwiga winy swoich wiernych, którymi zostaje obciążony⁷⁴. Z powodu tego, że „grzech nie istnieje poza grzesznikiem, (...) przez grzesznika i w nim staje się on udziałem Kościoła”⁷⁵. Mimo tego wszystkiego Dziewulski także uznaje, że „grzesznik stawia się na «obrzeżach» i peryferiach Kościoła,

⁷¹ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 305, 310. Por. również: J. Salij, *Dar Kościoła*, dz. cyt., s. 165. Także Hans Urs von Balthasar nie zaliczał grzeszników do Kościoła, uważał ich za „niewłaściwych” czy „tak zwanych” członków – por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, dz. cyt., s. 314.

⁷² Por. ST III, q. 8, a. 3, ad. 2.

⁷³ Por. A. Dulles, *The Church as 'One Holy, Catholic, and Apostolic'*, „Evangelical Review of Theology” 23/1 (1999), s. 17.

⁷⁴ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 50, 54.

⁷⁵ G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 55.

równocześnie jednak pozostaje wzywany do powrotu do centrum, tj. do pojedynania i do wspólnoty z Bogiem⁷⁶.

Joseph Ratzinger oponował przeciw próbom odłączenia „Kościoła” od „ludzi w Kościele”; Kościół zawierający Boską tajemnicę żyje bowiem w ludziach tego świata i na autentycznie ludzki sposób, tak że nie tylko pojedynczy ludzie, ale i instytucja dzieli samowolę tego człowieczeństwa. Właśnie taki Kościół, święty i grzeszny, jest zdaniem bawarskiego teologa świadectwem i rzeczywistością niepokonalnej miłości i łaski Bożej⁷⁷. Jak przytomnie zauważa Andrzej Dańczak, należałoby mówić nie tyle, że Kościół za swoje uznaje grzechy swoich dzieci (stanowisko Międzynarodowej Komisji Teologicznej), ile że uznaje same dzieci, które zgrzeszyły⁷⁸. „Kościół nie wyrzeka się nawet wyrodných swoich dzieci”⁷⁹, i dlatego „teologia zawsze stanowczo przeciwstawiała się wyłączeniu człowieka grzesznego z Kościoła”⁸⁰.

Wydaje się, że na mocy nierozzerwalnego zjednoczenia Chrystusa z Kościołem („mimo to”!), oraz przez sakramentalne włączenie w Kościół, zarówno święci, jak i grzesznicy należą do Kościoła; pozostają z nim złączeni, tyle że w inny sposób. Święci żyją istotą Kościoła i ją odbijają, a o grzeszników – niepełnosprawnych członków Chrystusowego Ciała – Kościół musi się troszczyć (por. 1 Kor 12,23,26); nie oni sami, ale działanie Kościoła wobec nich jest wtedy znakiem świętości. Na pewno trzeba powiedzieć, że dopiero nierozdzielanie *realitas* grzesznika od Kościoła umożliwia uświęcający wpływ Kościoła na grzesznika; gdyby pozostawał on poza Kościołem, aktywność Eklezji polegać mogłaby jedynie na głoszeniu Dobrej Nowiny i wezwaniu do nawrócenia. Gdyby grzesznik nie był członkiem Kościoła, nie byłaby możliwa sytuacja, o której pisze św. Paweł – że ktoś „spożywa i pije, nie zważając na Ciało [Pańskie]”, a przez to „wyrok sobie spożywa i pije” (por. 1 Kor 11,29)⁸¹. Z kolei dopiero ten, który

⁷⁶ G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 53. Por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 47.

⁷⁷ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...*, dz. cyt., s. 421; K. Gózdź, *Kościół świętych...*, dz. cyt., s. 421. Również Karl Rahner sprzeciwiał się oddzielaniu wiernych od Kościoła, a zatem konsekwentnie grzechów ludzkich od pojmowanego konkretnie grzesznego Kościoła – por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 101. Bernard Prusak twierdzi, że odróżnienie świętości Kościoła od grzeszności członków Kościoła musi koniecznie oznaczać rozdzielenie Kościoła od jego członków – por. B.P. Prusak, *Theological Considerations – Hermeneutical, Ecclesiological, Eschatological Regarding Memory and Reconciliation: the Church and the Faults of the Past*, „Horizons” 32/1 (2005), s. 142.

⁷⁸ Por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 103.

⁷⁹ J. Salij, *Dar Kościoła*, dz. cyt., s. 184.

⁸⁰ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, dz. cyt., s. 461.

⁸¹ Interesujący jest w tym kontekście fragment *Dzienniczka*, w którym św. Faustyna pisze: „Dziś poznałam, z jaką niechęcią przychodzi Pan do pewnej duszy w Komunii świętej.

karmi się Ciałem Pańskim, ma udział w Ciele Chrystusa (por. 1 Kor 10,16), i staje się Jęgo (i zjednoczonego z Nim Kościoła) członkiem.

Rozbieżność powyżej zaprezentowanych stanowisk daje się chyba sprowadzić do wspólnego mianownika, jakim jest koncepcja relacji między Kościołem a wierzącymi. Można albo uznać, że nie ma Kościoła inaczej jak tylko „w” wierzących⁸², albo przyjąć, że Kościół istnieje również „poza” czy „ponad” nimi, jako uprzedni względem nich. W tym drugim przypadku nie ma w ogóle potrzeby godzenia świętości Kościoła z grzesznością członków. Kościół jako święty udziela świętości, ale przecież nie grzechu swoim członkom. Jeśli Kościół nie byłby czymś więcej niż sumą „świętych”, wtedy świętość czerpałby od nich lub – w jaki sposób? – od Chrystusa. W ujęciu pierwszym pozostaje problem uzgodnienia, skoro zarówno świętość, jak i grzech nie istnieją poza wierzącymi. Wtedy kwestia ta przybrałaby postać pytania, pod jakimi warunkami można by ewentualnie uznać kontrowersyjną formułę *simul iustus et peccator*.

Katolickie rozumienie usprawiedliwienia wskazuje na istotowe, dokonujące się w człowieku ochrzczonego oczyszczenie z grzechu, odnowienie i ontologiczną przemianę. Nie ma mowy o grzechu, pozostaje jednak niebędąca sama w sobie grzechem *concupiscentia* – zarzewie grzechu mogące skłaniać do jego popełnienia. W luteranckim stanowisku można wyróżnić relacyjną ontologię, w której ramach człowiek byłby cały sprawiedliwy ze względu na stosunek do Chrystusa, oraz ontologię substancji – w tej kategorii człowiek byłby wciąż grzesznikiem; innymi słowy, już sama pożądlivość zostaje tutaj uznana za grzech⁸³. W interesującej nas kwestii oznaczałoby to, że również w przypadku uznania istnienia Kościoła jedynie w wierzących katolicka perspektywa nie pozwala przyjąć, że Kościół jest zarazem święty i grzeszny; raczej jest już święty w swoich członkach, ale zarazem skłonny do grzechu ze względu na pozostające w nich zarzewie grzechu – i o tyle tylko grzeszny, o ile chrześcijanie rzeczywiście popełniają grzech (nie byłby to stan właściwy dla nich, raczej przejaw „starego człowieka”). Nawet w takim jednak przypadku należałoby wprowadzić rozróżnienie na świętość

Idzie do tego serca jak do ciemnicy – na mękę i udręczenie” – por. św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków [b.r.], nr 1280.

⁸² Dańczak twierdzi, że Kościół jako taki nie istnieje ponad konkretnymi wiernymi, ale z nich się składa i w ten sposób jest zniekształcany przez ich grzechy. Różnica polega na tym, że indywidualny podmiot (człowiek, a nie Kościół) jest źródłem powstania grzechu – por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 104. Ale w takim razie Kościół byłby jednak innym podmiotem niż pojedynczy ludzie, nawet jeśli istniałby jedynie w nich.

⁸³ Por. W. Medwid, *Przekroczyć próg...*, dz. cyt., s. 114–115, 119–120. Por. cytowane wyżej *Lumen gentium*, gdzie wprost nazywa się ochrzczonego świętym – jako że stali się dziećmi Bożymi i uczestnikami natury Bożej.

(a nawet przebóstwieniu) jako pochodną Bożego działania (por. LG 40) oraz grzeszność jako wynik upadku człowieka.

Według Wojciecha Medwida „nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że *Vaticanum II* wyraził to, co można by nazwać katolicką nauką *simul iustus et peccator*”⁸⁴. Miałaby ona zdaniem autora zostać wyłożona w *Lumen gentium* w części dotyczącej właśnie Eklezji (nr 8):

Podczas gdy Chrystus, „święty, niewinny, niepokalany”, nie znał grzechu, lecz przyszedł jedynie dla przebłagania za grzechy ludu, Kościół, w którego łonie znajdują się grzesznicy, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, nieustannie podejmuje pokutę i odnowę⁸⁵.

Niemniej wypowiedź ta wskazuje niedwuznacznie na to, że Kościół nie jest sumą „świętych grzeszników” (czy raczej: świętych grzeszących), lecz jakimś odrębnym bytem, w którego „łonie” znajdują się grzesznicy (nawet jeśli nie miałby istnieć poza nimi, to jednak nie utożsamia się z nimi całkowicie); już jest święty, ale potrzebuje oczyszczenia właśnie ze względu na nich. Jeszcze inaczej: z powodu popełnienia grzechu człowiek nie wypada poza Kościół, w którym został poczęty i przez który jest niejako rodzony. Na pewno w każdym razie nie wolno wypowiedzi Ojców Soboru czytać w duchu Marcina Lutra rozumienia formuły *simul iustus et peccator*, który dialektykę „już” i „jeszcze nie” wyjaśniał na sposób: „jest się grzesznikiem w rzeczy samej (*in re*), ale usprawiedliwionym w nadziei (*in spe*)”⁸⁶. Ostatecznie misterium, jak zawsze, okazuje się trudniejsze do pojęcia niż upraszczające ujęcia. Kościół „już” jest święty, nawet jeśli „jeszcze” potrzebuje oczyszczenia i odnowy.

* * *

Ojciec działa przez Syna, który z kolei jednoczy się z Kościołem tak, że działający w nim Duch Święty może działać na hagiografów. Ze względu na to, że podmiotem ksiąg natchnionych pozostają święty Bóg i święty Kościół, Pismo jest święte i zarazem uświęcające. Pismo jest jednak zrodzone z łona Kościoła świętego w swojej istocie, ale złożonego z ludzi niedoskonale świętych. Zapewne dar natchnienia wiązał się z jakimś uświęcającym działaniem na hagiografa (por. 2 P 1,21: „kierowani Duchem Świętym mówili Boga święci ludzie”), ale przecież nie mogło to oznaczać eschatologicznej, doskonałej świętości czy tym bardziej wyabstrahowania

⁸⁴ W. Medwid, *Przekroczyć próg...*, dz. cyt., s. 126.

⁸⁵ Por. KKK 827; Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 3, 6.

⁸⁶ W. Medwid, *Przekroczyć próg...*, dz. cyt., s. 116.

autora natchnionego z danego etapu historii zbawienia, w jakim Lud Boży, którego był częścią, znajdował się w momencie spisywania słowa. To zaś oznacza, że świętości Pisma należy poszukiwać na poziomie ontologicznym, którego warstwa literacka i treściowa może być jedynie mniej lub bardziej wyraźnym znakiem.

Współlistnienie świętości oraz grzechu, jakie siłą rzeczy musi znaczyć księgi biblijne, nie może oznaczać paralelizmu dialektycznego (czy tym bardziej symetrii) między nimi, ponieważ pochodząca z łaski Bożej świętość jest innego „gatunku”. Pismo jako święte odboską świętością może pełnić rolę zbawczą w Kościele grzesznym odludzką grzesznością. Umożliwia zerwanie z grzechem, a potem uświęcenie wiernych, oraz prowadzi do rozbicia „struktur grzechu” i przywrócenia właściwego funkcjonowania różnych członków Ciała pochodzących z ustanowienia Bożego (por. 1 Kor 12,27-28). „Wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości – aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (2 Tm 3,16-17). Można by dopowiedzieć, że takie może być Pismo jedynie w rękach świętej Matki Kościoła.

Dar natchnienia wolno widzieć jako „głębsze” utożsamienie hagiografa z istotą Kościoła (na etapie Starego Testamentu odpowiednio z istotą Ludu Przymierza), w tym z jego świętością, dzięki czemu mógłby on wyrażać słowo Boże w taki sposób, który z kolei potem służyłby uświęceniu Kościoła (członków świętego ludu). Zapewne wiązało się to z jakimś „wywindowaniem” pisarza natchnionego na pewien poziom świętości, ale bynajmniej nie musi to oznaczać widzenia w nim „superświętego” (prawdziwa, lecz niedoskonała świętość); owszem, wystarczyło dopuszczenie go do poznania i wyrażenia misterium świętości Kościoła jako źródła jego własnego uświęcenia. Uzasadnieniem tezy może być proces rozpoznawania kanoniczności danej księgi. Z jednej strony wspólnota wierzących dostrzegła adekwatne odzwierciedlenie w pismach tego, czym w swojej istocie została uczyniona przez Chrystusa. Z drugiej strony pisma, które weszły do kanonu, nie były jedynie zwierciadłem dla aktualnego, empirycznego stanu Kościoła, raczej wspólnota w wierze dostrzegła swoją tajemnicę wyrażoną w pismach natchnionych, które tym samym mogły ją prowadzić do przekształconego życia. Dlatego można mówić za Geraldem O’Collinsem o cyrkularności: „tak jak chrześcijańska wspólnota ukształtowała kanon, tak wspólnota i jej podstawowa tożsamość zostały ukształtowane przez kanon”⁸⁷. A raczej ciągle jest kształtowana przez niego, z czego można wnioskować, że dar

⁸⁷ Por. G. O’Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018, s. 144; G. O’Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, s. 172.

Ducha Świętego udzielonego świętym pisarzom musiał korespondować właśnie z postrzeganą jedynie przez wiarę tajemnicą (w tym: świętością) Kościoła.

Wszystko to prowadzi nas do uznania, że ontologicznej świętości Kościoła musiała odpowiadać ontologiczna świętość hagiografa. To zaś kieruje naszą uwagę ku sakramentowi Eucharystii. Nie jest przypadkiem, że w liście apostoła Pawła część poświęcona charyzmatom Ducha Świętego pojawia się po fragmencie dotyczącym Wieczerzy Pańskiej. Sakramentalny chleb włącza wierzących w Chrystusa i czyni z nich jedno Ciało, w którym działa Duch Święty, udzielając swoich darów (por. 1 Kor 10,17). Podobnie charyzmat natchnienia musi być związany z eucharystycznym przeobrażeniem dokonującym się na poziomie ontologicznym („nuklearne rozszczepienie”, by użyć metafory Benedykta XVI⁸⁸). Teza o eucharystycznej proveniencji Nowego Testamentu głoszona przez Denisa Farkasfalvy’ego⁸⁹ nabiera w związku z tym dodatkowej wiarygodności. Również pisarze natchnieni na etapie Starego Przymierza w jakiś antycypacyjno-misteryjny sposób łączyli się z Chrystusem sakramentalnym, kiedy „spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój (...) z towarzyszącej im duchowej skały”, którą „był Chrystus” (1 Kor 10,3-4)⁹⁰. Przy okazji: wszystko, co wydarzyło się Izraelitom, stało się dla przykładu i pouczenia chrześcijan, jako zapowiedź rzeczy przyszłych (por. 1 Kor 10,6.11). Mamy zatem tutaj do czynienia z eklezjologiczną interpretacją Starego Testamentu, która musiała się pojawić razem z chrystologiczną „rewolucją hermeneutyczną” stosowaną w pierwotnym Kościele⁹¹.

Ani Pismo w swojej naturze, ani jego ludzcy autorzy nie mogą być określani protestanckim wyrażeniem *simul iustus et peccator*. Nie przez moralną świętość autorów natchnionych, i nawet nie przez moralną świętość wyrażanych przez nich treści Pismo jest święte. Jest ono święte w darze, czyli w tym, co pochodzi od Ducha Świętego za pośrednictwem Kościoła świętego (jako Ciała Chrystusa i świętyni Ducha Świętego), oraz jako prowadzące do uświęcenia (Pismo

⁸⁸ Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, nr 11.

⁸⁹ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington, 2010, s. 63–87; P. McPartlan, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995, s. 3; A. Giambrone, *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu. Dei Verbum §19 and the Historicity of the Gospels*, „Nova et Vetera” English Edition 13/1 (2015), s. 113–114.

⁹⁰ Por. J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, tłum. B. Widła, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, W.R. Farmer (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. H. Bednarek i in., Warszawa 2001, s. 1468: Pawła „kombinacja różnych danych z Księgi Wyjścia – jest podporządkowana jego typologicznej interpretacji sakramentalnej”.

⁹¹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 218–220.

w Kościele). Na tle tego stwierdzenia można zrozumieć nacisk Ratzingera na to, że również autorzy Starego Testamentu należeli do Ciała Chrystusa. Świętość Pisma polega na tym, że dzięki działaniu Ducha Świętego na pisarzy natchnionych ich słowa „jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga” (DV 24), „przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego” (DV 21). Benedykt XVI pisze w odwołaniu do cytowanego numeru *Dei verbum*, że „słowo Boże przemawia bowiem do nas w Piśmie świętym jako natchnione świadectwo Objawienia” (VD 18). Innymi słowy charyzmat natchnienia należy identyfikować z takim darem dania świadectwa Objawieniu, żeby Pismo pozwalało samemu Bogu przemawiać. Podobnie jak świętość podarowana Kościołowi we wszelkich innych dobrach duchowych udzielana jest przez grzeszących ludzi, co nie przeszkadza ich uświęcającemu działaniu, tak samo sprawa się ma z Pismem Świętym. Zarówno gdy chodzi o głoszenie słowa Bożego, jak i samo spisywanie pod natchnieniem – świętość Boga prześwieca „mimo” ludzkiej słabości, albo nawet w niej.

Soborowe stwierdzenie, że „wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego” (DV 11), wymaga reinterpretacji. W obecnej postaci sugerowałoby, że wszystkie twierdzenia pisarzy natchnionych są tożsame z twierdzeniami Ducha Świętego, co przecież nie może być prawdą już choćby z tego powodu, że równałoby się przypisaniu Bogu ludzkich ograniczoności oraz niedoskonałej świętości. Poza tym słowo Boże, analogicznie jak w ludzkiej mowie, żeby było zrozumiane, musi zostać wypowiedziane do końca – wynika z tego, że należy dopiero poszukiwać tego, co Duch Święty mówi w Piśmie jako całości. Ostatecznie Pismo może być święte także jako znak (prawdziwa, lecz niedoskonała świętość) dopiero dzięki jedności diachronicznej Kościoła (w tym jedności Kościoła ziemskiego i niebieskiego), w którego pamięci również słowa dawniej wypowiedziane, nieraz w niedoskonały (czy nawet grzeszny – por. raz jeszcze zatwardziałość serc uwzględnioną przez hagiografa) sposób, nabierają właściwego znaczenia i interpretacji⁹², a ostatecznie w pełni zaświecą świętością dopiero w chwale („Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą” – Mt 24,35 i par.⁹³).

⁹² Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, H. Urs von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 129: „Niegrzecznie jest przerywać drugiemu, gdy coś mówi; człowiek taki słusznie się broni, mówiąc: pozwól mi dokończyć! Tak samo niegrzecznie jest przerywać tok wypowiedzi Nowego Testamentu i stoperem zatrzymywać go na którymś stopniu jego refleksji”.

⁹³ Próba obrony jakiejś formy trwania Biblii również po zakończeniu pielgrzymki ziemskiej – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 310–313.

Mozna do świętości odnieść to, co Ratzinger pisał o prawdzie, która jest obecna absolutnie jedynie w Zmartwychwstałym. Dlatego należy jej szukać nie w danym momencie historii, ale raczej w całości dziejów wiary i w napięciu wiary wykraczającym poza historię⁹⁴.

Od świętości do uświęcania

Telford Work przekonuje, że w eklezjologii należy uszanować dwa pola dialektyki eschatologii: „już” i „jeszcze nie”. Podstawowe przymioty Kościoła są jakościami już obecnymi w Kościele, ale jednak stanowią obietnicę, która w pełni zrealizuje się dopiero w przyszłości⁹⁵. Teolog nie wziął pod uwagę różnicy między „już” Kościoła a „jeszcze nie” jego członków, a być może również rozróżnienie między świętością podarowaną na drodze sakramentalnej i świętością egzystencjalną sprowadził do różnicy ilościowej, a nie jakościowej. Zdaje się, że perspektywa eschatologii zainaugurowanej (ale nie spełnionej) jest rozumiana przez Worka na sposób nazbyt chronologiczny. A przecież jeśli Chrystusowe powstanie z martwych już się dokonało, i dlatego eschatologiczny zacznik może teraz zaczyniać całą mąkę historii (por. Mt 13,33)⁹⁶, wolno uznać również już obecną świętość Kościoła. Z perspektywy katolickiej trzeba zatem zaproponować inne rozwiązanie. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w jednym ze swoich opracowań zwróciła uwagę na

rozróżnienie (wł. *distingue*) między wolną od braku wiernością Kościoła i słabościami swoich członków, duchownych bądź świeckich, wczoraj jak i dzisiaj, a więc między Kościołem jako Oblubienicą Chrystusa „bez skazy czy zmarszczki (...) świętą i nieskalaną” (por. Ef 5,27) a jego synami, grzesznikami, którym ofiarowane jest przebaczenie, powołanymi do stałego *nawrócenia* – do odnowy w Duchu Świętym⁹⁷.

W związku z tym komisja poleciła „odróżnić *świętość Kościoła* od *świętości w Kościele*”. Pierwsza z nich, wynikająca z posłania Syna i Ducha Świętego, stanowi warunek osiągnięcia drugiej, osobistej świętości wierzących. „Świętości

⁹⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/1), dz. cyt., s. 162–164.

⁹⁵ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 260.

⁹⁶ Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorzenia – tajemnica obrazu*, dz. cyt., s. 125–131. Por. również: A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 100: „Rzeczywistość eschatologiczna nie jest bowiem przyszłością chronologiczną. Już dzisiaj oddziałuje ona na teraźniejszość, «pociągając» ją”.

⁹⁷ KWP 1.2.

Kościola powinna więc odpowiadać świętość w Kościele”, analogicznie jak ochrzczony ma całą swoją egzystencją stawać się tym, kim już stał się na mocy chrztu świętego. Dlatego też wszelka odnowa Kościoła polegałaby na wzrastaniu w wierności jego powołaniu⁹⁸. Podobnie pisał Henri de Lubac, według którego „tym, czym Kościół jest w swojej istocie, musi być także w swoich członkach. Musi być *przez nas* tym, czym jest *dla nas*”⁹⁹. Niedaleko tym stwierdzeniom od wypowiedzi soborowej:

Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz według postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary zostali prawdziwymi dziećmi Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście stali się święci. Dlatego powinni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego. Napomina ich Apostoł, aby żyli „jak przystoi świętym” (Ef 5,3) (...) (LG 40)¹⁰⁰.

Chodzi zatem o przechodzenie od daru do urzeczywistniania w życiu wierzących, od obiektywnej świętości Kościoła do subiektywnej świętości w Kościele¹⁰¹: „Świętość podarowana w Duchu jest przede wszystkim darem. Jest jednak także zadaniem i tym samym staje się wyzwaniem, aby odpowiadać świętym życiem na podarowaną świętość”¹⁰². Poruczeniem wynikającym ze świętości Kościoła jest przyjęcie powszechnego powołania do świętości i podjęcie wysiłku dążenia do świętości¹⁰³. Dlatego autor natchniony wzywa chrześcijan: „w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty”

⁹⁸ Por. KWP 3,2; *Unitatis redintegratio* 6. Por. także W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 301: „Wyłącznie Duch może uczynić nas nowym stworzeniem (2 Kor 5,17; Ga 6,15), co zasadniczo dokonuje się przez nowe narodzenie w chrzcie (J 3,5). Tym samym uświęcenie byłoby więc pozwoleniem na to, aby rzeczywistość chrzcielna zrealizowała się w naszym życiu i abyśmy żyli jako nowi ludzie”. Por. również: A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 100, 102–103; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 30; H. Urs von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 271.

⁹⁹ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 70.

¹⁰⁰ Por. A. Dulles, *The Church...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰¹ Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, dz. cyt., s. 461; A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda...*, dz. cyt., s. 107; G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 49; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 99; R. Krawczyk, *Biblijna koncepcja...*, dz. cyt., s. 356–357.

¹⁰² W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 299. Święci są, można by rzec, „tworzą” świętego Kościoła; jako „żywa Ewangelia” ukazują, kim możemy i powinniśmy być, a w każdym razie wskazują na powołanie wszystkich chrześcijan – por. R. Ellsberg, *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, dz. cyt., s. 40, 42.

¹⁰³ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 30; KKK 825; LG 11.

(1 P 1,15-16; por. Kpł 11,44). A apostoł Paweł zwraca się „do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wspólnie ze wszystkimi, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana]” (1 Kor 1,2). Sam Jezus zresztą oczekiwał po swoich uczniach doskonałości na wzór doskonałości Ojca niebieskiego (por. Mt 5,48¹⁰⁴). Świętość Kościoła jako świątyni Bożej domaga się dążenia wierzących do świętości (por. 2 Kor 7,1), przy czym świętość ta nie ma być dodatkiem, ale winna obejmować całe życie jako ofiarę składaną Bogu (por. Rz 12,1)¹⁰⁵.

Dochodzimy tutaj do drugiego aspektu pojmowania przymiotu świętości – wyznajemy, że Kościół jest święty ze względu na to, że jest w nim pełnia środków zbawienia; Kościół musi być święty, skoro uświęca wierzących¹⁰⁶. „Kościół zjednoczony z Chrystusem jest uświęcany przez Niego; przez Niego i w Nim staje się on również uświęcający”¹⁰⁷. Dar Świętego Boga sprawia zarazem świętość Kościoła, jak i uzdalnia do posłannictwa uświęcania¹⁰⁸. „Kościół nie uzyskuje świętości od swoich wiernych”, owszem, „świętość jest jego podstawową cechą ontologiczną i jako taka pochodzi ona od Chrystusa, będąc zawsze uprzednią wobec świętości wiernych”. I właśnie „dzięki świętości Kościoła wierni stają się członkami ludu Bożego i otrzymują w jego wspólnocie pomoc w osobistym wzroście duchowym”¹⁰⁹.

* * *

Pełnia świętości należy do czasu eschatologicznego, ale już teraz można mówić o prawdziwej świętości Kościoła. Podobnie Pismo Święte już teraz święte i działające uświęcająco na wierzących – dopiero w chwale ukaże się, podobnie jak Oblubienica Chrystusa, bez skazy i zmarszczki (por. Ef 5,27). Jak należy odróżnić świętość Kościoła od świętości w Kościele, tak należy odróżnić świętość Pisma od świętości w Kościele, a także świętość Pisma od świętości w Piśmie

¹⁰⁴ U Łukasza doskonałość utożsamia się z miłosierdziem (por. Łk 6,36), w czym ukazuje się związek świętości z miłosierdziem.

¹⁰⁵ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 299–300.

¹⁰⁶ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 29; LG 48; *Unitatis redintegratio* 3. De Lubac uznaje, że właśnie dlatego, że Kościoła moc uświęcająca pochodzi od samego Boga, jest on święty i bez skazy – por. *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 97.

¹⁰⁷ KKK 824; Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (dalej: SC), nr 10.

¹⁰⁸ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 46; KKK 823; LG 39.

¹⁰⁹ A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 99.

oraz świętość w Piśmie od świętości w Kościele. Świętość w Piśmie Świętym jest prawdziwa (jej źródłem jest Duch Święty), ale niedoskonała (jako pochodząca od pisarzy natchnionych). Świętość hagiografa czy treści natchnionych to znak świętości, która jest podarowana spisaniem słowu Bożemu, ale z którą to świętością słowa Bożego nie utożsamia się w pełni. Świętość w Piśmie jest albo większa od świętości w Kościele (najwyraźniej przez związek z Chrystusem), albo mniejsza (bo Pismo mogło już wykonać uświęcającą pracę w Kościele). Świętość Pisma jest zawsze większa od świętości w Kościele.

Pochodząca z natchnienia świętość Pisma przemienia adresata słowa Bożego (Kościół i poszczególnych wierzących), dzięki czemu z kolei możliwa staje się interpretacja Pisma odpowiadająca jego świętej naturze. Przykładem może tutaj być sprawa niewolnictwa – dopuszczanego przez św. Pawła, którego z kolei wypowiedzi dzisiejszy Kościół interpretuje w świetle pozytywnej zmiany, jaką Pismo spowodowało w dziejach ludzkości. (Przy okazji stosunek apostoła do niewolnictwa wskazuje na prymat uświęcenia wierzących przed reformą w Kościele). W procesie kolejnych relektur (obecnych już w samej Biblii, a koniecznych w całej historii Kościoła) odsłania się coraz bardziej świętość Pisma i – w kolejnym ruchu po kole hermeneutycznym – może ono silniej oddziaływać. Zawsze istotny pozostaje związek świętości (Pisma i w Piśmie) z hermeneutyką biblijną. Na tym tle można odczytywać wskazania Benedykta XVI, według którego „świętość w Kościele jest hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować” (VD 49). Pismo rośnie wraz ze wzrostem świętości odbiorcy słowa Bożego (VD 30), a zarazem Pismo ten wzrost powoduje.

To stwierdziwszy, trzeba by od razu dodać, że nie samo Pismo to czyni, ale Pismo obecne i działające w Kościele (chodzi o całe życie Kościoła, ale przede wszystkim o sakramenty, w tym zwłaszcza Eucharystię). Raz jeszcze ukazuje się tutaj wzajemne powiązanie Kościoła i Pisma Świętego, które Robert Sokolowski prezentuje jako relację łączącą część i całość. Misterium słowa-w-Kościele polega jego zdaniem na tym, że zarówno Pismo jest całością względem części, jaką jest Kościół, jak i odwrotnie. Ponieważ księgi natchnione nie tylko powstały, ale i żyją jedynie w Kościele, z tej perspektywy to Kościół jest dla Pisma całością. Z kolei z innego punktu widzenia częścią jest Kościół, a Pismo stanowi całość – jako że przedstawia i ugruntowuje Kościół w jego istocie oraz wskazuje normatywny obraz, do którego Kościół winien się dostosowywać¹¹⁰. W rzeczywistości sprawy się jeszcze bardziej komplikują: Pismo jako żyjące w Kościele może być święte jedynie w nim – i w tym sensie to Kościół jest całością, a Pismo częścią. Jeśli zaś spojrzeć się na uświęcające oddziaływanie Pisma na Kościół – Pismo jest

¹¹⁰ Por. R. Sokolowski, *God's Word...*, dz. cyt., s. 192–193.

całością względem Kościoła jako części, ale zarazem Kościół jest całością, bo uświęcającą rolę pełni nie samo Pismo, ale dopiero w całokształcie soteriologicznej (zwłaszcza sakramentalnie) funkcji Kościoła. To wszystko jest możliwe jedynie pod warunkiem, że i Kościół jest ontologicznie święty, i Pismo pozostaje ontologicznie święte – tylko jako takie może przez całe dzieje Kościoła wywierać uświęcający wpływ, gdy jest słuchane przez Kościół, przepowiadane, wyjaśniane (por. DV 1,10) i aplikowane.

Pismo może być zacznym świętości nawet „mimo tego”, że jest ono nie samym zacznym, lecz zacznym już włożonym w ludzkie ciasto¹¹¹. Zauważmy, że powstała prawdopodobnie w wyniku długotrwałej refleksji Ludu Bożego nad własną historią znaczoną ingerencjami Bożymi Księga Rodzaju ukazuje, jak było „na początku”. Ten początek jest objawiony według zasady, że wszystko, co nastąpiło później, zostało rozpoznane jako mające związek z ludzkim upadkiem. W takim razie już w samym Piśmie znajdujemy potwierdzenie, że nawet niedoskonałe uświęcenie pozwoliło Bogu wyrazić prawdę o początkowym, a zatem również końcowym stanie (protologia i eschatologia muszą sobie nawzajem odpowiadać¹¹²). Zresztą sam Chrystus odsyłając do tego, jak było „od początku” (Mt 19,4.8) czy „na początku” (Mk 10,6), posługiwał się Pismem, którego „nie można odrzucić” (J 10,35). Oznacza to, że dokonujący się już w pamięci narodu wybranego proces pozwolił w jakimś stopniu odbić w księgach natchnionych i życiu narodu wybranego świętość Boga i słowa Bożego. Tym bardziej dzieje się to w *memoria Ecclesiae*, w której dokonana się relektura Starego Testamentu w świetle „rewolucji chrystologicznej i pneumatologicznej”, i w której Duch Święty pozwala odkrywać podarowaną pełnię Objawienia. Można zatem powiedzieć, że dzięki darowi natchnienia to, co już zostało otrzymane przez Kościół, może być rozpoznane, by było realizowane w *praxis*. W tym sensie charyzmat natchnienia byłby darem prorockim, tyle że niedotyczącym spraw przyszłych, ale już obecnej istoty Kościoła wynikającej ze związku z tajemnicą Chrystusa, która nie była „oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom” (Ef 5,3).

¹¹¹ Warto w tym miejscu przywołać rozróżnienie wprowadzone przez O'Collinsa w kwestii autorytetu Pisma Świętego. Autorytet *de iure* polega na tym, że Pismo pełni rolę głównej normy w określaniu wiary i praktyki Kościoła. Z kolei autorytet *de facto* wskazuje na to, że Pismo jest o tyle autorytetem, o ile oddziałuje na Kościół w praktyce – por. G. O'Collins, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 149; G. O'Collins, *Revelation...*, dz. cyt., s. 175.

¹¹² Por. C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 45: „Stworzenie i odkupienie wzajemnie sobie odpowiadają”.

Pismo Święte ukazuje owocność zbawienia objawiającą się między innymi w tym, że zbawiony staje w służbie zbawienia innych; innymi słowy, prawdziwe zbawienie czyni ze zbawionego współpracownika Boga w zbawieniu (por. 2 Kor 6,1). Dlatego odkupiony przez Chrystusa Kościół nie może nie być współautorem Pisma Świętego; autorzy natchnieni otrzymując charyzmat natchnienia, a zatem jakiegoś rodzaju owoc zbawienia, zbawieniu temu następnie służą, współtworząc literaturę natchnioną. Pismo Święte jest jednym z uprzywilejowanych środków zbawienia. Tego uprzywilejowania nie wolno oczywiście rozpatrywać jako wyizolowanego daru (przeciwnie, Pismo wymaga życia kościelnego, by było owocne) czy też jako daru ponad innymi darami. Avery Dulles pośród trzech aspektów świętości Kościoła na pierwszym miejscu wyróżnia elementy formalne (konstytutywne), do których zalicza: słowo Boże, sakramenty, urząd hierarchiczny i dary charyzmatyczne¹¹³. Rozumienia „środków zbawienia” czy też „elementów konstytutywnych” Kościoła nie można „urzeczawiać”; Pismo, podobnie jak sakrament, nie jest „rzeczą”. Raczej należy w Biblii widzieć środek, przez który to sam Pan może działać i mówić (por. SC 7,33). Raz jeszcze: księgi natchnione są nierozdzielnie związane z Osobą Wcielonego. To sam wywyższony Chrystus szafuje w Kościele wszelkimi środkami łaski¹¹⁴, w tym sakramentami oraz Pismem Świętym czy też raczej przepowiadaniem słowa, którego natchnionym świadectwem są święte pisma¹¹⁵.

Zakończenie

W artykule wykorzystano sugestię Telforda Worka, który na mocy wzajemnego powiązania między Kościołem i Pismem Świętym polecił zużytkowanie

¹¹³ Por. A. Dulles, *The Church...*, dz. cyt., s. 16. Drugi aspekt świętości łączy się z tym, że Kościół i jego członkowie są „święci” = konsekrowani Bogu (co dokonuje się w sakramencie chrztu). Trzeci aspekt wiąże się z tym, że członkowie Kościoła, odpowiadając na Boże dary, dopełniają w życiu otrzymaną świętość (świętość osobista) – por. A. Dulles, *The Church...*, dz. cyt., s. 16. Te trzy aspekty świętości Kościoła powtarza amerykański teolog za: F.A. Sullivan, *The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic*, New York 1988, s. 69–74.

¹¹⁴ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 299. Dlatego „ważność sakramentów nie zależy od osobistej świętości szafarza, lecz od wiary i świętości Kościoła (*ex opere operato*)” – por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 31. Coś podobnego wolno by chyba powiedzieć również o Piśmie Świętym.

¹¹⁵ W artykule korzystałem również ze swoich wcześniejszych refleksji dotyczącej świętości Kościoła – por. S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2018, s. 100–108.

przymiotów Eklezji do refleksji nad Pismem. Według ewangelikalnego teologa znaki szczególne Kościoła mogą być traktowane również jako znaki szczególne Biblii, przy czym Work wprowadza jednak pewne ograniczenie. Pismo, jak przypomina autor *Living and Active*, nie jest jednym z produktów Kościoła, nad którym z kolei sprawuje autorytet. Dlatego na przykład świętość Pisma nie może być przyrównana do obecnej świętości Kościoła. Biblia nie tylko odbija, ale i nadaje Kościołowi jego znamiona. Pismo Święte jest nie tylko odpowiedzią Oblubienicy Chrystusa, ale również głosem Oblubieńca mówiącego w autorytecie. Prorocki głos Pisma potrafi zwracać Kościół na powrót w kierunku Boga, gdy ten odchodzi od tego, czym Bóg chciałby go widzieć¹¹⁶.

Te generalnie słuszne poglądy wymagały jednak pewnych dopowiedzeń z perspektywy katolickiej. Work nie uwzględnił bowiem rozróżnienia na ontologiczną świętość Kościoła (odboski dar) i świętość w Kościele (znak i zadanie). Gdy teolog pisze o obecnej świętości Kościoła, ma chyba na myśli raczej świętość w Kościele. To nie może z kolei nie wpływać na teologię świętości Pisma Świętego, które w takiej perspektywie łatwo ustawić w pozycji autorytetu nad Kościołem, zgodnie z protestanckim principium. W artykule wykorzystano współczesną katolicką eklezjologię, by na tej podstawie dokonać namysłu nad Pismem Świętym i stojącym u jego genezy natchnieniem. Poniżej przedstawiono streszczenie głównych wniosków.

Świętość Pisma wynika z nierozzerwalnego związku między Pismem a Chrystusem i Jego uniżeniem. Pismo jest ponadto jednym z darów soteriologicznego działania Trójjedynego Boga, a także owocem zbawczego działania, ponieważ Kościół jako Oblubienica Chrystusa jest współautorem Biblii. Pismo jest święte, bo jego podmiotem jest święty Bóg oraz święty Kościół. A ponieważ Kościół jest jednak złożony z ludzi, dlatego w natchnionych księgach świętość słowa splata się z ludzką odpowiedzią. Z tego wynika, że trzeba odróżnić świętość Pisma od świętości hagiografów oraz świętości w Piśmie. Jest Pismo znaczone prawdziwą, ale niedoskonałą świętością. Dopiero w pamięci Kościoła jest możliwe pełniejsze uchwycenie świętości pism – zatem natchnienia nie wolno oddzielać od ciągłej aktywności Ducha prowadzącego do pełni prawdy. W interpretacji ksiąg natchnionych należy wznosić się od ludzkich słów ku słowu Bożemu, a ruch ten może odbywać się jedynie w Kościele – tym samym podmiocie, który zrodził święte teksty.

¹¹⁶ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 260–261. Por. również: G.T.W. Ahlgren, *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, dz. cyt., s. 35. Ahlgren rozpoznaje już obecną świętość, ale jednocześnie uznaje, że jest ona raczej sprawą nadziei niż w pełni zrealizowanej rzeczywistości.

Świętość Pisma winna być odróżniona od świętości w Piśmie, od świętości Kościoła oraz od świętości w Kościele. Świętość Pisma jest zawsze większa od świętości w Kościele, a świętość w Piśmie nie musi być większa niż świętość w Kościele. Biblia wymaga interpretacji zgodnej ze świętością Boga; wraz ze wzrostem świętości wzrastają także Pisma, stąd świętość jest jedną z zasad hermeneutycznych. Z drugiej strony Pismo powoduje wzrost świętości przez to, że działa przemieniająco i uświęcająco na adresata (koło hermeneutyczne), przy czym może to czynić w całokształcie życia kościelnego, zwłaszcza w związku z sakramentem Eucharystii. Uświęcająca funkcja Pisma jest możliwa tylko dlatego, że zarówno Kościół, jak i Pismo są ontologicznie święte. Kościół może być ontologicznie święty między innymi dlatego, że żyje w nim Pismo Święte; z kolei ontologicznie święte Pismo nie istnieje inaczej niż w świętym Kościele. Świętość Pisma leży na poziomie ontologicznym, którego warstwa treściowa i literacka może być znakiem.

Natchnione pisma są elementem Chrystusowego stawania się przekleństwem i grzechem – Pismo, podobnie jak Kościół, niesie grzechy ludzi i nie pomimo tego, ale w tym jest święte. To tłumaczy istnienie grzechu również w samym słowie biblijnym (por. zatwardziałość serc wzięta pod uwagę przez Mojżesza). Kościół jako Matka leczy swoje chore członki sakramentami i słowem Bożym. Współistnienie świętości i grzechu naznaczające księgi biblijne nie oznacza paralelizmu dialektycznego; owszem, odboska świętość umożliwia uświęcającą rolę Pisma. Pismo jest jednym ze środków zbawienia dzięki temu, że uwielbiony Chrystus posługuje się natchnionym słowem w Kościele. Bóg przez słowa natchnione przygotowuje do „wzgromadzenia” Ludu Bożego w Ciało Chrystusa.

Dar natchnienia polegał na głębszym utożsamieniu hagiografa z istotą Kościoła i o tyle był to dar proroczy, że pozwalał rozpoznać świętość Kościoła i dzięki temu może prowadzić do uświęcenia wspólnoty wierzących. Ontologicznej świętości Kościoła musiała odpowiadać ontologiczna świętość hagiografa (przemieniający wpływ Eucharystii), ale już niekoniecznie doskonała egzystencjalno-moralna świętość. Ani do Kościoła, ani do Pisma nie wolno odnosić protestanckiego wyrażenia *simul iustus et peccator*. Jest Pismo Święte w tym, co pochodzi od Ducha Świętego za pośrednictwem świętego Kościoła, i dlatego służy uświęceniu Ludu Nowego Przymierza. Jako znak może być święte tylko w jedności diachronicznej Kościoła, a w pełni jedynie w chwale.

Sposób postępowania zaprezentowany w niniejszym artykule może być kontynuowany w rozpracowaniu pozostałych trzech przymiotów Kościoła oraz Biblii: jedności, powszechności i apostołskości. Zaś znamię świętości Pisma, jeśli rozumieć je w kategoriach soteriologicznych, daje nadzieję na pogłębione pojmowanie biblijnej prawdy.

Bibliografia

- Ahlgren G.T.W., *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, W. Madges, M.J. Daley (eds.), New London 2006, s. 35–38.
- Balthasar von H.U., *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Poznań 2013.
- Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*.
- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*.
- Berr J., *The Trinitarian Being of the Church*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 48/1 (2004), s. 67–88.
- Cameron S. de N.M., *Incarnation and Inscripturation. The Christological Analogy in the Light of Recent Discussion*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology” 3 (1985), s. 35–46.
- Castelo D., Wall R.W., *The Marks of Scripture: Rethinking the Nature of the Bible*, Grand Rapids 2019.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, [w:] E. Adamiak, A. Czaja, *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, s. 289–551.
- Dańczak A., *Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, „Studia Gdańskie” 18/19 (2005/2006), s. 93–107.
- Dulles A., *The Church as ‘One Holy, Catholic, and Apostolic’*, „Evangelical Review of Theology” 23/1 (1999), s. 11–23.
- Dziwulski G., *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, „Roczniki teologiczne” 63/9 (2016), s. 43–63.
- Ellsberg R., *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, W. Madges, M.J. Daley (eds.), New London 2006, s. 39–42.
- Enns P., *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015.
- Farkasfalvy D., *A Theology of the Christian Bible: Revelation – Inspiration – Canon*, Washington 2018.
- Farkasfalvy D., *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010.
- Franciszek, Adhortacja *Gaudete et exsultate*.
- Giambrone A., *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu. Dei Verbum §19 and the Historicity of the Gospels*, „Nova et Vetera” English Edition 13/1 (2015), s. 87–123.
- Góźdz K., *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8/2 (2014), s. 31–41.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Hahn S., *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021.
- Healy M.E., *Behind, in Front of.. or through the Text? The Christological Analogy and the Lost World of Biblical Truth*, [w:] *“Behind” the Text. History and Biblical Interpretation*, C. Bartholomew, C.S. Evans, M. Healy, M. Rae (eds.), Grand Rapids 2003, s. 181–195.
- Jakubiec C., *Prorok i hagiograf*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32/2–3 (1979), s. 66–73.
- Jan Chryzostom, *In Gen.*, Hom. 17, 1 (PG 53, 134).
- Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*.
- Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*.

- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*.
- Jankowski A., *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/2 (1984), s. 109–118.
- Jankowski A., *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40/2 (1987), s. 110–119.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, postępowanie*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.
- Kowska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków [b.r.].
- Krawczyk R., *Biblijna koncepcja świętości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 67/4 (2014), s. 345–362.
- Kubacki Z., *Wprowadzenie do teologii religii*, seria: *Bobolanum* 11, Warszawa 2018.
- Lambrecht J., *Pierwszy List do Koryntian*, tłum. B. Widła, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, W.R. Farmer (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. H. Bednarek i in., Warszawa 2001, s. 1452–1480.
- Levering M., *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, seria: *Mysł Teologiczna* 15, Kraków 1997.
- Mansini G., *Fundamental Theology*, Washington 2018.
- Martin F., *Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI*, „Nova et Vetera” English Edition 13/1 (2015), s. 253–272.
- McPartlan P., *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995.
- Medwid W., *Przekroczyć próg jednoczesnej sprawiedliwości i grzeszności wierzącego*, „Polonia Sacra” 19/4 (2015), s. 107–131.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, tłum. K. Stopa, Kraków 2014.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1984), tłum. A. Michalik, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski (red.), Kraków 2000, s. 197–236.
- Müller G.L., *Prośba Kościoła o przebaczenie w Świętym Roku Pojednania*, tłum. J. Balter, „Communio” 3, wyd. polskie (2002), s. 35–54.
- Muszyński H., *Charyzmat natchnienia biblijnego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, J. Szłaga (red.), Poznań 2008, s. 17–68.
- Nadolski B., *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego*, „Ethos” 25/3 (2012), s. 21–35.
- Napiórkowski A., *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, „Communio” wyd. polskie 4 (2013), s. 102–118.
- O’Collins G., Braithwaite D., *Tradition as Collective Memory: A Theological Task to Be Tackled*, „Theological Studies” 76/1 (2015), s. 29–42.
- O’Collins G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008.

- O'Collins G., *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018.
- O'Collins G., *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocij, Kraków 2009.
- O'Collins G., *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.
- Oliynyk A., *Liturgiczno-sakralne źródła inspiracji dla homilii prawosławnej*, „Roczniki Teologiczne” 64/12 (2017), s. 117–127.
- Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2012.
- Pinnock C., *The Scripture Principle*, San Francisco 1984.
- Poulpiquet A. de, *Tylko Kościół. Apologetyka*, tłum. J. Zoppa, Sandomierz 2015.
- Prothro J., *The Christological Analogy and Theological Interpretation: Its Limits and Use*, „Journal of Theological Interpretation” 14/1 (2020), s. 102–119.
- Prusak B.P., *Theological Considerations – Hermeneutical, Ecclesiological, Eschatological Regarding Memory and Reconciliation: the Church and the Faults of the Past*, „Horizons” 32/1 (2005), s. 136–151.
- Ratzinger J. / Benedykt XVI, Balthasar von H.U., *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015 (*Opera omnia*, t. 6/1).
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, Lublin 2013 (*Opera omnia*, t. 8/1).
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016 (*Opera omnia*, t. 7/1).
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016 (*Opera omnia*, t. 7/2).
- Ratzinger J., Seewald P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (*Opera omnia*, t. 9/1).
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (*Opera omnia*, t. 9/2).
- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014 (*Opera omnia*, t. 10).
- Ruddy C., „For the Many”: *The Vicarius-Representative Heart of Joseph Ratzinger's Theology*, „Theological Studies” 75/3 (2014), s. 564–584.
- Salij J., *Dar Kościoła*, Poznań 2007.
- Schönborn C., *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*.

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*.
- Sokolowski R., *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition 11/1 (2013), s. 187–210.
- Sullivan F.A., *The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic*, New York 1988.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-III, t. 1–34, London 1962–1986.
- Wagner H., *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, seria: *Mysli Teologiczna* 58, Kraków 2007.
- White T.J., *Światło Chrystusa. Wprowadzenie do katolicyzmu*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019.
- Work T., *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002.
- Wright W.M. IV, Martin F., *Encountering the Living God in Scripture: Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids 2019.
- Zatwardnicki S., *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2018.
- Zatwardnicki S., *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazy*, Katowice 2018.
- Zatwardnicki S., *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2021.

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI (DR) – doktor teologii, adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz dwudziestu jeden książek; ostatnio wydana: *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (Lublin 2021). Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Zaangażowany w działalność ewangelizacyjno-formacyjną.