

**Sławomir Zatwardnicki**

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

## Czy można dziś jeszcze rozwijać propozycyjalny model Objawienia?\*

Can the Propositional Model of Revelation Still Be Developed Today?

**ABSTRACT:** The article is intended as a kind of apologia for the propositional model of Revelation. In the first part, the propositional Revelation is contrasted with the manifestational models of Revelation, which, as proved, are contingent on propositions. The reduction of the propositional Revelation to a strictly doctrinal Revelation is also criticised. The second part presents different theological opinions on the meaning of the change towards Revelation made in the Constitution on Divine Revelation. Attention was also drawn to the different understandings of the relationship of the concept of Revelation in the documents of Vatican I and Vatican II. The next part focuses on the constitutions *Dei Filius* (Vatican I) and *Dei Verbum* (Vatican II) from the perspective of the “hermeneutics of the reform”, emphasising in particular the presence of the propositional dimension of Revelation in the documents of both Councils. It also highlights the fact that the two poles of Revelation, personalistic and propositional, are present in both documents. In conclusion, the answer to the question posed in the title is positive; issues are identified that could contribute to the development of a propositional model of revelation: the liturgy with its propositional dimension, the propositional dimension of the Bible related to the eschatological purpose of the inspired writings and the cataphatic and apophatic dimension of the written word of God.

---

\* Artykuł stanowi rozszerzoną wersję wystąpienia wygłoszonego w czasie sympozjum „Pismo źródłem Objawienia czy Objawienie źródłem Pisma?” (pierwsze z konferencji cyklicznych: Anima Theologiae – Theologia Animae), które odbyło się 21 maja 2024 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

This article is an expanded version of a talk given at the symposium “Scripture the source of Revelation or Revelation the source of Scripture?” (the first of the cyclical conferences: Anima Theologiae – Theologia Animae), held on 21 May 2024 at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw.

**KEYWORDS:** propositional Revelation, doctrinal Revelation, personalistic model of Revelation, manifestational Revelation, non-manifestational Revelation, models of Revelation, Mats Wahlberg, Nicholas Wolterstorff, *Dei Filius vs Dei Verbum*, hermeneutics of the reform

**ABSTRAKT:** W artykule dokonano swego rodzaju apologii propozycjonalnego modelu Objawienia. W pierwszym paragrafie ukazano Objawienie propozycjonalne na tle manifestacyjnych modeli Objawienia, które, jak się okazało, nie mogą obejść się bez twierdzeń propozycjonalnych. Poddano również krytyce sprowadzanie Objawienia propozycjonalnego do Objawienia stricte doktrynalnego. W drugiej części zaprezentowano różne opinie teologiczne na temat znaczenia zwrotu w ujęciu Objawienia dokonanego w konstytucji o Objawieniu Bożym. Zwrócono również uwagę na różne rozumienie relacji koncepcji Objawienia w dokumentach Soboru Watykańskiego I i Soboru Watykańskiego II. W kolejnym paragrafie odczytano konstytucje *Dei Filius* (Sobór Watykański I) i *Dei verbum* (Sobór Watykański II) z perspektywy „hermeneutyki reformy”, akcentując zwłaszcza obecność propozycjonalnego wymiaru Objawienia w dokumentach obu soborów. Uwypuklono także fakt, że w obu dokumentach obecne są dwa bieguny Objawienia, personalistyczny i propozycjonalny. W zakończeniu odpowiedziano na tytułowe pytanie pozytywnie i wskazano możliwe zagadnienia mogące przysłużyć się rozwojowi propozycjonalnego modelu Objawienia: liturgię z jej propozycjonalnym wymiarem, propozycjonalny wymiar Biblii związany z eschatologicznym celem pism natchnionych oraz katafatycznie-apofatyczny wymiar spisanego słowa Bożego.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Objawienie propozycjonalne, Objawienie doktrynalne, personalistyczny model Objawienia, Objawienie manifestacyjne, Objawienie niemanifestacyjne, modele Objawienia, Mats Wahlberg, Nicholas Wolterstorff, *Dei Filius a Dei verbum*, hermeneutyka reformy

W tytule artykułu, na co wskazuje zwłaszcza przysłówek „dziś” i wzmacniająca wydzwźwięk partykuła „jeszcze”, kryją się przynajmniej dwa założenia odzwierciedlające pewne stereotypy, które bywają, niestety, powtarzane w środowisku teologicznym. Po pierwsze, że we wcześniejszej historii myśli teologicznej przyjmowano czysto propozycjonalny model Objawienia albo że zdobył on sobie pozycję dominującą<sup>1</sup>. Po drugie, że model ten w którymś momencie odszedł do lamusa lub przynajmniej został zmarginalizowany na tyle,

<sup>1</sup> Por. Tracey Rowland, *Catholic Theology* (London: Bloomsbury T & T Clark, 2017), 49, [https://nls.ldls.org.uk/welcome.html?ark:/81055/vdc\\_100038777124.ox000001](https://nls.ldls.org.uk/welcome.html?ark:/81055/vdc_100038777124.ox000001). Australijska teolog pisze, że suarezjański model Objawienia (zostanie omówiony w artykule) był powszechnie nauczany w katolickich uczelniach przed Soborem Watykańskim II. Z kolei Balázs M. Mezei, choć przyznaje, że w dziewiętnastym wieku nacisk kładziono na propozycjonalny model Objawienia, to jednak pojęcie samo-objawienia użyte w konstytucji Soboru Watykańskiego I *Dei Filius* zostało powszechnie przyjęte w teologii i filozofii – por.

że dziś szanujący się teolog nie zajmuje się tym modelem, a w każdym razie nie rozwija go. Cezurę miałyby stanowić, jak można domniemywać, konstytucja *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II<sup>2</sup>, w której propozycjonalny model Objawienia został zastąpiony modelem personalistycznym. W związku z tym poszukiwanie odpowiedzi na tytułowe pytanie musi oznaczać jednocześnie skonfrontowanie się z apriorycznymi tezami, które legły u podstaw jego sformułowania.

W pierwszym paragrafie mojego przyczynku zajmę się ukazaniem Objawienia propozycjonalnego na tle innych modeli Objawienia. W tej części, w dialogu ze współczesnymi uczonymi, dokonam czegoś w rodzaju apologii tego modelu Objawienia, wyraźnie odróżniając go od modelu doktrynalnego. W drugim paragrafie zaprezentuję szeroki zakres teologicznych opinii na temat Objawienia, akcentując przede wszystkim zagadnienie (rzekomego czy rzeczywistego) zwrotu dokonanego przez Vaticanum Secundum w kwestii Objawienia propozycjonalnego. Część trzecią stanowić będzie dokonane z perspektywy „hermeneutyki reformy” odczytanie dwóch konstytucji: o wierze katolickiej oraz o Objawieniu Bożym<sup>3</sup>. W tym paragrafie zwrócę uwagę na obecność i rozumienie propozycjonalnego Objawienia przez ojców obu watykańskich soborów. W zakończeniu dokonam podsumowania i wskażę perspektywy rozwoju propozycjonalnego modelu Objawienia, którego nie należy porzucić, ale który należałoby rozwijać.

## Objawienie propozycjonalne na tle innych modeli Objawienia

W literaturze teologicznej prezentowane są różne koncepcje Objawienia. Henryk Seweryniak sprowadza je do dwóch modeli: samodarowania Boga oraz informacyjnego<sup>4</sup>. Martijn Blaauw odnotowuje, że w literaturze mówi się o rozróżnieniu na Objawienie propozycjonalne i samo-objawienie (*self-revelation*)<sup>5</sup>. Inni autorzy

---

Balázs M. Mezei, *Radical Revelation: A Philosophical Approach* (New York: Bloomsbury T & T Clark, 2017), 119–20.

<sup>2</sup> Por. Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*,” in *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Sobór Watykański II (Poznań: Pallottinum, 2002) 350–63 (dalej: DV).

<sup>3</sup> Por. Sobór Watykański I, „Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*,” in *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, ed. Ignacy Bokwa (Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007), 259–65.

<sup>4</sup> Por. Henryk Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, vol. 1, Biblioteka „Więzi” 258 (Warszawa: Towarzystwo „Więź”, 2010), 148–52.

<sup>5</sup> Por. Martijn Blaauw, “The Nature of Divine Revelation,” *The Heythrop Journal* 50, no. 1 (2008), 2, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2008.00435.x>.

wymieniają jednak większą liczbę modeli czy koncepcji Objawienia. William Abraham pisze wręcz o wielokształtnej naturze pośrednictwa, przez które Objawienie Boże dociera do ludzi: może to być mówienie Boga, dzieła Boże, jakich On dokonuje w historii, czy uobecnianie się i manifestowanie się przez Boga (np. przez Wcielenie)<sup>6</sup>. Wszystkie wyróżniane w literaturze przedmiotu modele można sprowadzić według Matsa Wahlberga, autora hasła „Divine Revelation” w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, do dwóch grup: Objawienia manifestacyjnego (*manifestational revelation*) i Objawienia niemanifestacyjnego (*non-manifestational revelation*), które w dużej mierze pokrywa się z tym, co określane jest mianem Objawienia propozycjonalnego.

Dlatego poniżej, zamiast charakteryzować wszystkie wyróżniane przez badaczy modele, zwrócę przede wszystkim uwagę na tę bipolarną perspektywę. Najpierw zaprezentuję koncepcję Matsa Wahlberga, który w dużej mierze oparł się na refleksjach Nicholasa Wolterstorffa. Za Wahlbergiem wskażę, że wymienione przez Avery’ego Dullesa modele Objawienia nie mogą obejść się bez twierdzeń propozycjonalnych, a Dullesa charakterystyka doktrynalnego modelu Objawienia nie wytrzymuje krytyki Wahlberga. Następnie odwołam się do myśli Nielsa Christiana Hvidta, myśliciela, który przeciwstawił się zarówno utożsamieniu ujęcia Objawienia przez Sobór Watykański I z doktrynalnie rozumianym Objawieniem, jak i wyodrębnianiu pojedynczych aspektów Objawienia i widzeniu ich w izolacji od innych jego kategorii.

### Objawienie manifestacyjne a Objawienie propozycjonalne (Nicholas Wolterstorff i Mats Wahlberg)

Biorąc pod uwagę środki docierania Objawienia do odbiorcy, można wyróżnić dwa rodzaje Objawienia: manifestacyjne i niemanifestacyjne<sup>7</sup>. Wolterstorff różnicę między nimi sprowadza do tego, czy Objawienie przychodzi na sposób

<sup>6</sup> Por. William J. Abraham, “Revelation Reaffirmed,” in *Divine Revelation*, ed. Paul Avis (Eugene, OR: Wipf / Stock, 1997), 206–7, 214. Por. Mats Wahlberg, “Divine Revelation,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2005), accessed March 7, 2024, nr 1.1, <https://plato.stanford.edu/entries/divine-revelation/>; Stephen N. Williams, “Revelation,” in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer et al. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 678. Jak rozumieć termin „samo-objawienie Boże” (ang. *self-revelation*, niem. *Selbstoffenbarung Gottes*) – por. Mezei, *Radical Revelation*, 114.

<sup>7</sup> Por. Wahlberg, “Divine Revelation,” nr 1.2; Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 26.

powiązany z twierdzeniem (*assertion*), czy w inny sposób: „Objawienie niemanifestacyjne jest objawieniem *asertorycznym* (*assertoric*); objawienie manifestacyjne jest objawieniem *nieasertorycznym* (*non-assertoric*)”<sup>8</sup>. W pierwszym przypadku, tłumaczy Wahlberg, coś zostaje ujawnione za pomocą znaku konwencjonalnego (np. komunikacji werbalnej, spisanego tekstu) albo innego rodzaju komunikacji przesłania (np. nadprzyrodzonego przekazu wiedzy czy wszczęcia przekonania umysłowi) niebędącego znakiem naturalnym, w drugim rzeczywistość objawiona zostaje „pokazana”, zmanifestowana w jakiś sposób właśnie za pomocą naturalnego znaku objawionej rzeczywistości<sup>9</sup>.

W dwudziestowiecznych debatach teologicznych „Objawienie niemanifestacyjne zostało nazwane Objawieniem propozycjonalnym”, i jak twierdzi Wolterstorff, jest to w dużej mierze trafne. Mimo że „niemanifestacyjne Objawienie niekoniecznie jest asertorycznym Objawieniem; może się ono obejść bez twierdzeń (*assertions*)” (np. Bóg może przekazać wiedzę w sposób nadprzyrodzony), to jednak nie może być zachowane i przekazywane „bez twierdzeń propozycjonalnych”<sup>10</sup>. Wahlberg w swojej monografii podtrzymuje przekonanie autora *Divine Discourse* i stosuje podział na Objawienie propozycjonalne i manifestacyjne<sup>11</sup>. Do argumentów Wolterstorffa dodaje on jeszcze jedną rację za utrzymaniem określenia „Objawienie propozycjonalne” (zamiast „Objawienie niemanifestacyjne”): w tym rodzaju Objawienia jego przedmiot ujawnia się poprzez twierdzenie o nim<sup>12</sup>. Nie oznacza to jednak, że Objawienie manifestacyjne miałyby się obejść bez twierdzeń propozycjonalnych:

<sup>8</sup> Wolterstorff, *Divine Discourse*, 27.

<sup>9</sup> Por. Wahlberg, „Divine Revelation,” nr 1.2; Mats Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2014), 29, 41–42; Wolterstorff, *Divine Discourse*, 27–28. Por. ciekawą uwagę Wahlberga co do tego, że w pewnych przypadkach także mowa staje się Objawieniem manifestacyjnym – por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 29, przyp. 25: „Revelation by speaking can be both manifestational and nonmanifestational. If I say, ‘My dogs is sick,’ I reveal that I have poor knowledge of grammar by manifestation. I do this, however, by speaking”.

<sup>10</sup> Wolterstorff, *Divine Discourse*, 28. Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 30: „To deny that propositions are revealed is to deny that revelation has to do with the transmission of knowledge”.

<sup>11</sup> Por. nagłówek 2.1.1 („Propositional and Manifestational Revelation”) w: Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 28. Jak odnotowuje Kevin J. Vanhoozer, termin „boski dyskurs” (*Divine discourse*) jako szerszy od „słowa Bożego” pozwala przekroczyć całkowite utożsamienie Biblii (i słowa Bożego) z Objawieniem propozycjonalnym rozumianym jako przekaz informacji – por. Kevin J. Vanhoozer, „Word of God,” in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer et al. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 853.

<sup>12</sup> Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 31.

Różnica między Objawieniem manifestacyjnym a Objawieniem propozycjonalnym nie polega, jak mogłoby się wydawać, na tym, że twierdzenia propozycjonalne dotyczą tylko tego drugiego. Twierdzenia propozycjonalne należą do tego, co objawione w obu rodzajach Objawienia. Jednakże w Objawieniu manifestacyjnym oprócz twierdzeń propozycjonalnych inne jeszcze sprawy zostają objawione (takie jak np. *sam Bóg*)<sup>13</sup>.

Twierdzenia propozycjonalne (*propositions*) mogą być rozpatrywane albo z punktu widzenia środków przekazu Objawienia, albo z punktu widzenia treści Objawienia.

Jeśli chodzi o Objawienie niemanifestacyjne, Bóg może „mówić”, czyli w komunikacji z ludźmi używać zdań (*sentences*) jako środków Objawienia. Ale Bóg może również powodować w inny sposób pojawienie się określonych przekonań w człowieku. W tym przypadku środkiem Objawienia będą te przekonania, a twierdzenia propozycjonalne stanowią ich poznawczą treść. W jednym i drugim przypadku twierdzenia propozycjonalne pełnią niezwykłą rolę. Z kolei w Objawieniu manifestacyjnym środkiem przekazu Objawienia jest bezpośrednia manifestacja rzeczywistości, jaką Bóg chce objawić (może np. chodzić o Niego samego). Ten rodzaj Objawienia odbywa się bez twierdzeń propozycjonalnych jako środka Objawienia. Jednak z perspektywy treści Objawienia należy przyjąć, że jeśli jakiś przedmiot zostaje ujawniony („pokazany”), objawione są również pewne twierdzenia na jego temat<sup>14</sup>.

Z jednej strony poznanie osoby nie sprowadza się do wiedzy o tej osobie, z drugiej jednak, nawet jeśli istnieje pewien rodzaj „wiedzy przez znajomość” (*knowledge by acquaintance*) niesprowadzalnej do propozycjonalnych twierdzeń, to nie jest możliwa wiedza „osobista” o osobie, której to wiedzy nie towarzyszyłaby jednak jakaś wiedza propozycjonalna. Bóg nie może objawić samego siebie bez jednoczesnego objawienia pewnych twierdzeń na swój temat<sup>15</sup>. Wahlberg, uznając, że Bóg pragnie osobistej komunii z człowiekiem, stwierdza,

<sup>13</sup> Por. Wahlberg, 41. Por. Blaauw, “The Nature of Divine Revelation,” 4: „[...] propositions can be revealed in at least two ways. The first way in which a subject can reveal a proposition is by asserting the proposition. [...] So a second way in which a proposition can be revealed is by what one might call manifesting the proposition”. Autor proponuje (Blaauw, 5) termin mający jego zdaniem objąć oba sposoby objawienia: „I propose to use the verb ‘to communicate’ in a broad way so that one can communicate both by asserting and manifesting, and furthermore that one can communicate propositions without having the intention to do so”.

<sup>14</sup> Por. Wahlberg, “Divine Revelation,” nr 1.2.

<sup>15</sup> Por. Wahlberg, nr 1.2; Ryan A. Wellington, “Divine Revelation as Propositional,” *Journal of Analytic Theology* 7 (2019), 166–68, <https://doi.org/10.12978/jat.2019-7.17-51-51220413>.

że w przeciwieństwie do relacji bezosobowych, osobowe relacje domagają się wiedzy o tym kimś, do kogo mamy osobowe odniesienie – a to zakłada propozycjonalne twierdzenia o objawiającym się<sup>16</sup>.

Wolterstorff zwrócił uwagę na jeszcze jedną ważną sprawę. Otóż jeśli oba typy Objawienia, propozycjonalny i manifestacyjny, nie mogą obejść się bez twierdzeń propozycjonalnych, to interpretacji Objawienia w mniejszym stopniu domaga się Objawienie propozycjonalne. Z tego powodu, że objawiający się, formułując twierdzenia propozycjonalne, dokonał już jakiejś interpretacji objawionej rzeczywistości i jedyne, co trzeba zrobić, to zinterpretować asercję wyrażoną w tym propozycjonalnym twierdzeniu<sup>17</sup>. Z kolei w przypadku Objawienia manifestacyjnego:

wszystko domaga się interpretacji, zarówno znak, jak i to, co on oznacza; jesteśmy niejako skonfrontowani z surową rzeczywistością. To, co jest znakiem, musimy zinterpretować jako znak, to, co jest objawionym faktem musimy zinterpretować jako fakt, a następnie musimy zinterpretować znak jako oznaczający ten fakt. Aby dotrzeć do zmanifestowanego faktu, nie możemy przejść interpretacji objawiciela zawartej w znanym mu twierdzeniu propozycjonalnym; jesteśmy zdani na siebie. Musimy dokonać własnej interpretacji<sup>18</sup>.

Wahlberg dodaje do tego, że treść Objawienia manifestacyjnego jest mniej konkretna niż w przypadku Objawienia propozycjonalnego, gdyż w tym pierwszym ujawnionych zostaje więcej spraw, a jego odbiorca musi zdecydować, co z nich jest dla niego najbardziej istotne. Natomiast w Objawieniu propozycjonalnym o tym, co zostaje objawione, decyduje intencja objawiciela<sup>19</sup>. Biorąc to wszystko pod uwagę, można uznać za Wahlbergiem, że Bóg ma dobry powód, by w przekazie treści poznawczej posłużyć się Objawieniem propozycjonalnym albo przynajmniej uzupełnić Objawienie manifestacyjne na tej drodze<sup>20</sup>.

Wolterstorff wskazuje na różne sposoby wypowiedzania się Boga poprzez inne osoby, co określa mianem *double agency discourse*<sup>21</sup>. Tradycyjne chrześcijańskie

<sup>16</sup> Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 25.

<sup>17</sup> Por. Wolterstorff, *Divine Discourse*, 29; Wahlberg, "Divine Revelation," nr 1.2; Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 32.

<sup>18</sup> Wolterstorff, *Divine Discourse*, 29.

<sup>19</sup> Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 32–33.

<sup>20</sup> Por. Wahlberg, "Divine Revelation," nr 1.2.

<sup>21</sup> Por. Wolterstorff, *Divine Discourse*, 37–57 (rozdz. 3: "The Many Modes of Discourse"); Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 110–23; Sławomir Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha*

przekonanie łączy boskie autorstwo z natchnieniem<sup>22</sup>. Wolterstorff oddziela jednak Boże autorstwo Biblii od natchnienia. Wiąże się to z jego teorią „przywłaszczenia” wypowiedzi innej osoby (tzw. *appropriated discourse*), swego rodzaju „autoryzacji” tekstu nadającej nowe znaczenie przywłaszczoneму przesłaniu. Jednym z istotnych aspektów takiego przywłaszczenia przez Boga jest ustanowienie kanonu, które sprawia, że zebrane w całościową wypowiedź księgi uzyskują nowy sens<sup>23</sup>. Mimo wszystko jednak autor *Divine Discourse* przyznaje, że również model przywłaszczenia domaga się uzupełnienia o doktrynę natchnienia<sup>24</sup>.

### Objawienie propozycjonalne a Objawienie jako doktryna (Mats Wahlberg a Avery Dulles)

W swojej klasycznej już publikacji Avery Dulles rozróżnił pięć modeli<sup>25</sup>:

- (1) Objawienie jako doktryna (*Revelation as Doctrine*).
- (2) Objawienie jako historia (*Revelation as History*).
- (3) Objawienie jako wewnętrzne doświadczenie (*Revelation as Inner Experience*).

---

*Ratzingera* (Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2022), 517. Wolterstorff korzysta z teorii aktów mowy zaproponowanej przez Johna L. Austina – por. John L. Austin, *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955* (London: Oxford University Press, 1962).

<sup>22</sup> Por. Wahlberg, „Divine Revelation,” nr 1.2.

<sup>23</sup> Por. Wolterstorff, *Divine Discourse*, 41–42, 51–54, 186; Wahlberg, „Divine Revelation,” nr 1.2; Vanhoozer, „Word of God,” 853. Trzeba przyznać, że trudno uzgodnić propozycję Wolterstorffa z katolicką doktryną natchnienia, zwłaszcza w aspekcie Bożego autorstwa Pisma Świętego – por. DV 11: „Księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu święta Matka Kościół na podstawie wiary apostoelskiej uznaje w całości, ze wszystkimi ich częściami, za święte i kanoniczne, dlatego że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego (por. J 20,31; 2 Tm 3,16; 2 P 1,19–21; 3,15n), Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane”; Lawrence Feingold, *Faith Comes from What Is Heard: An Introduction to Fundamental Theology* (Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2016), 284: „[...] God [...] could not be the principal author of Scripture unless He directly molded its creation by the influence of grace upon the faculties of the sacred writers”.

<sup>24</sup> Wolterstorff, *Divine Discourse*, 187.

<sup>25</sup> Por. Avery Dulles, *Models of Revelation* (Garden City, NY: Doubleday, 1983). Wahlberg, odwołując się do dzieła Dullesa, pisze o teoriach (*theories*), typach (*types*) lub modelach (*models*) Objawienia – por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 52. Teolog ten omawia typologię Dullesa w: Wahlberg, „Divine Revelation,” nr 1.3. Niels Christian Hvidt zauważa, że klasyfikacja Dullesa pokrywa się w dużym stopniu z wcześniejszą propozycją Maxa Secklera, który przedstawił trzy modele, jakie zdominowały różne okresy historyczne i uwypuklały różne aspekty Objawienia – por. Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-biblical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 154.



- (4) Objawienie jako dialektyczna obecność (*Revelation as Dialectical Presence*).  
(5) Objawienie jako nowa świadomość (*Revelation as New Awareness*).

Mats Wahlberg uważa, że typologia Dullesa<sup>26</sup> jest szczegółową klasyfikacją kategoryzującą Objawienie manifestacyjne. Cztery z modeli Objawienia wskazanych przez Dullesa (numery 2–5) reprezentują współczesną tendencję do przedstawiania Objawienia jako manifestacyjnego i zostały poddane krytyce przez Wahlberga. Badacz doszedł do wniosku, że niektóre z nich albo włączają elementy Objawienia propozycjonalnego (4), albo przynajmniej wstępnie takie Objawienie zakładają (2). Reprezentatywni dla tych modeli teologowie przyjmują, że Bóg może mówić do ludzi lub wszczepiać w ich umyśle pewne przekonania, których treść daje się ustrukturyzować pojęciowo. Te modele, w których zakłada się nową świadomość Boga (5) rzekomo mogącą się obejść bez jakiegokolwiek wiedzy, okazały się niespójne, gdyż doświadczenia niekonceptualne nie mogą pośredniczyć świadomości czegokolwiek (*awareness of anything*). Nawet pojęciowo ustrukturyzowane „percepcje mistyczne” (3), w których Bóg byłby dostępny bezpośrednio, domagają się uzasadnienia roszczenia, że ich przedmiotem jest rzeczywiście Bóg<sup>27</sup>. To zaś wymaga albo uwzględnienia Objawienia propozycjonalnego, albo rozumowania prowadzonego w ramach teologii naturalnej. Jako chrześcijanie, podsumowuje Wahlberg, „nie możemy jednocześnie odrzucić Objawienia propozycjonalnego i zaprzeczyć istnieniu przekonującej teologii naturalnej”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Sam Dulles, świadomy zarówno słabych, jak i mocnych stron innych modeli, zaproponował model Objawienia jako symbolicznego pośrednictwa (*Symbolic Mediation*) – por. Dulles, *Models of Revelation*, 131–54. Został on scharakteryzowany przez Sławomira Bartnickiego (który to podejście określa mianem „Symbolowej koncepcji Objawienia”) – por. Sławomir Bartnicki, „Koncepcje Objawienia według Avery Dullesa,” in *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, ed. Bogusław Kochaniewicz (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2010), 97–100. W przekonaniu Leveringa kategoria symbolu jest niewystarczająca, gdy idzie o poznawczy wymiar Objawienia Bożego – por. Matthew Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), 11.

<sup>27</sup> Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 101. Por. także: Guy Mansini, *Ecclesiology*, Sacra Doctrina Series (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2021), 55: „Whatever ‘experience’ of God and Christ and the church we may have in prayer, in sacrament, or in obedience to the commandments and in which experience we can be said to know the reality of the church, it is not an experience independent of propositionally delivered knowledge”; Michał Paluch, „Prawda objawiona? Propozycja podejścia zawarta w konstytucji *Dei Verbum*,” *Karto-Teka Gdańska*, no. 1(12) (2023), 15, <https://doi.org/10.26881/kg.2023.1.01>.

<sup>28</sup> Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 100. Por. Wahlberg, 102; Wahlberg, „Divine Revelation,” nr 1.3.

Dla moich rozważań najważniejszy jest model pierwszy, który Wahlberg utożsamia z Objawieniem propozycjonalnym<sup>29</sup>. Odnotowuje, że jednym z najczęstszych zarzutów wobec Objawienia propozycjonalnego jest rzekoma niezgodność tego ujęcia z metaforycznym i symbolicznym charakterem języka biblijnego. W tę stronę idzie właśnie Dulles, kiedy twierdzi, że zwolennicy Objawienia propozycjonalnego przekładają symbolikę biblijną na twierdzenia propozycjonalne i w ten sposób zamieniają Biblię w zbiór twierdzeń propozycjonalnych (*propositions*), z których każde, w jego dosłownym sensie, musi być uznane za boskie twierdzenie (*divine assertion*)<sup>30</sup>. Wahlberg ocenia jednak pogląd, zgodnie z którym tylko dosłowna mowa wyraża propozycjonalne twierdzenia – a co za tym idzie, Objawienie propozycjonalne wiązać musiałoby się z literalistycznym odczytaniem ksiąg natchnionych – za błędny. Teolog ten obstaje przy tym, że również mowa metaforyczna czy symboliczna może wyrażać twierdzenia propozycjonalne. Sprzeciwia się także opinii Dullesa, według którego przyjęcie modelu Objawienia propozycjonalnego pociąga za sobą uznanie, że wszystkie zdania deklaratywne (*declarative sentence*) w Biblii musiałyby wyrażać prawdy objawione (*revealed truths*)<sup>31</sup>. Autor *Revelation as Testimony* zauważa, że twierdzenia propozycjonalne mogą być wyrażone również wtedy, gdy nie zostały przez autorów Biblii wprost wyrażone (jako prawdziwe). Na przykład autorzy ksiąg Jonasza czy Hioba wcale nie muszą stwierdzać tego, co czytelnik może uznać za twierdzenia propozycjonalne, i odwrotnie: wiele zdań deklaratywnych zawartych w tych księgach wcale nie jest tym, co autor (ludzki czy boski) uznaje za prawdziwe. W opinii Wahlberga także w tych

<sup>29</sup> Por. Wahlberg, "Divine Revelation," nr 1.3; Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 52. Przez Leveringa model ten został określony mianem „propozycjonalnej doktryny” (*propositional doctrine*) i powiązany z teologią neoscholastyczną – por. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 10.

<sup>30</sup> Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 37; Dulles, *Models of Revelation*, 48, 142, 161; Wellington, "Divine Revelation as Propositional," 161. Luis Alonso Schökel słusznie (choć być może nazbyt przesadnie) wskazał na znaczenie literackiego języka Biblii odróżniającego się od technicznego języka pojęć i propozycjonalnych twierdzeń – por. James Tunstead Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810: A Review and Critique* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 262.

<sup>31</sup> Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 37–38; Dulles, *Models of Revelation*, 48–49. Twierdzeń propozycjonalnych nie należy utożsamiać z samymi zdaniami czy elementami języka. Twierdzenia propozycjonalne to raczej to, co zostaje stwierdzone w akcie stwierdzenia czegoś – por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 26; Matthew McGrath, "Propositions," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2005), accessed March 8, 2024, <https://plato.stanford.edu/entries/propositions/>, nr 3.2: „Propositions are also commonly treated as the meanings or, to use the more standard terminology, the semantic contents of sentences. [...] [T]he meanings or contents of sentences are not in general propositions”.

przypadkach, gdy przesłanie świętych ksiąg nie może zostać inaczej przedłożone niż przez fikcyjne opowiadanie, nie oznacza, że jest ono „niepropozycjonalne” (*nonpropositional*)<sup>32</sup>. „Nie wszystkie twierdzenia propozycjonalne można wyrazić w dosłownych czy nienarracyjnych terminach” – utrzymuje teolog i za przykład podaje wiarę chrześcijan w to, że „Bóg jest naszym Ojcem”<sup>33</sup>. Według szwedzkiego uczonego również interpretacje alegoryczne czy duchowe pozwalające na odkrycie pełnego znaczenia tekstów natchnionych nie muszą być niepropozycjonalne, i to nawet w tych przypadkach, gdy nie można w sposób dosłowny wyrazić tego, co oznaczają.

Wahlberg rozprawia się również z innymi nieporozumieniami co do Objawienia propozycjonalnego. Ani nie jest ono, jak sądzą jego krytycy, „bezczasowe/ponadczasowe” (*timeless*) bądź „niehistoryczne” (*unhistorical*), ani nie jest statyczne czy niewymagające egzystencjalnego zaangażowania lub duchowej przemiany. Statyczność wynika jedynie z faktu, że Objawienie Boże pociąga za sobą treść poznawczą. Oczywiście, że same informacje nie domagają się egzystencjalnego zaangażowania, jednak Bóg, którego dotyczą – pisze Wahlberg – już tak. A posiadanie informacji na Jego temat (nawet tak podstawowych jak fakt Jego istnienia) ułatwia takie zaangażowanie<sup>34</sup>. „Objawienie rzeczywiście

<sup>32</sup> Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 38–39. Ciekawą uwagę poczynił Telford Work (por. Telford Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation* [Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2002], 61–62), według którego Bóg jest zaangażowany w Pismo Święte tak dogłębnie, że charakter Pisma jest jednocześnie Jego charakterem; tego rodzaju zaangażowanie wykracza zaś poza bezbłądność propozycjonalną Pisma. Ilustracją tego jest właśnie Księga Jonasza, w której prorocstwo uczestniczy w łasce i miłosierdziu Boga do tego stopnia, że może być propozycjonalnie fałszywe.

<sup>33</sup> Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 39 (dot. cytatu i następującej po nim parafrazy). Guy Mansini utrzymuje, że nie ma biblijnych narracji bez twierdzeń propozycjonalnych – por. Guy Mansini, *Fundamental Theology* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018), 261. Por. także: Robert J. Woźniak, *Praca nad dogmatem: Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Myśl Teologiczna 105 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2022), 97: „Doktryna jako interpretacja narracji odnosi się przede wszystkim do istoty przekazu biblijnego, który jest nie tyle propozycjonalny, ile właśnie narracyjny”.

<sup>34</sup> Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 33–34, 36–37, 40–41. Por. także: Williams, “Revelation,” 680; Wellington, “Divine Revelation as Propositional,” 173: „[...] the propositional model is static in its meaning only insofar as it *really means something*, and a thing can only mean something if it *does not mean* other things”. Romanus Cessario utrzymuje, że dla ludzkich aktów sądu, które transcendują propozycjonalne twierdzenia, twierdzenia te stanowią środek wyrażenia egzystencjalnej zgody na to, do czego twierdzenia te się odnoszą – por. Romanus Cessario, *Christian Faith and the Theological Life* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1996), 75–76; Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 215, przyp. 136.

jest czymś więcej niż tylko przekazem informacji. Kluczowe jest to, że nie może być czymś mniej” – konkluduje szwedzki uczonec<sup>35</sup>.

## Objawienie doktrynalne a Objawienie personalistyczne (Niels Christian Hvidt)

Poszerzoną listę ujęć Objawienia zaprezentował Niels Christian Hvidt, który bazując na klasyfikacji Maxa Secklera i Avery'ego Dullesa, wyróżnił aż siedem modeli<sup>36</sup>:

- (1) Epifanijne rozumienie Objawienia (*The Epiphanic Understanding of Revelation*).
- (2) Doktrynalne rozumienie Objawienia (*Doctrinal Understanding of Revelation*).
- (3) Sobór Watykański I (*Vatican I*).
- (4) Personalistyczne rozumienie Objawienia (*Personalistic Understanding of Revelation*).
- (5) Historia jako Objawienie (*History as Revelation*).
- (6) Dialektyczne rozumienie Objawienia (*Dialectic Understanding of Revelation*).
- (7) Objawienie jako wewnętrzne doświadczenie (*Revelation as Inner Experience*).

Zanim Hvidt podał cechy wyróżniające poszczególne modele Objawienia, zwrócił uwagę na to, że każdy z nich opisuje tylko pewne dominujące tendencje i akcentuje różne elementy kategorii Objawienia. Wszystkie te modele pozostają ze sobą powiązane i nie można ich izolować od siebie, a gdy tak się dzieje – to znaczy, gdy przyznaje się poszczególnemu modelowi prawo do całościowego opisu – siłą rzeczy ważne aspekty Objawienia zostają odrzucone<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 41. Por. Wellington, “Divine Revelation as Propositional,” 156, 166–67.

<sup>36</sup> Por. Hvidt, *Christian Prophecy*, 154–67. Gwoli ścisłości należy dodać, że lista ta została stworzona na potrzeby realizacji celu książki – autora interesuje ewentualne miejsce, jakie można przypisać prorocत्वu w danej koncepcji Objawienia – por. Hvidt, 154–55: „[...] I will examine the models of revelation that are of interest, investigating how they relate to the concept of prophecy, in all six models of revelation”. Odnowiona teologia Objawienia pozwala na pozytywne podejście do daru prorocत्वa, który w statycznych koncepcjach Objawienia (np. w modelu propozycjonalnym) nie miał większej wartości – por. Hvidt, 31: „The shift that has occurred is from a rather propositional to a more dynamic understanding of Revelation that sees Revelation as the communication of God’s life-reality to his church, a reality that encompasses cognitive aspects while remaining continuously in need of vivification in order to become a powerful expression of God’s image in every new historical context. It is this renewed aspect in Revelation theology that greatly favors the topic of Christian prophecy, as the prophets call God’s people to life in him”.

<sup>37</sup> Por. Hvidt, 155.

We wnioskach z omówienia różnych modeli Objawienia Hvidt zaproponował metaforę wielobarwnych promieni powstających w wyniku rozszczepienia światła w pryzmacie. Jak twierdzi badacz, nie jest możliwe wyodrębnienie jakiegoś pojedynczego aspektu (np. doktrynalnego czy wewnętrznego doświadczenia pozbawionego normatywnego wyrazu) bez zaburzenia kategorii Objawienia<sup>38</sup>.

Nie ma potrzeby charakteryzowania każdego z tych modeli, które wymienił Hvidt. Dla moich rozważań najważniejsze jawi się omówienie numerów drugiego i czwartego.

W doktrynalnie pojmowanym Objawieniu (2) chodziłoby o uczestnictwo w prawdzie i poznanie jej poprzez Objawienie. Taka koncepcja zmienia rozumienie nie tylko Objawienia, ale i zbawienia. Polegałoby ono na uczestniczeniu człowieka w prawdzie Bożej, której objawienie stałoby się nie tylko nośnikiem zbawienia, ale wręcz samym zbawieniem. Doktrynalne ujęcie Objawienia zostaje ograniczone do procesu poznawczego, a zbawienie nie jest tu umieszczone w ramach relacji między Bogiem a Jego ludem<sup>39</sup>. Do wad tego modelu należy rozdzielenie Objawienia i historii zbawienia. Objawienie jedynie informuje o zbawieniu, ale nie jest związane z Bożą aktywnością<sup>40</sup>. Raz jeszcze trzeba przypomnieć, że Hvidt wyraźnie odróżnia ten model (2) od ujęcia Objawienia w konstytucji *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I (3).

Z kolei personalistyczny model Objawienia (4), zdaniem Hvidta charakterystyczny dla konstytucji *Dei verbum*, postrzega Objawienie jako działanie Boga w historii, przez które Bóg się objawia. Akcent nie spoczywa tutaj na ujawnieniu doktryny, lecz na ukazaniu się Boga samego. To miłość Boga i Jego zbawcza wola leżą u podstawy Jego komunikowania się ze stworzeniem i prowadzenia ludzi ku zjednoczeniu ze sobą (partycypacja w życiu Boga). Bóg poprzez zbawcze działanie objawia się jako Zbawiciel, a nawet więcej: to sam Bóg jest zbawieniem człowieka. Nacisk zostaje postawiony w tym modelu nie na czyny, ale na Osobę Boga. W odróżnieniu od modelu doktrynalnego, w którym zbawienie utożsamiało się z uczestnictwem w poznawanej prawdzie objawionej, w modelu personalistycznym zbawienie opiera się na dziele Boga i Jego samodarowaniu się ludzkości<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Por. Hvidt, 167.

<sup>39</sup> Por. Hvidt, 157–58. Trzeba jednak przyznać, że zbawienie musi obejmować również poznawczy aspekt – por. Wahlberg, “Divine Revelation,” nr 1.1: „Sin has cognitive effects, and revelation is typically seen as the epistemic aspect of salvation”.

<sup>40</sup> Por. Hvidt, *Christian Prophecy*, 159.

<sup>41</sup> Por. Hvidt, 161–63. Por. także: Hvidt, 188: „[...] Vatican II contains many passages that clearly indicate that revelation refers to God’s communication of his own self to the church, that is, Christ’s continuous gift to the church of his own self in the Holy Spirit and through

## Teologowie o zwrocie dokonanym w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym

Po wyeksplikowaniu roli Objawienia propozycyjnego na tle innych modeli Objawienia chciałbym teraz zwrócić uwagę na to, jak teologowie interpretują zmianę ujęcia Objawienia, jaka miała się dokonać na Soborze Watykańskim II. Interesuje mnie szczególnie relacja koncepcji Objawienia przedstawionej w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym do ujęcia Objawienia zaproponowanego przez poprzedni sobór oraz kwestia ewentualnego utożsamienia propozycji Soboru Watykańskiego I z Objawieniem propozycyjnym.

Jest oczywiste, że teologowie zajmujący się teologią Objawienia polemizują z innymi teologami próbującymi reflektować nad Objawieniem. Jest jednak zaskakujące, że teologowie różnią się także znacząco w swoich interpretacjach wypowiedzi soborowych na temat Objawienia. W tym przypadku wachlarz opinii rozkłada się szeroko: podczas gdy jedni widzą kolejne konstytucje (chodzi o *Dei Filius* i *Dei verbum*) jako ukazujące zgoła odmienne modele Objawienia, inni próbują uzgadniać stanowiska obu soborów czy integrować aspekty Objawienia uwypuklone przez każdy z nich.

### Odzyskanie tradycyjnego pojmowania Objawienia (Tracey Rowland i John Montag)

Tracey Rowland pisze, że konstytucja *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I koncentrowała się na zwalczaniu błędów racjonalizmu i naturalizmu, natomiast centralnym zagadnieniem *Dei verbum* w obliczu modernizmu i protestanckiej krytyki stały się kwestie stosunku Pisma Świętego do Tradycji, sposób powiązania wiary z historią oraz ukazanie działania Bożego i samego Boga, którego cechuje relacyjność<sup>42</sup>. Badaczka spuścizny Josepha Ratzingera zauważyła, że ten w swoim komentarzu do soborowej konstytucji o Objawieniu Bożym przeciwstawił wyłożoną tam koncepcję Objawienia podejściu soborów Trydenckiego i Watykańskiego I. Ojcowie Vaticanum Primum zaprezentowali naturalne i nadprzyrodzone poznanie Boga i od razu przeszli do kwestii przekazu Objawienia w Piśmie i Tradycji. Z kolei ojcowie Vaticanum Secundum ukazują objawieniowe

---

the Eucharist. At the same time the Council manages to maintain the cognitive aspects of revelation”.

<sup>42</sup> Por. Tracey Rowland, *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 49–50.

działanie Boga w kontekście historii zbawienia, a przede wszystkim akcentują osobowy aspekt Objawienia. Prawniczy język dziewiętnastowiecznego soboru (*aeterna voluntatis suae decreta*<sup>43</sup>) miałby zostać zastąpiony ujęciem sakramentalnym (*sacramentum voluntatis suae* – DV 2)<sup>44</sup>.

Jak odnotowuje australijska teolog, schemat przygotowawczy przyszłej konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei verbum* odzwierciedlał suarezjańskie podejście do Objawienia. Francisco Suárez (1548–1617), hiszpański jezuita tworzący w okresie potrydenckim, podkreślał propozycjonalny charakter Objawienia. Rowland uznaje, że takie ujęcie było zniekształceniem klasycznego tomizmu. W ujęciu Akwinaty rozumienie prawdy Objawienia łączyło się z zażyłością z Bogiem jako środkiem umożliwiającym postrzeganie tej prawdy, z kolei Suárez, odstąpiwszy od widzenia wiary jako nadprzyrodzonej cnoty pozwalającej partycypować w życiu Boga, wiarę sprowadził do poznawalności i wiarygodności danego przedmiotu<sup>45</sup>.

John Montag, którego australijska teolog przywołuje, zasugerował w swoim esej *The False Legacy of Suárez*<sup>46</sup> konieczność odwrócenia przyjętego w nowożytności porządku zgody i Objawienia oraz porzucenia „rozwołu” słów i rzeczy<sup>47</sup>. Warto na moment zatrzymać się przy refleksjach Montaga postrzegającego spuściznę Suáreza (czy szerzej: późnej scholastyki) jako punkt zwrotny w dziejach ludzkiej myśli, który wpłynął nie tylko na teologię katolicką czy filozofię, ale wręcz na rozwój nowożytności<sup>48</sup>. Montag przypomina przednowożytne Tomaszowe rozumienie Objawienia jako czegoś darowanego, ale nieistniejącego wcześniej, zanim zostało przyjęte. Akwinata pisał o oświeceniu (*illumination*) i osądzie (*judgement*) i akt Objawienia traktował jako akt iluminacji, a wiedzę

<sup>43</sup> Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Compendium of Creeds, Definitions and Declarations on Matters of Faith and Morals*, ed. Peter Hünermann (San Francisco: Ignatius Press, 2012), nr 3004 (dalej: DH)

<sup>44</sup> Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 50–51. W moim przekonaniu jest to nieuprawnione uproszczenie, co ukażę w omówieniu treści *Dei filius* (paragraf 3).

<sup>45</sup> Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 48–49 (Autorka cytuje rozprawę doktorską Gerarda O'Shei, do której nie mam dostępu). Por. także: John Montag, „Revelation: The False Legacy of Suárez,” in *Radical Orthodoxy: A New Theology*, ed. John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward (New York: Routledge, 2002), 55.

<sup>46</sup> W prezentacji poglądów Montaga korzystam z artykułu: Sławomir Zatwardnicki, „Objawienie w ujęciu radykalnej ortodoksji,” *Teologia w Polsce* 13, no. 2 (2020), 237–60, <https://doi.org/10.31743/twp.2019.13.2.14>.

<sup>47</sup> Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 49; Montag, „Revelation: The False Legacy of Suárez,” 58.

<sup>48</sup> Por. Montag, „Revelation: The False Legacy of Suárez,” 39–40, 42. Mezei twierdzi, że teologia kontreformacyjna nie proponowała rozumienia Objawienia zasadniczo różniącego się od ujęcia scholastycznego, chodziło raczej o położenie nacisku na propozycjonalny wymiar – por. Mezei, *Radical Revelation*, 23.

sprowadzał do sądu uzyskanego dzięki otrzymanemu światłu. Boskie światło rozjaśnia intelekt (np. proroka) w aspektach zarówno widzenia, jak i sądu, który tym samym jest częścią oświecającej mocy wizji. Innymi słowy: prorok nie otrzymuje propozycjonalnego twierdzenia od Boga, na które następnie miałby wyrazić zgodę (np. ze względu na autorytet Boga). Pojmowanie (*apprehension*) i przyzwolecie (*affirmation*) łączą się w jeden i ten sam akt sądu<sup>49</sup>.

U Doktora Powszechnego „rzeczy objawione” były po prostu nowym postrzeganiem powodowanym przez Boga i prowadzącym do wiary. A samo objawienie dokonywało się w zrozumieniu i sądzie będącymi częścią jednej zgody wiary (ang. *assent of faith*). Dlatego nie było mowy o „pośrednictwie Objawienia” w postaci „zreifikowanej” w słowa czy twierdzenia propozycjonalne. Suárez, przejąwszy dziedzictwo Jana Dunsza Szkota, wprowadził silniejsze rozróżnienie między przedmiotem wiary a iluminacją i przyjął Objawienie jako coś odrębnego, istniejącego zanim stało się częścią myśli czy doświadczenia człowieka. Objawienie nie wiąże się z osądem i percepcją, jego przedmiotem staje się „twierdzenie wiary” (*proposition of faith*), na które wiara się zgadza. W ten sposób Suárez podkreśla propozycjonalny charakter Objawienia (*propositional character of revelation*)<sup>50</sup>.

Wracając do Rowland, uznaje ona, że w dziełach Ratzingera mamy do czynienia z powrotem do tego porządku zgody i Objawienia, o który apelował Montag. Dla bawarskiego teologa Objawienie to nie zbiór twierdzeń, lecz sam Chrystus jako wszechogarniające Słowo, w którym objawia się Bóg<sup>51</sup>. Ratzinger podkreślił również, że *actio* (działanie) poprzedza *verbum* (mowę), a rzeczywistość wydarzenia Objawienia jest uprzednia i głębsza od wydarzenia proklamacji będącej interpretacją Bożego działania w ludzkim języku. Poza tym ludzkość odbiera Objawienie Boże nie tylko w słowach, ale również w znakach (sakramentalność Objawienia). Zasada ta, twierdzi autorka książki *Ratzinger's Faith*, znalazła odzwierciedlenie w numerze 2 *Dei verbum*<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Por. Montag, „Revelation: The False Legacy of Suárez,” 43, 47–48; Tracey Rowland, „Tradition,” in *The Oxford Handbook of Theology and Modern European Thought*, ed. John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward (Oxford: Oxford University Press, 2013), 278.

<sup>50</sup> Por. Montag, „Revelation: The False Legacy of Suárez,” 56–58. Por. także: Rowland, *Catholic Theology*, 48; Rowland, „Tradition,” 278: „Suárez fostered a propositional account of revelation by which revelation does not disclose God himself so much as pieces of information about God”.

<sup>51</sup> Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 49. Por. Rowland, 64, gdzie autorka pisze o „the reversal of Suárez in favour of a more classically Thomist position”.

<sup>52</sup> Por. Rowland, 50. Por. także: Andrew Francis Wood, „Thomas Aquinas and Joseph Ratzinger's Theology of Divine Revelation's Transmission: A Comparative Study” (master's



Objawienie w konstytucji Soboru Watykańskiego II jest rozumiane jako dialog między Bogiem a osobą ludzką, przy czym dialog ten wpisany zostaje w ramy trynitarne. Uwzględniając znaczenie pochodzeń w Trójcy Świętej, prezentuje Objawienie jako pochodzące od Boga (Ojca), a skierowane do ludzkości przez Chrystusa i w Duchu Świętym wprowadzające wierzących do wspólnoty Bożej. Celem tego dialogu jest przemiana człowieka w życiu Trójcy Świętej, a nie jedynie przekaz informacji; przy czym, jak przyznaje Rowland, intelektualny składnik wiary nie został usunięty<sup>53</sup>.

Numer 7 konstytucji o Objawieniu Bożym jest, zdaniem Rowland, próbą pojednania stanowisk suarezjańskiego z bardziej klasycznym – tomistycznym. Chrystus zapowiedziany przez proroków Ewangelię wypełnił i ogłosił [*Ipse adimplevit et proprio ore promulgavit*], a apostołowie mieli ją przepowiadać i przekazywać dobrodziejstwa Boże [*praedicarent, eis dona divina communicantes*]. Użyto zatem, jak komentował ten fragment Ratzinger, języka daru i komunikowania w opisie przepowiadania apostołowskiego, które w ten sposób zostaje włączone w dar działania Boga. W zestawieniu z Soborem Trydenckim zmiana staje się wyraźniejsza: przekaz Tradycji zostaje rozszerzony, obejmuje już nie tylko słowa Chrystusa, ale całe doświadczenie Jego Osoby – to, co wypowiedziane i to, co niewypowiedziane<sup>54</sup>.

### Od wizji cząstkowej ku systemowemu ujęciu (Niels Christian Hvidt)

Tych ewidentnych różnic między *Dei verbum* a dokumentami poprzednich soborów nie należy jednak przeceniać; ojcowie Vaticanum Secundum dokonali twórczej relektury wcześniejszych wypowiedzi soborowych. Poza tym, na co zwrócił uwagę Hvidt, Sobór Watykański I, nawet jeśli skupił się na doktrynalnych aspektach Objawienia, to nie miał intencji prezentowania Objawienia w systematyczny i wyczerpujący sposób, lecz jedynie przeciwstawił się ówczesnym trendom krytykującym Objawienie<sup>55</sup>.

Ponieważ Sobór został użyty jako przykład doktrynalnego rozumienia objawienia, [...] należy pamiętać, że celem Soboru nie jest dostarczenie kompleksowej

---

thesis, School of Theology. Faculty of Theology and Philosophy. Australian Catholic University, 2015), 75.

<sup>53</sup> Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 51.

<sup>54</sup> Por. Rowland, 51–52.

<sup>55</sup> Por. Hvidt, *Christian Prophecy*, 159; DH 3000.

i syntetycznej prezentacji katolickiego rozumienia Objawienia, ale udzielenie odpowiedzi na wyzwania racjonalizmu dotyczące niektórych aspektów Objawienia. Bez wzięcia tego pod uwagę nie da się poprawnie ocenić Soboru<sup>56</sup>.

W kontrze do racjonalizmu optującego za samowystarczalnością rozumu została podkreślona potrzeba objawienia wiedzy, której autonomiczny rozum nie mógł zdobyć. Dlatego Objawienie zostało ukazane przez ojców soboru przede wszystkim jako środek do zdobycia wiedzy czy źródło wiedzy. Kontekst relacji wiary i rozumu spowodował, że dyskusja poruszała się w ramach doktrynalnego rozumienia Objawienia. Z kolei bliższe przyjrzenie się dokumentowi każe duńskiemu teologowi uznać, że mimo użytych w nim sformułowań przywodzących na myśl doktrynalne rozumienie Objawienia, obecne są również wyraźne rysy personalistyczne. Bóg objawia siebie i odwieczne postanowienia swojej woli, a człowiek, odpowiadając na Objawienie, poddaje swoją wolę, a nie tylko uznaje rozumem prawdy objawione. Hvidtowi wręcz jawi się tak rozumiane Objawienie jako osobiste spotkanie Boga z człowiekiem<sup>57</sup>.

Wymuszone skoncentrowanie na propozycjonalnym aspekcie Objawienia nie wykluczało obecności innych aspektów w katolickiej teologii Objawienia, która była, jak twierdzi Hvidt, dużo bardziej złożona niż uczeni chcieliby ją widzieć. Teolog nie zgadza się na przedstawianie w krzywym zwierciadle doktrynalnego aspektu Objawienia, który według jego krytyków miałby sprowadzać Objawienie do wymiaru przedmiotowego, „rzeczy” mającej być poznawaną intelektualnie. Ten uproszczony obraz, jak twierdzi autor monografii *Christian Prophecy*, nie odpowiada katolickiemu rozumieniu Objawienia, jakie zostało wyrażone w dokumentach dwóch ostatnich soborów. W każdym razie w teologii katolickiej nigdy nie proponowano wyłącznie doktrynalnego rozumienia Objawienia. Teolog przyznaje jednak, że w ujęciu Soboru Watykańskiego I rozróżnione zostały działanie Boga i Objawienie<sup>58</sup>.

Hvidt przypomina, że w średniowieczu nie utożsamiano Objawienia z Pismem Świętym, gdyż uznawano, że Objawienie domaga się Bożego działania. Innymi słowy, Objawienie jest zarówno dynamizmem związanym z wiarą, jak i treścią samej wiary. Bóg daje ludziom z jednej strony pouczające Objawienie (*instructive revelation*), z drugiej – wewnętrzne Objawienie jako owoc łaski oświecającej. W ten sposób Objawienie dawało wgląd w misteria wiary, ale ich nie redukowało do rozumu. Duński teolog odnotowuje zmianę, jaka nastąpiła

<sup>56</sup> Hvidt, *Christian Prophecy*, 160.

<sup>57</sup> Por. Hvidt, 159–60.

<sup>58</sup> Por. Hvidt, 159–60.

wraz z nominalizmem, którego rezultatem było zredukowanie wiary do przyjęcia objawionych prawdziwych zdań (*true sentences*)<sup>59</sup>. W tak rozumianym doktrynalnym modelu Objawienia „Bóg objawia nadprzyrodzoną doktrynę, a wiara polega na trzymaniu się jej treści”<sup>60</sup>.

Autor monografii *Christian Prophecy* twierdzi, że wiek XIX stał się świadkiem rozwoju teologii Objawienia, zwłaszcza gdy chodzi o rozumienie jego przekazywania w historii. Katalizatorem katolickiej teologii Objawienia stał się zaś Sobór Watykański II, który odszedł od neoscholastycznego modelu propozycjonalnego na rzecz dynamicznej koncepcji Objawienia jako samo-komunikacji Boga (*God's self-communication*), nie wykluczając jednakże poznawczych aspektów Objawienia<sup>61</sup>.

Hvidt utrzymuje, że w konstytucji *Dei verbum* został odzwierciedlony personalistyczny model Objawienia. Celem soboru było zaprezentowanie bardziej wszechstronnego podejścia do Objawienia, niż sugerowały to modele propozycjonalne i niż było to możliwe w nastawionym w kontrze do racjonalizmu nauczaniu Soboru Watykańskiego I<sup>62</sup>. „W przeciwieństwie do Soboru Watykańskiego I, który nie miał na celu przedstawienia wszechstronnego katolickiego spojrzenia na kategorię objawienia, *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II stanowi najpełniejsze (*the most complete*) katolickie opracowanie teologii objawienia” – ocenia uczony<sup>63</sup>.

### Dwa bieguny integralnie pojmowanego Objawienia (Gerald O'Collins i Janusz Królikowski)

Gerald O'Collins zaoponował przeciw pogładowi, że cała przedsoborowa teologia katolicka była zdominowana przez suarezjańskie podejście i że jest ono typowe dla katolickich teologów. Australijski teolog twierdzi wręcz, że Rowland dopuściła się uproszczenia bardziej złożonej rzeczywistości, oddając stanowisko

<sup>59</sup> Por. Hvidt, 158–59.

<sup>60</sup> Hvidt, 158–59. Daniel J. Treier (*Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice* [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008], 150) podkreśla, że Pismo dostarcza nie tylko propozycjonalne prawdy, ale również kieruje działaniami społecznymi (praktyką) za pomocą normatywnych wzorców, które z kolei pozwalają Kościołowi stawić czoła nowym sytuacjom.

<sup>61</sup> Por. Hvidt, *Christian Prophecy*, 28–29.

<sup>62</sup> Por. Hvidt, 162. Por. także: Mezei, *Radical Revelation*, 123: „Self-revelation as a dynamic unity comprises doctrine, history, inner experience, dialectical presence, and new awareness”.

<sup>63</sup> Hvidt, *Christian Prophecy*, 162–63.

Suárez w sposób skarykaturowany i niesłusznie uznając, że w *Dei verbum* odrzucono wcześniejszy model propozycjonalny. O'Collins twierdzi, że Suárez pisał o boskim świadectwie (*divine witness*), boskim słowie świadczącym (*locutio Dei attestans*) o rzeczach/prawdach objawionych (*revelata*)<sup>64</sup>. Jednak O'Collins przyznaje, że w propozycjonalnym (*propositional*) ujęciu Soboru Watykańskiego I Objawienie sprowadzono do odsłonięcia rzeczy (*revelata*), dlatego Objawienie kojarzyło się z doktryną czy wyznaniem wiary. Jak odnotowuje teolog, ojcowie soboru zwrócili uwagę na to, że Bóg objawia samego siebie, jednak ostatecznie akcent spoczął na tym, co zostało objawione<sup>65</sup>.

W stosunku do tego ujęcia propozycja Soboru Watykańskiego II jawi się O'Collinsowi znacząca; Marek Skierkowski podsumowuje myśl jezuitę zawartą w tym zwrocie słowami: „tam, gdzie Sobór Watykański I używał *revelare*, Vaticanum II wypowiada się za pomocą zwrotu *manifestare ac communicare*, aby wyraźniej ukazać, że Bóg jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem objawienia”. Tak ujęte Objawienie jest rzeczywistością przekraczającą przekaz informacji – „jest osobowym spotkaniem człowieka z objawiającym się Bogiem – spotkaniem, przez które realizuje się zbawienie”<sup>66</sup>.

W swojej twórczości O'Collins podkreśla – w jego przekonaniu zgodnie z intencjami Soboru Watykańskiego II – że modele osobowy (*personal*) i propozycjonalny (*propositional*) nie wykluczają się wzajemnie, ale wręcz implikują<sup>67</sup>. W opinii Matthew Leveringa propozycja O'Collinsa „bezpiecznie odzyskuje Objawienie propozycjonalne, ale w taki sposób, który priorytetowo traktuje osobowy wymiar Objawienia [...]”<sup>68</sup>. Jak pisałem w innym miejscu, O'Collins „nie tyle przyjmuje dwa modele objawienia, ile raczej ukazuje dwa ujęcia

<sup>64</sup> Gerald O'Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-Revelation in Jesus Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 4–5, 13. Przy czym badacz odnosi się tylko do siłą rzeczy skrótowego omówienia w: Rowland, „Tradition,” 278–79. Referując poglądy O'Collinsa, korzystam z: Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 39–140 (rozdz. 1: „Objawienie w ujęciu Geralda O'Collinsa”).

<sup>65</sup> Por. O'Collins, *Revelation*, 3; Gerald O'Collins, *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 66.

<sup>66</sup> Marek Skierkowski, „Objawienie – wiarygodność – przekaz (koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa),” *Studia Theologica Varsaviensia* 37, no. 2 (1999), 144–45 (cyt. w: Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 44). Por. DV 6.

<sup>67</sup> Por. O'Collins, *Revelation*, 6–7, 12–16; Gerald O'Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 89. Levering podkreśla, że zgodnie z refleksją René Latourelle'a i treścią soborowej konstytucji o Objawieniu Bożym O'Collins postrzega Objawienie jako przede wszystkim osobiste spotkanie z Bogiem będącym prawdą, a nie przekazywanie zbioru prawd – por. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 15.

<sup>68</sup> Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 18.

jednego integralnego objawienia”<sup>69</sup>. Objawienie Boże jest przede wszystkim osobistym samo-objawieniem (*personal self-revelation*) Boga w misjach Syna (Wcielenie) i Ducha Świętego (zesłanie Ducha)<sup>70</sup>. Ale jest ważne również to, co zostało objawione. Doświadczenie Kogoś domaga się twierdzeń o tym, co zostało objawione o tym Kimś. Objawieniu musi towarzyszyć poznanie Boga, a nie-poznawcze objawienie jest oksymoronem<sup>71</sup>.

Jezuita odróżnia Pismo Święte od Objawienia jako takiego. Jego zdaniem Pismo jako słowo spisane rejestruje wydarzenie międzyosobowe, jakim jest Boże Objawienie, ale samo tym międzyosobowym wydarzeniem nie jest<sup>72</sup>. W tym kluczowym dla pochodzącego z Australii uczonego rozróżnieniu chodzi o „różnicę pomiędzy przeżytyą rzeczywistością a zapisanym (natchnionym) świadectwem”, które „pozostaje czymś odrębnym od samego doświadczenia objawienia, podobnie jak spisane świadectwo różni się od przeżywanej rzeczywistości”<sup>73</sup>. Konsekwentnie, według O’Collinsa, nie można mówić, że Objawienie jest „zawarte” w natchnionym Piśmie, bo Objawienie nie składa się z „rzeczy” mogących być zawartymi w jakimś „naczyniu”. W pierwszym rzędzie Objawienie polega na objawieniu się samego Boga, dopiero wtórnie można mówić również o treści Objawienia<sup>74</sup>. Jest ważne, że tak rozumiane osobowo-dialogiczne Objawienie zachodzić może jedynie w historii<sup>75</sup>.

<sup>69</sup> Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 45.

<sup>70</sup> Por. O’Collins, *Revelation*, 5–6, 13; O’Collins, *Inspiration*, 89; O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 66; DV 2–4; Carmen Aparicio, “Bishop Paul-Joseph Schmitt and Vatican II: Jesus Christ, the Fullness of Revelation,” in *The Convergence of Theology: A Festschrift Honoring Gerald O’Collins, S.J.* Ed. Daniel Kendall and Stephen T. Davis (New York: Paulist Press, 2001), 87.

<sup>71</sup> G. O’Collins, *Revelation*, 12, 14–15; O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 67. Por. Paluch, “Prawda objawiona?” 15, przyp. 16: „[...] jesteśmy tak głęboko zanurzeni w języku, że nie ma możliwości racjonalnego odbioru i interpretacji doświadczenia poza jakimkolwiek odniesieniem do języka”.

<sup>72</sup> Por. O’Collins, *Inspiration*, 102; O’Collins, *Revelation*, 147–48; O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 217; Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 17.

<sup>73</sup> O’Collins, *Revelation*, 143 (cyt. w: Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 88–89). Por. O’Collins, *Revelation*, 148, 164–65, 203; O’Collins, *Inspiration*, 96, 102; O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 213, 217, 222–23; Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 17.

<sup>74</sup> O’Collins, *Revelation*, 14. Por. Skierkowski, “Objawienie – wiarygodność – przekaz,” 158; Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 17. Jest ważne, że Pismo, jako spisane świadectwo, może pośredniczyć w wywoływaniu doświadczenia Bożego Objawienia, z którym jednak się nie utożsamia – por. O’Collins, *Revelation*, 144; O’Collins, *Inspiration*, 96; O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 213. Por. także: Mansini, *Ecclesiology*, 66, przyp. 1 („Scripture is the exclusive record of the revelation that meets us as revelation”) oraz Sandra Marie Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, 2nd ed (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 46.

<sup>75</sup> Por. Skierkowski, “Objawienie – wiarygodność – przekaz,” 145.

Zdaniem O'Collinsa „wiara w” i „wiara że” muszą obejmować również akceptację fundamentalnego świadectwa Objawienia Bożego w pismach Starego i Nowego Testamentu. Wierzący w swoim doświadczaniu przez wiarę Boga i tego, kim On jest, polegają na świadectwie proroków i apostołów<sup>76</sup>. O'Collins wyjaśnia, że dialogiczna koncepcja Objawienia pociąga za sobą w sposób konieczny komunikowalność Objawienia, które daje się wyrazić w propozycyjalnych twierdzeniach (jest *propositionable*)<sup>77</sup>. Wszelkiemu zresztą doświadczeniu ludzkiemu towarzyszy według tego uczonego interpretacja i artykulacja, która nie jest drugorzędna względem pierwotnego doświadczenia, gdyż już w nim samym jest zawarta poznawcza treść<sup>78</sup>. O akcie Objawienia można mówić, że się wydarzył, gdy osiągnął swój cel – odpowiedź wiary. Nierozpoznane i nieprzyjęte Objawienie byłoby według uczonego oksymoronem<sup>79</sup>.

Były profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego jest zdania, iż „nazywanie objawienia *locutio Dei* lub *Dei Verbum* nieuchronnie pociąga za sobą uznanie jakiegoś poznawczego wymiaru objawienia. [...] ‘Dialog (*dialogos*)’ zakłada ‘słowo (*logos*)’ przekazane, zrozumiałe znaczenie czy, innymi słowy, sens”<sup>80</sup>. Potwierdzają to klasyczne wyznania wiary, w których jezuita uznaje *lex credendi* za pochodne względem *lex revelandi*<sup>81</sup>. Na skutek spotkania z Bogiem objawiającym się w Chrystusie (pierwszorzędny sens objawienia) w sposób dramatyczny zmienia się poznanie Boga (objawienie we wtórnym sensie), a wtórnie razem z tym odsłania się prawda o świecie, a zwłaszcza o człowieku przyjmującym Objawienie<sup>82</sup>.

Wśród polskich teologów bodaj najmocniej na nierozzerwalność obu biegunów Objawienia, osobowego i propozycyjnego, zwrócił uwagę Janusz

<sup>76</sup> Por. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 16, przyp. 51.

<sup>77</sup> O'Collins, *Revelation*, 12–13; O'Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 67; O'Collins, *Inspiration*, 89. Por. także: Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 15. Robert Woźniak również ukazuje Objawienie jako wydarzenie międzypersonalne, spotkanie i dialog, któremu propozycyjalny aspekt Objawienia jest podporządkowany – Woźniak, *Praca nad dogmatem*, 33.

<sup>78</sup> Por. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, 15.

<sup>79</sup> Por. O'Collins, *Revelation*, 76–77; O'Collins, *Inspiration*, 102. Por. także: Bernard Sesboué, *Ewangelia i Tradycja*, trans. Agnieszka Kuryś, A Ω 28 (Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, 2012), 24.

<sup>80</sup> O'Collins, *Revelation*, 16, 18 (cyt. w: Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 45). Por. O'Collins, *Rethinking Fundamental Theology*, 67–68.

<sup>81</sup> O'Collins, *Revelation*, 16.

<sup>82</sup> O'Collins, *Revelation*, 6–7, 13, 16–17, 79–80. Objawienie się Boga i związane z tym objawienie różnicy między Bogiem a stworzeniem są decydujące dla „sobości” ludzkiego bytu – por. Robert J. Woźniak, *Różnica i tajemnica: Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości* (Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze”, 2012), 9.

Królikowski. Afirmuje on zmianę ogólnej perspektywy w konstytucji o Objawieniu Bożym, z której treści wynika, iż przedmiotem materialnym wiary nie są jedynie prawdy objawione (misteria), ale jest nim rzeczywistość i życie Boga udzielającego się człowiekowi i czyniącego go uczestnikiem boskiego życia. Jednocześnie zauważa, że „element intelektualny przedmiotu wiary [...] jest włączony w szerszą, obejmującą całe życie i całą osobę relację, jaka nawiązuje się między Bogiem i człowiekiem”<sup>83</sup>. Dogmatyk akceptuje bez zastrzeżeń chrystocentryczną perspektywę *Dei verbum*, ale zarazem uwypukla, że centrum wiary chrześcijańskiej jest nierozdzielna jedność Osoby i posłania Jezusa Chrystusa w łączności z Jego nauczaniem. Pozostawiona przez Wcielonego doktryna nie może zostać oddzielona od „Ja” Osoby Słowa, owszem „należy stanowczo stwierdzić, że osoba Jezusa *jest* Jego doktryną, a Jego doktryną *jest* On sam”<sup>84</sup>. To właśnie z tego powodu, uważa Królikowski:

wiara w Jezusa jako Chrystusa, jest rzeczywiście wiarą *osobową*. Tak ujęta wiara nie polega na uznaniu z większym bądź mniejszym przekonaniem oraz na teoretycznym zaakceptowaniu jakiegoś systemu, ale na przyjęciu tej osoby, którą jest Słowo. Jest ona przyjęciem Słowa jako osoby i osoby jako Słowa. A ponieważ On jest swoją doktryną, także Jego nauczanie wpisuje się w wyznanie wiary w Niego – i to wpisuje się w całkowicie nowym i specyficznym sensie<sup>85</sup>.

Uczony odnotowuje, że już z treści ksiąg natchnionych wynika, iż kwestia zaufania Bogu (*fides fiducialis*) zawsze pozostaje związana z wyznaniem wiary (*fides dogmatica*). Osobisty i egzystencjalny akt wiary nie jest oddzielony od dogmatycznego wyznania wiary, i odwrotnie: wyznanie wiary nie jest oddzielone od egzystencjalnego aktu wiary<sup>86</sup>. Królikowski idzie maksymalnie daleko w uznaniu nierozzerwalności wyznania wiary i aktu wiary. Jego zdaniem przedmiot wiary wpływa na sam akt wiary (jego naturę i przymioty) i jego konkretny wyraz.

<sup>83</sup> Janusz Królikowski, *Credo – credimus. Wymiary przedmiotowe aktu wiary* (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, 2018), 46 (dot. cyt. i parafrazy go poprzedzającej). W prywatnej korespondencji ze mną autor podkreślił znaczenie wcześniejszej refleksji teologicznej, np. szkoły z Tybingi, na zwrot dokonany w *Dei verbum* (mail w archiwum autora).

<sup>84</sup> Królikowski, *Credo – credimus*, 180 (dot. cyt. i parafrazy go poprzedzającej).

<sup>85</sup> Królikowski, 180.

<sup>86</sup> Por. Janusz Królikowski, “The Symbol of Faith in Theology and in Preaching,” *Teologia w Polsce* 14, no. 1 (2020), 61–62, <https://doi.org/10.31743/twp.2020.14.1.03>. Por. także: Kevin E. O’Reilly, “The Theological Hermeneutics of St. Thomas and Benedict XVI,” *Angelicum* 97, no. 1 (2020), 48 (poprzez artykuły wiary wierzący nawiązuje duchowy kontakt z rzeczywistością przez nie wyrażaną).

Dychotomiczne rozdzielanie *fides qua* i *fides quae* musiałoby oznaczać, że treść wiary, jako drugorzędna wobec osobistej i osobowej wiary człowieka, nie miałaby na nią wpływu<sup>87</sup>. Wbrew temu, utrzymuje Królikowski, trzeba uznać, iż akt wiary jest warunkowany przez przedmiot wiary, jeśli ma się ku niemu zwrócić<sup>88</sup>.

Zagadnienie to wprost dotyczy kwestii rozumienia Objawienia Bożego – nie istnieje ono poza treściami objawionymi, stanowią one jego wewnętrzną rzeczywistość konstytuującą każdą *fides qua* i wyznaczającą jej wymiary – podkreśla z całą mocą dogmatyk<sup>89</sup>.

### *Dei Filius* i *Dei verbum* z perspektywy „hermeneutyki reformy”

Teologia otrzymuje przedmiot swoich badań od Kościoła, którego wiara jest autentycznie interpretowana przez Magisterium. Z tego powodu, jak podkreśla Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Urząd Nauczycielski stanowi integralną część dzieła teologicznego<sup>90</sup>. Oznacza to, że w teologii należy wziąć pod uwagę również wypowiedzi magisterialne dotyczące Objawienia, które samo w sobie jest także przedmiotem refleksji dogmatycznej<sup>91</sup>. Tym bardziej należy odwołać się do Magisterium, że poprzedni paragraf pośrednio ukazał, iż na odczytanie treści konstytucji *Dei Filius* i *Dei verbum* rzutowały poglądy konkretnych teologów czy szkół teologicznych.

W poniższym paragrafie chciałbym wziąć w nawias istniejące komentarze do konstytucji soborowych i spróbować odczytać ducha konstytucji w samej literze tekstów, opierając się na, jak to określał papież Benedykt XVI, „hermeneutyce reformy”. Przyjmuję za pewnik, że nie jest możliwa sytuacja, w której późniejszy sobór zaprzecza wypowiedziom poprzedniego, natomiast może dokonywać nowego ich odczytania w ramach reformy niezrywającej ciągłości z Tradycją<sup>92</sup>.

<sup>87</sup> Por. Królikowski, *Credo – credimus*, 12, 15–16, 283. Por. także: Kościoła *Dominus Iesus*,” in *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, ed. Janusz Królikowski and Zygmunt Zimowski (Tarnów: Biblos, 2002), nr 7; *Katechizm Kościoła katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 2009), nr 150.

<sup>88</sup> Królikowski, *Credo – credimus*, 183.

<sup>89</sup> Królikowski, 284. W prezentacji poglądów dogmatyka korzystałem również z: Sławomir Zatwardnicki, *Apostolski Kościół a Pismo apostołskie* (Wydawnictwo Academicum, 2024), <https://doi.org/10.52097/acapress.9788367833134>, 117–18.

<sup>90</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: Perspektywy, zasady i kryteria*, trans. Krzysztof Stopa (Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2012), nr 37.

<sup>91</sup> Por. Woźniak, *Różnica i tajemnica*, 5.

<sup>92</sup> Por. Benedykt XVI, „*Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej (22.12.2005),” 2005, <https://opoka>.



W omówieniu treści *Dei Filius* i *Dei verbum* poprzestaję na wskazaniu, że w obu konstytucjach są obecne oba wspomniane wyżej bieguny, personalistyczny i propozycjonalny.

### Coś więcej niż Objawienie propozycjonalne w konstytucji o wierze katolickiej

Podkreśliwszy katolickie przekonanie, że naturalnym rozumem można z rzeczy stworzonych poznać Boga jako początek i cel wszystkich rzeczy, dodali ojcowie soborowi, że „spodobało się Jego mądrości i dobroci objawić rodzajowi ludzkiemu [*humano generi revelare*] także inną i to nadprzyrodzoną drogą – siebie samego oraz odwieczne postanowienia swej woli [*se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta*]”<sup>93</sup>. W tym wprost personalistycznym ujęciu odróżniona została wiedza o Bogu dostępna rozumowi naturalnemu od Boga objawiającego siebie samego i swoje odwieczne postanowienia.

Celem tego Objawienia jest jakiś rodzaj uczestnictwa w Bogu. „Bóg bowiem w swej nieskończonej dobroci skierował człowieka w stronę celu nadprzyrodzonego, aby uczestniczył w Bożych dobrach [*bona divina*], które przewyższają zupełnie poznanie ludzkiego rozumu” (DH 3005; BF 642). Nie mówi się w *Dei Filius* co prawda o uczestniczeniu w życiu Bożym, ale o uczestniczeniu w Bożych dobrach. Tyle że dobra te należy rozumieć w duchu fragmentu Pawłowego listu, do którego konstytucja się odnosi: „lecz właśnie głosimy, jak zostało napisane, to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9).

Dalej jest napisane, że „[...] jesteśmy zobowiązani Bogu objawiającemu się [*revelanti Deo*] okazać przez wiarę zupełne posłuszeństwo umysłu i woli” (DH 3008; BF 645). Nie chodzi tylko o zgodę rozumu, skoro jest mowa również o woli; prawdopodobnie intencją ojców było w tym miejscu ukazanie, że

---

org.pl/biblioteka/W/WP/ benedykt\_xvi/przemowienia/kuriaz\_22122005.html; Kongregacja Nauki Wiary, „Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary,” 2012, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20120106\\_nota-anno-fede\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120106_nota-anno-fede_pl.html); por. Sławomir Zatwardnicki, „Hermeneutyka reformy czy zerwania? Benedykta XVI (Josepha Ratzingera) troska o poprawną interpretację *Vaticanum Secundum*,” *Communio: Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 37, no. 4 (2017), 113–14, 135–36.

<sup>93</sup> Ignacy Bokwa, ed., *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007), nr 641 (dalej: BF) (DH 3004).

odpowiedź dotyczy całego człowieka i że jest to odpowiedź Bogu objawiającemu siebie i prawdy wiary.

Ważne jest także, że cały proces przyjmowania jest widziany z perspektywy teologicznej – stąd passusy o wierze jako cnotcie nadprzyrodzonej, „przez którą za natchnieniem i za pomocą łaski Bożej [*Dei aspirante et adiuvante gratia*] wierzymy w prawdziwość rzeczy objawionych [*revelata vera*]”. Przy czym wiara ta opiera się na autorytecie „samego objawiającego się Boga [*ipsius Dei revelantis*] [...]” (DH 3008; BF 645). Dalej mówi się o przyświadczeniu wiary, że nie można „przyjąć ewangelicznego przepowiadania «bez oświecenia i natchnienia Ducha Świętego [*absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti*] [...]»” (DH 3010; BF 647), a także o tym, że „Bóg, który objawia tajemnice [*Deus, qui mysteria revelat*]”, również „wszczepia wiarę [*et fidem infundit*]” (DH 3017; BF 654). Nie jest jasne, czy te słowa należałoby czytać w duchu suarezjańskim (najpierw to, co objawione, potem wiara), czy Tomaszowym (wiara towarzysząca poznaniu tego, co objawione), ale na pewno podkreślona została konieczność cnoty nadprzyrodzonej w przyjęciu Objawienia i poznawaniu boskich rzeczy (DH 3019; BF 656)<sup>94</sup>. To jednak coś więcej niż wiara w Boga jako gwaranta prawdziwości twierdzeń propozycjonalnych.

W konstytucji *Dei Filius* znajduje się wskazanie na Objawienie Boga w Chrystusie. Po stwierdzeniu, że Bogu się spodobało objawić siebie samego i postanowienia swojej woli, ojcowie odsyłają do Hbr 1,1 (DH 3004; BF 641): „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych], a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna”<sup>95</sup>.

Nadprzyrodzone Objawienie ma swoją genezę chrystologiczno-pneumatologiczną: apostołowie otrzymali je z ust Chrystusa (dosł. *quae ipsius Christi ore*) lub dzięki natchnieniu Ducha Świętego i przekazali kolejnym pokoleniom (por. DH 3006; BF 643). W tych stwierdzeniach rozumienie Objawienia wydaje się zawężone do nadprzyrodzonej nauki (por. także „naukę wiary” w DH 3020; BF 657), ale nie musi tak być koniecznie, skoro dalej jest mowa o objawionych przez Chrystusa i Ducha Świętego misteriach (por. DH 3015; BF 652). Na źródło w Chrystusie wskazuje również passus, w którym mówi się, iż cały boski depozyt został przekazany Oblubienicy Chrystusowej (DH 3020; BF 657).

Ojcowie soborowi powołują się na J 1,17 (łaska i prawda przyszły przez Chrystusa); 1 Kor 2,7–8.10 (tajemnica mądrości Bożej przeznaczona przez Boga ku

<sup>94</sup> W interpretacji Hvidta w *Dei Filius* następuje rozróżnienie na działanie Boga i Objawienie. Samo działanie Boga pozwalające człowiekowi partycypować w *bona divina*, w tym wewnętrzna pomoc Ducha Świętego, nie są bezpośrednio powiązane z tym, co zostało objawione – por. Hvidt, *Christian Prophecy*, 160.

<sup>95</sup> W rzeczywistości cytat pochodzi z wersetów pierwszego i drugiego.

chwale ludzi została objawiona przez Ducha przenikającego głębokości Boga samego) oraz Mt 11,25 (prostaczkowie przyjmują Objawienie pochodzące od Ojca). Tym samym zostaje wskazane, że Objawienie mające swoje źródło w Ojcu i Jego woli zostało dane przez Chrystusa i Ducha Świętego (DH 3015; BF 652).

„To właśnie nadprzyrodzone objawienie [*supernaturalis revelatio*] zgodnie z wiarą Kościoła powszechnego ogłoszoną na świętym Soborze Trydenckim jest zawarte [*continentur*] «w księgach spisanych i w tradycjach nie spisanych [*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*], które Apostołowie otrzymali z ust samego Chrystusa lub sami dzięki natchnieniu Ducha Świętego przyjęli i tak je przekazali jakby z rąk do rąk aż do naszych czasów [...]»” (DH 3006; BF 643). Nie zostaje podjęta kwestia, czy Objawienie w całości „mieści” się w Piśmie i niespisanych tradycjach; ojcem soboru chodzi raczej o podkreślenie dostępu do Objawienia Bożego na tej podwójnej drodze. Kryje się w tym założenie, że to, co objawione, może być wyrażone i przekazane kolejnym pokoleniom.

Pośrednio już same cytaty, do których odwołano się w konstytucji, potwierdzają, że to, co jest w niej rozumiane pod pojęciem Objawienia, zostało zapisane w natchnionych księgach, przy czym nie jest to jeszcze ostatnie słowo, jeśli chodzi o propozycjonalny wymiar tego, co zostało objawione. *Dei Filius* wyraża przekonanie o możliwości jakiegoś zrozumienia przez rozum (oświecony wiarą!) tajemnic przez analogię z rzeczami poznawanymi w sposób naturalny lub przez powiązanie misteriów między sobą i z ostatecznym celem człowieka (DH 3016; BF 653). Również ten podwójny (Objawienie zawarte w natchnionym Piśmie; wyrażalne w słowach zrozumienie tajemnic wiary), a nawet potrójny (bo dochodzi do tego Kościół pełniący rolę „stróża i nauczyciela objawionego słowa [*verbi revelati*]” – DH 3012; BF 649) stopień Objawienia każe wprowadzić rozróżnienie – nawet jeśli nie jest ono *explicite* obecne w konstytucji – na samo Objawienie oraz jego propozycjonalny wyraz.

Czym jest ta przekraczająca możliwości poznania ludzkiego rozumu wiedza objawiona przez Boga? Piszą ojcowie: „Temu to Bożemu objawieniu [*divinae revelationi*] należy przypisać, że to, co spośród Bożych spraw [*rebus divinis*] samo przez się nie jest dostępne dla ludzkiego rozumu, [...] mogą wszyscy łatwo poznać [...]” (DH 3005; BF 642). Chodzi o sprawy Boże nie w rozumieniu – przynajmniej nie od razu – doktryny, ale raczej o misteria chrześcijańskie, które z kolei dają się wyrażać w formie propozycjonalnych twierdzeń.

W rozdziale czwartym, dotyczącym relacji wiary i rozumu, podkreślone zostało przekonanie Kościoła o podwójnym porządku poznania: „oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia zakryte w Bogu tajemnice [*mysteria in Deo abscondita*], których nie można poznać bez objawienia Bożego [*quae, nisi revelata divinitus, innotescere*”

*non possunt*]" (DH 3015; BF 652). Misteria te zostały objawione z woli Ojca przez Chrystusa i Ducha Świętego (DH 3015; BF 652). Dlatego umysł, który został oświecony światłem wiary, „oddaje się wiedzy o rzeczach Boskich [*rerum divinarum scientiam excolat*]” (DH 3019; BF 656).

Bardzo ważny dla moich rozważań jest fragment następujący:

Kiedy zaś rozum oświecony wiarą szuka starannie, nabożnie i trzeźwo, otrzymuje z daru Bożego jakieś zrozumienie [...] tajemnic [*Deo dante mysteriorum intelligentiam*], bądź dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniom tajemnic między sobą [*mysteriorum ipsorum nexu*] i z celem ostatecznym człowieka. Nigdy jednak rozum nie jest zdolny do ich przeniknięcia, tak jak przenika prawdy [*veritatum*], które stanowią jego właściwy przedmiot. Boże bowiem tajemnice [*Divina enim mysteria*] ze swej natury tak przerastają umysł stworzony, że nawet podane w Objawieniu [*revelatione tradita*] i przyjęte przez wiarę pozostają jeszcze okryte zastoną wiary i otoczone mrokiem tak długo, dopóki w tym śmiertelnym życiu «jesteśmy pielgrzymami z daleka od Pana; albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy» (2 Kor 5,6n.) (DH 3016; BF 653).

W tym passusie raz jeszcze jest mowa o tajemnicach Bożych, i to powiązanych wzajemnie ze sobą, tak że tworzą *nexus mysteriorum*. Rozróżnienie na misteria i rzeczy poznawalne rozumem naturalnym albo na misteria i prawdy stanowiące przedmiot poznania rozumu naturalnego zamyka drogę interpretowania koncepcji Objawienia Soboru Watykańskiego I w duchu Objawienia doktrynalnego, jaki się mu przypisuje. Raczej chodzi o Boże tajemnice podane w Objawieniu i przyjmowane wiarą. W jednym tylko miejscu jest mowa wprost o doktrynie: „Nauka wiary [*fidei doctrina*] bowiem objawiona przez Boga [*quam Deus revelavit*] nie została podana jako filozoficzny twór, który może być udoskonalony przez umysł ludzki, ale jako Boski depozyt [*divinum depositum*] została przekazana Oblubienicy Chrystusowej [...]” (DH 3020; BF 657).

### Propozycjonalny aspekt Objawienia w konstytucji *Dei verbum*

Zgodnie ze wstępem do konstytucji *Dei verbum* zamiarem ojców soborowych jest przedłożenie autentycznej nauki o Objawieniu Bożym i jego przekazywaniu (DV 1). Objawienie zostało ukazane z perspektywy trynitarniej:

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie [*Seipsum revelare*] i ukazać tajemnicę swej woli [*et notum facere sacramentum voluntatis*]

*suae*] (por. Ef 1,9), dzięki której ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4) (DV 2).

Pod koniec pierwszego rozdziału znajduje się twórcza relektura wypowiedzi poprzedniego soboru: „Poprzez Objawienie Bóg zechciał ukazać i ofiarować siebie samego [*Divina revelatione Deus Seipsum manifestare ac communicare voluit*] oraz odwieczne zamiary swej woli [*aeterna voluntatis suae decreta*] dotyczące zbawienia ludzi [...]” (DV 6). W tym samym numerze przytacza się zdanie z *Dei Filius* mówiące o tym, że celem Objawienia jest uczestnictwo ludzi w Bożych dobrodziejstwach [*bona divina*] przewyższających pojmowanie ludzkiego rozumu (DV 6; por. DH 3005; BF 642).

W stosunku do stwierdzeń Vaticanum Primum rysuje się znacząca różnica, ale zarazem i ciągłość. Co prawda ojcowie Soboru Watykańskiego II piszą o ukazaniu tajemnicy [*sacramentum*] woli Bożej, ale przywołują również język poprzedniego soboru, który naucza o dekretach Bożej woli. Fraza mówiąca o tym, że Bogu spodobało się objawić [*revelare*] ludzkości, zostaje zastąpiona sentencją, że poprzez Objawienie Bóg ukazał i ofiarował [*manifestare ac communicare*] samego siebie. Wyraźniej wybrzmiewa obecny już w *Dei Filius* personalny aspekt Objawienia Bożego. Jednak Objawienie nie jest utożsamione z tym „ukazaniem i ofiarowaniem samego siebie”, raczej to się dzieje poprzez Objawienie<sup>96</sup>. Celem Objawienia jest uczestnictwo w naturze Bożej, czyli przebóstwienie, ale mowa jest również, za poprzednim soborem, o uczestnictwie w dobrodziejstwach Bożych.

*Novum* konstytucji *Dei verbum* dobrze wyraża treść numeru 2, w którym wskazuje się, że prócz słów walor objawieniowy mają również czyny: „Ta ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą połączone, tak że czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone w słowach, słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę”. Jeśli nie sposób Objawienia sprowadzić do wymiaru propozycjonalnego, to jednak zarówno ze słowami, jak i czynami (obwieszczane i rozświetlane słowem) łączy się aspekt propozycjonalny.

Ekonomia zbawienia, która została zapowiedziana, oznajmiona i wyłożona w Starym Testamencie przygotowującym przyjscie Chrystusa, jest słowem Bożym (DV 14–15). Z kolei w Nowym Przymierzu Bóg mówi przez Osobę Syna (por. Hbr 1,1–2) i przez słowa i czyny Wcielonego Słowa się objawia (DV 4). Akcent

<sup>96</sup> Być może słowa te wyrażają pogląd o związku Trójcy ekonomicznej z immanentną. Por. Paluch, „Prawda objawiona?” 21, przyp. 29.

w *Dei verbum* pada na to, że Objawienie Boże dokonuje się w Chrystusie będącym Pośrednikiem i Pełnią Objawienia (DV 2 i 7). To właśnie Syn, „człowiek do ludzi” posłany, „mówi słowa Boże” (por. J 3,34) i opowiada „o głębi Boga” tym, pośród których zamieszkał (por. J 1,1–18) (DV 4).

Pisma, jako natchnione przez Boga i spisane pod natchnieniem, przekazują słowo Boże i sprawiają, że może rozbrzmiewać głos Ducha Świętego (DV 21<sup>97</sup>). Przez Pismo (rozumiane i oddziałujące w Tradycji) Bóg rozmawia z Oblubienicą Syna, a Duch Święty sprawia, że słowo Chrystusa przebywa w wierzących (DV 8 i 21). Mimo że w konstytucji unika się całkowitego utożsamienia słowa Bożego ze słowem spisanym, słowo i Pismo są do siebie maksymalnie zbliżone. W numerze 21 konstytucji treść Hbr 4,12 została odniesiona do Pisma, a w numerze 24 zostało podkreślone, że „Święte Pisma zawierają bowiem słowo Boga [*Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent*], a jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga [*quia inspiratae, vere verbum Dei sunt*]”<sup>98</sup>.

O Piśmie twierdzi się, że „jest słowem Boga utrwalonym na piśmie pod natchnieniem Ducha Bożego”, a o Tradycji, że „słowo Boga powierzone Apostołom przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego przekazuje w całości [...]” (DV 9). Mająca apostolską genezę Tradycja w Duchu Świętym rozwija się, bo wzrasta „zrozumienie zarówno przekazanych spraw, jak i słów (*rerum quam verborum*)”, a dzięki temu „samo Pismo święte pełniej jest rozumiane i nieustannie skutecznie oddziałuje” (DV 8). Ojcowie soboru stwierdzają, że „święta Tradycja, Pismo święte i Urząd Nauczycielski Kościoła według mądrego Bożego postanowienia tak ściśle łączą się ze sobą i zespalają (*inter se connecti et consociari*), że jedno bez pozostałych nie może istnieć [...]” (DV 10).

Pismo i Tradycja, które „ściśle łączą się ze sobą i przenikają (*arcte inter se connectuntur atque communicant*)” (DV 9), „stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego (*unum verbi Dei sacrum depositum constituunt*)” (DV 10). Dopiero w połączeniu z Tradycją Pismo staje się najwyższą regułą wiary Kościoła (por. DV 21). Magisterium „z nakazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego (*ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente*) pobożnie słucha [...] Bożego słowa, święcie strzeże i wiernie wykląda” (DV 10). Przyjęcie Objawienia Bożego w Chrystusie skutkuje proklamacją słowa mającego moc doprowadzenia do wiary, nadziei i miłości (DV 1). Czerpiąc z jednego depozytu wiary, Urząd

<sup>97</sup> Dlatego Pismo powinno być czytane i wyjaśniane *eodem Spiritu quo scripta est* – DV 12.

<sup>98</sup> Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (2010), nr 17: „Chociaż słowo Boże poprzedza i przewyższa Pismo święte, to jednak, jako natchnione przez Boga, Pismo zawiera słowo Boże (por. 2 Tm 3, 16) «w sposób absolutnie wyjątkowy»” (wł. „Sebbene il Verbo di Dio preceda ed ecceda la sacra Scrittura, tuttavia, in quanto ispirata da Dio, essa contiene la Parola divina (cfr 2Tm 3,16) «in modo del tutto singolare»”).

Nauczycielski podaje wiernym to, co objawione przez Boga (DV 10). Jeśli już głoszenie słowa zakłada twierdzenia propozycjonalne, tym bardziej dotyczy to przekazywania *divinitus revelata* i definiowania doktryny.

Jednak nie tylko nauka Kościoła, ale już samo Pismo Święte charakteryzuje się propozycjonalnością, którą ojcowie soboru łączą z natchnieniem Ducha Świętego: „Prawdy przez Boga objawione (*Divinitus revelata*), zawarte i przedłożone na piśmie w księgach świętych (*in Sacra Scriptura litteris continentur et prostant*) zostały spisane pod natchnieniem Ducha Świętego” (DV 11). *Divinitus revelata* należałoby zapewne postrzegać szerzej niż jedynie prawdy doktrynalne, skoro całe Pismo wraz ze wszystkimi jego częściami, jako spisane pod natchnieniem, ma Boga za Autora (DV 11 i 16) i nie tylko zawiera słowo Boga, ale nim jest (DV 24).

Nie oznacza to, że Pismo Święte jest kompendium bezpośrednio dostępnych twierdzeń propozycjonalnych. Co prawda w numerze 11 *Dei verbum* podkreślono, że „wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego”, ale wyprowadzono z tego wnioski dotyczący raczej wypowiedzi odczytywanej w kontekście całej Biblii: „księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą [*firmiter, fideliter et sine errore docere*] prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia” (DV 11). Jak można domniemywać, prawda wykracza poza twierdzenia propozycjonalne, skoro obejmuje wszystko to, co zostało zapisane dla zbawienia, a co domaga się z kolei interpretacji właściwej świętej księdze: aby „poznać to, co Bóg zechciał nam przekazać (*communicare voluerit*)”, należy zbadać, „co hagiografowie rzeczywiście zamierzali powiedzieć (*significare intenderint*) i co przez ich słowa spodobało się Bogu ujawnić (*et eorum verbis manifestare Deo placuerit*)” (DV 12).

Konieczne jest zarówno wzięcie pod uwagę gatunków literackich („niejednakowo bowiem podawana jest i wyrażana prawda” – DV 12), jak i zasad teologicznych w hermeneutyce biblijnej (wymienione zostały: jedność Pisma, żywa Tradycja całego Kościoła i analogia wiary), które pozwolą czytać Pismo w Duchu, w którym ono zostało spisane, i tym samym znaleźć właściwe znaczenie tekstów (*sacrorum textuum sensum*) (DV 12). Istotny jest również fakt, że księgi starotestamentowe, choć „ujawniają [...] prawdziwą Bożą pedagogię”, to „zawierają także rzeczy niedoskonałe i przejściowe” (DV 15). Słowo Boże ujawnia siebie i swoją moc najpełniej w pismach nowotestamentowych (DV 17). Właśnie w relacji między obu testamentami (por. DV 16) należy też szukać rozumienia propozycjonalnego wymiaru Pisma, zwłaszcza Starego Testamentu. Szczególna wartość, także propozycjonalna, Nowego Testamentu, wynika ze związku z „wydarzeniem Chrystusa” pełnego łaski i prawdy (por. J 1,14)

oraz ogłoszeniem wcześniej zakrytej tajemnicy apostołom i prorokom (por. Ef 3,4–6) (DV 17).

Ewangelie zajmujące najważniejsze miejsce w kanonie nowotestamentowym zachowują formę przepowiadania, ale dostarczają nieskażonej prawdy o Jezusie. Jego słowa i czyny zostają ukazane przez hagiografów (a wcześniej apostołów) „w pełniejszym zrozumieniu (por. J 2,22; 7,39; 12,16; 14,26; 16,12n), którym cieszyli się pouczeni chwalebnyymi wydarzeniami Chrystusa i oświeceni światłem Ducha prawdy (por. J 14,26; 16,13)” (DV 19). Ewangelieści po to spisali Ewangelie, „abyśmy poznali prawdę słów (por. Łk 1,1n), w których otrzymaliśmy pouczenie” (DV 19). Pozostałe pisma nowotestamentowe są świadectwem głoszenia Ewangelii, budzenia wiary w Chrystusa i gromadzenia się Kościoła (DV 17), zaświadczenia o Chrystusie i pełniej objaśniają Jego nauczanie, ogłaszają potęgę Jego dzieła, opowiadają o początkach Kościoła i zapowiadają jego spełnienie w chwale (DV 20).

Propozycjonalny wymiar Objawienia odgrywa dużą rolę w teologii. Opiera się ona „na spisany słowie Bożym [*verbo Dei scripto*] w łączności ze świętą Tradycją [*una cum Sacra Traditione*] jakby na trwałym fundamencie” (DV 24) i zgłębia „w świetle wiary całą prawdę zawartą w tajemnicy Chrystusa” (DV 24). Wyraża ją następnie, trzeba dopowiedzieć, w propozycjonalnych twierdzeniach.

### Wspólny mianownik: związek wymiarów personalnego i propozycjonalnego

W obu konstytucjach wskazano na trynitarny wymiar Objawienia, którego kulminacją jest Objawienie się Boga w Słowie Wcielonym i aktywności Ducha Świętego. Nie jest niespodzianką, że personalistyczny charakter Objawienia wybrzmiewa dużo wyraźniej w *Dei verbum* niż w *Dei Filius*. Żadną miarą jednak nie można mówić o „zerwaniu” z nauką poprzedniego soboru, lecz o twórczej reлектurze. Postulowana przez papieża Benedykta XVI „hermeneutyka reformy”, zastosowana do interpretacji wypowiedzi obu soborów, pozwala zidentyfikować oba bieguny: samo-darowanie się Boga na drodze Objawienia oraz to, co objawione.

Tam, gdzie Sobór Watykański I od razu przechodził do słowa objawionego, Sobór Watykański II akcentuje żywe Słowo, a słowo biblijne ujmuje w relacji do Osoby Chrystusa. Poza tym konstytucja o wierze katolickiej mówi, że Bogu spodobało się objawić siebie samego i skierować człowieka w stronę uczestnictwa w Bożych dobrach. Zapewne mocniej wybrzmiewa w *Dei verbum* skoncentrowanie na Chrystusie, ale chrystologiczna lektura, jako zgodna z Tradycją



Kościola, jest oczywiście zakładana również przez ojców Vaticanum Primum. Punkt ciężkości w konstytucji o Objawieniu Bożym został przeniesiony z tego, co objawione, na Osobę Wcielonego jako Objawiciela. Liczą się nie tylko słowa, i nawet nie tylko słowa w związku z czynami, ale posłany Syn.

Z kolei propozycjonalny aspekt Objawienia dowartościowany w *Dei Filius* otrzymuje na Soborze Watykańskim II najgłębsze z możliwych – chrystologiczne – uzasadnienie. Powiedziałbym nawet, że im bardziej zostaje dowartościowany wymiar personalny, tym większej wagi nabiera propozycjonalny. Związany ze Wcieleniem jakościowy skok między obu przymierzami równocześnie sprawia jakościową różnicę w podejściu do słowa Bożego. Przy czym rysuje się różnica między propozycjonalnymi a doktrynalnymi twierdzeniami. Nie wszystko w Piśmie jest doktryną, słowo Boże spisane pełni swoją rewelatywno-soteriologiczną funkcję nie tylko (nie przede wszystkim?) na drodze przekazu nauki wiary.

Sobór Watykański I częściej niż o „nauce wiary” (tak tylko w jednym miejscu) pisze o objawionych rzeczach czy sprawach Bożych bądź misteriach wiary lub wręcz ukrytych w Bogu tajemnicach. Boże misteria podane w Objawieniu, a przyjmowane wiarą dają się oczywiście wyrażać w propozycjonalnych twierdzeniach, ale jako przewyższające rozum, nie mogą być sprowadzone do doktryny (albo, patrząc od drugiej strony, doktryna Kościoła różni się od propozycjonalnej wiedzy, bo odsyła do rzeczywistości nadprzyrodzonych, których rozum nie przenika). Oświecony wiarą rozum może natomiast otrzymać jakieś zrozumienie między innymi na drodze badania powiązań w *nexus mysteriorum*. Z kolei wzmianka o nauce doktryny sugeruje, że rzeczywiście ojcowie widzą ten doktrynalny aspekt jako na tyle ważny, że uważają doktrynę za objawioną przez Boga.

Wydaje się, że zakładają płynną granicę między samymi misteriami, słowem Bożym spisany świadczącym o tych misteriach (także w propozycjonalnych, a nawet doktrynalnych twierdzeniach) i wypowiedziami teologów oraz Magisterium, we wszystkim tym postrzegają już bowiem doktrynę objawioną. Można założyć, że traktują Objawienie jako coś wykraczającego poza sprawy i rzeczy objawione, ale zorientowanego na nie do tego stopnia, że bez możliwości określenia, co zostało objawione (inaczej: bez propozycjonalnych twierdzeń) nie można by mówić o Objawieniu.

Ta „potrójna stopniowalność” propozycjonalności daje się wyczytać również z konstytucji *Dei verbum*, w której wybrzmiewa jedność słowa Bożego i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jako jego sługi, a także rola teologii i jej związek ze słowem Bożym spisany. Misterium Chrystusa, w którym zawiera się wszelka prawda wiary, zostało wyrażone w słowie Bożym spisany, będącym fundamentem tak dla refleksji teologicznej, jak i dla magisterialnych orzeczeń (w obu przypadkach Objawienie zostaje wyrażone w propozycjonalnych twierdzeniach).

Urząd Nauczycielski najpierw słucha słowa Bożego, a następnie je głosi i wykłada, co zakłada wagę twierdzeń propozycjonalnych w różnej postaci (czym innym jest głoszenie, a czym innym oficjalne doktrynalne orzeczenia).

Sobór Watykański II, choć odróżnił Objawienie od Pisma Świętego, jednocześnie bardzo mocno, przez zwrócenie uwagi na natchnienie Ducha Świętego, uwypuklił, że Pismo będące słowem Boga zawiera i przedkłada prawdy przez Boga objawione. Należałoby postrzegać Pismo jako kompendium nie propozycjonalnych twierdzeń, lecz wypowiedzi, które do nich prowadzą, gdy ich właściwe znaczenie zostanie odkryte (rola hermeneutyki biblijnej, w tym zwłaszcza zasad teologicznych). Rozróżnienie na intencję autora natchnionego i Boga jako głównego Autora świętych pism każe znów, paradoksalnie, dowartościować literę Pisma (w tym propozycjonalny aspekt natchnionych tekstów), jak i „zrelatywizować” ją ze względu na historyczny wymiar Bożej ekonomii i pedagogii (zwłaszcza gdy chodzi o przeskok między obu testamentami), wykraczanie Bożego zamiaru ponad ludzki, związek słowa z żywym Słowem i posłanym Kościołowi Duchem. Wszystko to oznacza, że do Objawienia propozycjonalnego dopiero należy docierać i że jest to możliwe tylko w Kościele.

W wypowiedziach apostołów i proroków, twierdzi się w konstytucji o Objawieniu Bożym, można usłyszeć głos Ducha Świętego, tyle że jest to możliwe, gdy Pismo jest czytane i wyjaśniane w tym samym Duchu, w którym zostało spisane. Można to zestawić z konstytucją o wierze katolickiej, w której wyraźnie podkreśla się nadprzyrodzony charakter zarówno Objawienia Bożego, jak i jego przyjęcia ze strony wierzących: ojcowie soboru piszą o oświeceniu i natchnieniu Ducha Świętego oraz o konieczności posiadania nadprzyrodzonej cnoty wiary.

Wskazanie na objawieniową rolę czynów w *Dei verbum* nie oznacza odejścia od propozycjonalnego wymiaru Objawienia. Owszem, *gesta et verba* pozostają ze sobą nierozzerwalnie związane. Bez słów tajemnica dostępna w czynach pozostawałaby nieprzyjęta, a zatem, trzeba powiedzieć, Objawienie nie zaistniałoby (dotyczy to najważniejszych misterii chrześcijańskich – Wcielenia i Paschy). Z kolei poszerzenie perspektywy ze słowa na słowa i czyny zarazem domaga się poszerzonego spojrzenia na propozycjonalny wymiar Objawienia, gdyż po pierwsze słowa są związane z czynami, a po drugie – nie dają się sprowadzić do nauki objawionej. W każdym razie zarówno słowa, jak i czyny kryją w sobie ładunek propozycjonalny, gdyż mogą być obwieszczane i przekazywane (i na tym właśnie koncentruje się Sobór Watykański I, prezentując naukę Kościoła wyprowadzoną bynajmniej nie z samych słów, ale również i z czynów Bożych).

W księgach natchnionych zostało zawarte przede wszystkim przepowiadanie apostołskie, ale Pismo dopiero razem z Tradycją, co podkreślono w *Dei verbum*, stanowi depozyt słowa Bożego. Słowo Boże zatem nie jest zrównane z Pismem

Świętym (choć pisze się o nim, że jest słowem Boga utrwalonym pod natchnieniem w formie pisma), Tradycja przekazuje słowo Boże w całości, a za najwyższą regułę wiary Kościoła należy uznawać Pismo w połączeniu z Tradycją. Otwiera to pole dla pozaskrypturalnych propozycjonalnych twierdzeń, jakie mogą czy wręcz muszą pojawić się w kościelnym głoszeniu i wykładaniu słowa Bożego (tj. tego, co zostało objawione); tym bardziej że Tradycja (a razem z nią Pismo) podlega rozwojowi warunkowanemu przez wzrost rozumienia przekazanych (objawionych) spraw i słów. Propozycjonalne twierdzenia Pisma i nauczanie Magisterium nie wyczerpują całości Objawienia.

## Rekapitulacja i perspektywy dalszych badań

Ze względu na środki docierania Objawienia do adresata wszystkie modele Objawienia można podzielić na dwa rodzaje: manifestacyjne i niemanifestacyjne (propozycjonalne). W Objawieniu propozycjonalnym Bóg albo używa twierdzeń propozycjonalnych jako środków Objawienia albo też twierdzenia te stanowią poznawczą treść Objawienia. W Objawieniu manifestacyjnym twierdzenia propozycjonalne nie są środkiem przekazu Objawienia, stanowią za to treść Objawienia. Można podpisać się pod zdaniem Wahlberga, że jeśli Objawienie jest czymś więcej niż przekazem propozycjonalnych twierdzeń, to nie może być czymś mniej.

Nie wolno Objawienia propozycjonalnego redukować do Objawienia doktrynalnego, a z Biblii czynić kompendium twierdzeń propozycjonalnych czy tym bardziej gotowego systemu doktrynalnego. Również metaforyczny, symboliczny czy narracyjny język biblijny niesie w sobie twierdzenia propozycjonalne, a wręcz niektóre z nich nie mogą zostać wyrażone w inny sposób. Hagiografowie nie muszą wprost stwierdzać tego, co stanowi twierdzenia propozycjonalne lub wręcz podstawę twierdzeń doktrynalnych. Również fikcyjne opowiadania (np. Księga Jonasza) będą niosły twierdzenia propozycjonalne. Z kolei nie wszystkie zdania deklaratywne w księgach natchnionych muszą wyrażać prawdy objawione.

Obecne w literaturze teologicznej klasyfikacje modeli Objawienia uwypuklają któryś z aspektów Objawienia, ale czynią to zaburzając rozumienie całościowe Objawienia. Można wręcz powiedzieć, że w stosunku do ujęć Objawienia w konstytucjach dwóch ostatnich soborów próby teologicznej refleksji nad Objawieniem mają niestety tendencję do wypaczania nauki Magisterium w tej kwestii. Zaryzykowałbym tezę, że teologowie, zamiast skupić się na rzeczywistej treści konstytucji *Dei Filius* i *Dei verbum*, czytają te dokumenty przez pryzmat refleksji nad Objawieniem dokonywanej przez teologów (np. przez Suáreza czy

neoscholastykę, a nawet Ratzingera, który – trzeba to uczciwie przyznać – jako młody teolog, bardziej podkreślał jednak *novum* konstytucji *Dei verbum* niż jej ciągłość z *Dei Filius*). W ten sposób ulegają pokusie czytania dokumentów raczej w duchu zerwania niż hermeneutyki ciągłości. W rezultacie tych opinii konstytucja o wierze katolickiej zdaje się im proponować model propozycjonalny czy wręcz wyłącznie doktrynalny (Objawienie jako zbiór twierdzeń do przyjęcia przez wiarę), a konstytucja o Objawieniu Bożym stanowić miałaby reakcję nie na twierdzenia pewnych szkół teologicznych, ale właśnie na wypowiedź poprzedniego soboru. Drogą do poprawnego odczytania konstytucji *Dei Filius* jest zastosowanie hermeneutyki reformy i uwzględnienie różnego kontekstu genezy konstytucji, a przede wszystkim wzięcie pod uwagę, że Vaticanum Primum nie oferowało kompleksowego ujęcia. Pomimo różnych ujęć i akcentów, zarówno w konstytucji o wierze katolickiej, jak i w konstytucji o Objawieniu Bożym bieguny personalistyczny i propozycjonalny są obecne.

Hermeneutyka reformy pozwala zidentyfikować i nowość ujęcia Soboru Watykańskiego II, i ciągłość nauczania Kościoła. W *Dei Filius* jest mowa o rzeczach, sprawach czy misteriach Bożych, które objawione i przyjmowane wiarą, są wyrażalne w propozycjonalnych twierdzeniach, lecz nie oznacza to sprowadzenia Objawienia do samej doktryny czy nawet do modelu propozycjonalnego. Jest to raczej przeniesienie zainteresowania od razu na to, co zostało objawione. *Dei verbum*, choć uwypukla samo-objawienie Boga w Chrystusie, równie mocno podkreśla spisane pod natchnieniem słowo Boże, w którym przedłożone zostały objawione prawdy; zakłada twierdzenia propozycjonalne już w samym Piśmie, a jeszcze bardziej w wykładni słowa Bożego przez Magisterium.

Zamiast przeciwstawiać sobie dwa modele Objawienia, raczej należy uznać, że istnieją dwa bieguny integralnego Objawienia (O'Collins). Samo-objawieniu się Boga w Synu i Duchu Świętym towarzyszy poznawczy aspekt zakładający propozycjonalne twierdzenia, bez których Objawienie w ogóle nie zaistniałoby i nie można by mówić o osobowej relacji z Bogiem. Objawiony przedmiot wiary kształtuje akt wiary (Królikowski). Chrystocentryczność Objawienia uwypuklona w konstytucji o Objawieniu Bożym nie tylko że nie przekreśla wymiaru propozycjonalnego, ale wręcz daje mu najgłębsze z możliwych uzasadnienie. Im bardziej podkreśla się wymiar personalistyczny Objawienia, tym większej wagi nabiera wymiar propozycjonalny (zależność wprost proporcjonalna).

Skądinąd potrzebne rozróżnienie na Objawienie i Pismo Święte bywa wyolbrzymiane do tego stopnia, że trudno powiedzieć, co miałyby znaczyć Objawienie poza Pismem Świętym, skoro właśnie ono jest spisany słowem Boga, a zatem Objawieniem. Można i trzeba oczywiście widzieć Objawienie jako wykraczające ponad Pismo oraz uprzednie względem niego i jako takie

niemożliwe do „zawarcia” w Piśmie, ale z kolei nie wolno nie docenić słów biblijnych (w tym i propozycjonalnych twierdzeń) Pisma jako nie tylko świadectwa, ale i nośnika objawiającego działania Boga. Wymiar propozycjonalny Objawienia jest jeszcze ważniejszy w okresie Objawienia zależnego, kiedy dla wierzących pozostają miarodajne Pismo i wyznania wiary sformułowane przez Kościół pierwotny, a bazujące na doświadczeniu Objawienia fundacyjnego, udzielonego pokoleniu apostołskiemu.

Jeśli Wolterstorff rozróżnia Boże autorstwo Biblii od natchnienia, katolicki teolog winien zwrócić baczniejszą uwagę na związek Objawienia propozycjonalnego z doktryną natchnienia. Z pewnością dla zwolenników Objawienia manifestacyjnego, które rzekomo miałyby się obejść bez propozycjonalnych asercji, doktryna natchnienia stanowi wyzwanie, gdyż domaga się od nich poważnego potraktowania aktywności Ducha Świętego udzielającego charyzmatu natchnienia między innymi właśnie w celu rewelatywnym (Boża interpretacja tego, co objawione). W duchu *Dei verbum* należałoby postrzegać propozycjonalny wymiar Objawienia szeroko, jako obejmujący wszystko to, co w Piśmie znalazło się ze względu na nasze zbawienie. Historyczny wymiar Objawienia pozwala dostrzec dynamiczność również propozycjonalnych twierdzeń.

Jeśli Wahlberg i Wolterstorff mieli rację, że Objawienie propozycjonalne domaga się w mniejszym zakresie interpretacji niż Objawienie manifestacyjne, to należałoby do tego dodać, że jednak pisane pod natchnieniem Ducha teksty winny być właściwie (w tym samym Duchu, w którym zostały spisane) interpretowane, aby poprawne propozycjonalne wnioski mogły być wyprowadzone. Katolickie podejście do słowa Bożego domaga się uwzględnienia również faktu, że słowo to jest przekazywane w Tradycji. Nie tylko zatem przepowiadanie apostołskie zaświadczone w Nowym Testamencie, ale również wszelkie komunikowanie Bożego daru w Tradycji (i to rozwijającej się!) jest słowem, z którym wiąże się siłą rzeczy propozycjonalność wykraczająca poza twierdzenia skrypturalne lub te wywiedzione w duchu *sola Scriptura* wyłącznie z Pisma.

Pozytywna odpowiedź na tytułowe pytanie domaga się wskazania na perspektywy rozwijania propozycjonalnego modelu Objawienia. Ograniczę się do trzech zagadnień, zresztą wzajemnie ze sobą związanych: liturgii, eschatologicznego wymiaru Pisma oraz katafaticzno-apofaticznego charakteru słowa Bożego spisanego.

1. Wzięcie pod uwagę liturgii Kościoła, zwłaszcza Eucharystii z jej podstawową strukturą liturgii słowa i liturgii eucharystycznej, jest wystarczającym powodem, by wszystkie twierdzenia o tym, że kiedykolwiek Kościół czy poszczególni teologowie optowali wyłącznie za propozycjonalnym modelem Objawienia, uznać za oderwane od realiów. Katolicki teologowie uczestniczący

w liturgicznie aktualizowanym Objawieniu, zwłaszcza w liturgii eucharystycznej następującej po liturgii słowa, nie mogliby przecież zrównać Objawienia z propozycjonalnymi twierdzeniami.

Uwypuklony przez Sobór Watykański II związek Pisma Świętego z liturgią (DV 21, 23, 25) wskazuje zarówno na związek słowa i sakramentu, jak i na niewystarczalność samych w sobie propozycjonalnych twierdzeń Pisma. Zostają one z jednej strony zrelatywizowane, a z drugiej właśnie zabsolutyzowane przez ich odniesienie do rzeczywistości wykraczającej poza słowny wyraz (co nie znaczy, że nie-propozycjonalnej w ogóle). Jak podkreślał Yves Congar, „liturgia przekazuje relację religijną w jej rzeczywistości i całości”, a w ten sposób wykracza „poza to, co może z niej poznać, a zwłaszcza wydobyć z całą jasnością umysł”<sup>99</sup>. Z drugiej zaś strony liturgia może odsłonić Kościołowi to, co już mu zostało podarowane; w ten sposób liturgia decyduje o postępie (również dogmatycznym)<sup>100</sup>.

Liturgia, niosąc tę samą treść co Pismo, czyni to w innym trybie, bardziej niż na narracjach i świadectwach historycznych koncentruje się na tajemnicach zbawienia i Chrystusie ustanawiającym religijną relację przymierza. Nie tylko zapowiada czy świadczy o Passze, ale ją oznajmia i aktualizuje<sup>101</sup>. W ten sposób liturgia odgrywa rolę żywego komentarza do spisane słowa Bożego, łącząc teksty biblijne i ześrodkowując je na tajemnicy paschalnej, podobnie jak czynił to sam Chrystus wykładający pisma swoim uczniom (por. Łk 24,27.44–45)<sup>102</sup>. Tym samym liturgia potwierdza konieczność interpretacji słowa Bożego spisanego (propozycjonalny wymiar Objawienia), ukazuje związek wymiaru propozycjonalnego z personalistycznym, a także wskazuje na apofazę słowa Bożego.

Zgodnie z Pawłowym wezwaniem z Rz 12,1: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej”<sup>103</sup>, cały człowiek staje się rozumną adoracją i uwielbieniem Boga żywego. Rzeczywistym kultem jest człowiek żyjący w jedności ducha i ciała<sup>104</sup>. Wielka rola słowa w *logikē thysia* (przez greckich ojców rozumiana jako „ofiara wyrażana przez słowa”) czy *logikē latreia*

<sup>99</sup> Yves Congar, *Tradycja i tradycje*, vol. 2 of *Esej teologiczny*, trans. Arkadiusz Ziernicki, Dominikańska Biblioteka Teologii 12 (Poznań: W drodze; Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2022), 306.

<sup>100</sup> Por. Congar, *Tradycja i tradycje*, 300–302. Przykładem postępu dogmatycznego uzyskanego na drodze liturgicznej jest doktryna maryjna – por. Congar, 305.

<sup>101</sup> Congar, 303.

<sup>102</sup> Por. Congar, 304.

<sup>103</sup> Gr. *arakalō oun hymas, adelfoi, dia tōn oiktirmōn tou theou parastēsai ta sōmata hymōn thysian dzōsan hagian euareston tō(i) theō(i), tēn logikēn latreian hymōn.*

<sup>104</sup> Por. Jerzy Szymik, „LOGIKELATREÍA – istota służby Bożej według J. Ratzingera / Benedykta XVI,” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 32 (2012), 134, 139.

(„służba Boża ukierunkowana na Logos”, „kult odpowiadający Logosowi”) wynika właśnie ze związku ofiary słownej z żywym Słowem, a ofiarowanego Bogu słowa (modlitwy) z całą egzystencją. Ludzka mowa zostaje włączona w wewnętrzny dialog Syna z Ojcem, w Jego rozum i miłość i w Jego oddanie się Bogu w całym człowieczeństwie i wydaniu dla zbawienia ludzi (por. Hbr 10,5). Ostatecznie to cały człowiek ma stawać się „słowem” odpowiedzi dawanej Bogu, kultem przybierającym kształt Logosu<sup>105</sup>.

Tego rodzaju kult nie jest możliwy bez słowa Bożego (liturgia słowa) i propozycjonalnych twierdzeń (Pismo Święte, wyznanie wiary, modlitwa). Spisane słowo Boże pozostanie w służbie nie tylko samej Eucharystii, przygotowując przez liturgię słowa liturgię eucharystyczną, ale będzie również „tłumaczyło”, na czym polega „życie eucharystyczne”, Logosowy kult. Ojcowie Soboru Watykańskiego II wyrazili w Konstytucji o liturgii świętej życzenie, by chrześcijanie „byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego” oraz „uczyli się ofiarowywać samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby ostatecznie Bóg był wszystkim we wszystkich”<sup>106</sup>. Dla kwestii propozycjonalnych twierdzeń w Piśmie nie bez znaczenia pozostanie fakt, że dopiero „zlogizowany” wierzący, który został przemieniony przez Najświętszy Sakrament, będzie mógł zachować pełne posłuszeństwo słowu Bożemu.

2. Jednym z kierunków dalszych badań nad propozycjonalnym wymiarem Objawienia może być kwestia związku słowa Bożego spisanego z eschatologicznym celem Kościoła i każdego chrześcijanina. Mniej lub bardziej wyraźnie na to zagadnienie wskazują omawiane wyżej dokumenty soborowe.

<sup>105</sup> Por. Joseph Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, ed. Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, trans. Wiesław Szymona, vol. 1, Opera Omnia 6.1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 438–39, 545; Joseph Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, ed. Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, trans. Wiesław Szymona, Opera Omnia 11 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012), 53, 392–94; Szymik, „LOGIKELATREIA,” 136, 139; Adelajda Sielepin, „Duchowość liturgiczna – ukryty postulat Vaticanum II,” *Roczniki Teologiczne* 68, no. 5 (2021), 41–42, <https://doi.org/10.18290/rt.21685-2>; Krzysztof Porosło, „Ofiara zgodna z Logosem – teologia ofiary w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI,” in *Chrześcijaństwo religią Logosu. Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, ed. Krzysztof Porosło (Kraków: Wydawnictwo „scriptum”, 2023), 54–56; Roland Millare, *A Living Sacrifice: Liturgy and Eschatology in Joseph Ratzinger* (Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2022), 163–97 (autor pisze o Ratzingera rozumieniu związku *logikē latreia* z chrześcijańskim etosem miłości).

<sup>106</sup> Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*,” in *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Sobór Watykański II (Pallottinum, 2002), nr 48. Por. Zatwardnicki, *Apostolski Kościół*, 289.

W *Dei verbum* jest mowa o Kościele pielgrzymującym do celu i kontemplującym Boga w zwierciadle Tradycji i Pisma Świętego „aż zostanie doprowadzony do oglądania Go twarzą w twarz, takim, jaki jest (por. 1 J 3,2)” (DV 7). Nowotestamentowe pisma „opowiadają o początkach Kościoła i jego niezwykłym rozszerzaniu się, a także zapowiadają chwalebne jego wypełnienie” (DV 20). W konstytucji podkreślona została moc i potęga słowa Bożego, a do Pisma odniesiono słowa: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne” (Hbr 4,12), władne „zbudować i dać dziedzictwo ze wszystkimi świętymi” (Dz 20,32) (DV 21; por. 1 Tes 2,13). Wynikałoby z tego, że słowo Boże spisane (a najpierw głoszone) i przekazywane w Tradycji jest doczesnym sposobem „widzenia” Boga. A nawet, że słowo to działa w wierzących, a jego zrozumienie – czy też, szerzej: zrozumienie wszystkiego, co apostołowie przekazali Kościołowi – wzrasta i „tak właśnie w ciągu wieków Kościół nieustannie zdąża ku pełni Bożej prawdy, aż w nim samym wypełnią się słowa Bożej obietnicy” (DV 8).

Z kolei w konstytucji *Dei Filius* jest mowa o zrozumieniu objawionych tajemnic między innymi przez powiązanie ich z ostatecznym celem człowieka. Ojcowie soboru podkreślili, że Boże tajemnice [*Divina mysteria*] transcendują możliwości poznawcze rozumu stworzonego i że nawet podane w Objawieniu [*revelatione tradita*], a przyjęte przez wiarę, nie mogą być postrzegane tak jak w przyszłej chwale. W konstytucji znalazło się odwołanie do 2 Kor 5,6–7, w którym Paweł naucza, że „jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy” (DH 3016; BF 653)<sup>107</sup>.

Apostoł twierdzi również, że Bóg dla chrześcijan przygotował dom nie ręką ludzką uczyniony, a przeznaczając ich do życia ze sobą (ostatecznie mieszkaniem niebieskim jest sam Bóg<sup>108</sup>), zostawił im również zadatek Ducha Świętego (w. 1–5). W swoim komentarzu do tego listu Tomasz z Akwinu twierdzi, że Bóg razem z zadatkami Ducha daje również pewność osiągnięcia celu oraz wzbudza w człowieku pragnienie pochodzące z łaski Bożej i przewyżczające pragnienia natury<sup>109</sup>. Twierdzą, iż Pismo Święte należy postrzegać w jedności z zadatkami Ducha Świętego (por. 2 Kor 1,22, gdzie jest mowa o Bogu, który wycisnął na wierzących „pieczęć i zostawił zadatek [gr. *arrabōn*] Ducha w sercach

<sup>107</sup> W poniższych dwóch akapitach korzystam ze swoich refleksji: Zatwardnicki, *Apostolski Kościół a Pismo apostołskie*, 210–16; Sławomir Zatwardnicki, „What Place Does Scripture Have in Thomas Aquinas’s Reasoning?,” *Collectanea Theologica* 94, no. 1 (2024), 146–50, <https://doi.org/10.21697/ct.2024.94.1.04>.

<sup>108</sup> Akwinata uważa, że jest oczywiste, iż domem wiecznie trwałym w niebie jest sam Bóg – por. *De rationibus fidei*, cap. 9; *In II Cor.*, cap. 5, lect. 1, par. 154.

<sup>109</sup> Por. *De rationibus fidei*, cap. 9; *In II Cor.*, cap. 5, lect. 1, par. 155–59.



naszych”). Dzięki Duchowi Pismo, podobnie jak głoszenie apostoelskie, może rodzić wiarę w nadprzyrodzoną rzeczywistość, której w doczesności nie można jeszcze widzieć, słyszeć i pojąć sercem (por. 1 Kor 2,9). Ta wiara siłą rzeczy musi niejako „rozwinąć” się w nadzieję (w. 8)<sup>110</sup>.

Wiara zrodzona ze słowa Bożego (por. Rz 10,17) jest, jak pisze autor Listu do Hebrajczyków, „poręką tych dóbr, których się spodziewamy [*Estin de pistis elpidzomenōn hypostasis*], dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1)<sup>111</sup>. Widzenie tych rzeczywistości stanie się możliwe dopiero w chwale, w obecnym eonie pozostaje wiara ze słuchania. W tej perspektywie ukazuje się łączność przyszłej *visio beatifica* ze (słuchanym) słowem Bożym<sup>112</sup>. Biorąc pod uwagę, że greckie *hypostasis* w łacińskim przekładzie oddano terminem *substantia*, można by nawet za Benedyktem XVI mówić o tym, że przyszła rzeczywistość, która nie „jawi się” w świecie zewnętrznym, jest teraz przez wiarę obecna na sposób inicjalny w wierzącym<sup>113</sup>. W ten sposób może wpływać na teraźniejszość, która oświecana jest nie przez samo słowo Boże czy propozycjonalne twierdzenia, ale przez rzeczywistość chwalebna, do której ostatecznie one się odnoszą i ku której kierują.

Oczywiście kwestia ta domaga się dalszych badań, ale wydaje się, że już te wstępne myśli pozwalają sformułować tezę, iż nie jest prawdą, że propozycjonalne twierdzenia dają mniejszy dostęp do objawiającego się Boga niż jest to możliwe w Objawieniu manifestacyjnym. Otóż jest/może być dokładnie odwrotnie: ponieważ rzeczywistości przyjmowane wiarą staną się udziałem wierzącego dopiero w chwale, dlatego nie może on ich doświadczać w pełni

<sup>110</sup> Por. Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana*, I, XXXVII; pol. wyd.: Augustyn, *De doctrina christiana: O nauce chrześcijańskiej*, trans. and comm., with an introduction, by Jan Sulowski, Patres Ecclesiae 1 (Warszawa: Pax, 1989), 47: „[...] wiara zaś ustanie, jeśli zachwiany będzie autorytet Pisma Świętego [*titubabit autem fides, si diuinarum scripturarum uacillat auctoritas*]. A kiedy wiara się zachwieje, to i sama osłabnie”.

<sup>111</sup> Por. Stanisław Jankowski and Dariusz Szuk, *Historia zbawienia* (Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2018), 193.

<sup>112</sup> Por. Paluch, “Prawda objawiona?” 21. Por. także: Wood, “Thomas Aquinas and Joseph Ratzinger’s Theology of Divine Revelation’s Transmission,” 23. Ponieważ w dialogu między człowiekiem a Bogiem słowo Boże adresowane do człowieka jest ważniejsze niż odpowiedź człowieka na to słowo, Hans Urs von Balthasar utożsamiał kontemplację ze słuchaniem słowa – por. Hans Urs von Balthasar, *Explorations in Theology: Word Made Flesh*, vol. 1 (San Francisco, CA: Ignatius Press, 1989), 24.

<sup>113</sup> Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (2007), nr 7. Tomasz z Akwinu uważał, że zmartwychwstanie i zapoczątkowanie życia w chwale „przekracza zakres zwykłego poznania (*transcendebat communem notitiam*)” – ST III, q. 55, a. 2, ad. 2. Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (2013), nr 30: „W tym sensie św. Tomasz z Akwinu mówi o *oculata fides* Apostołów – wierze, która widzi! – wobec Zmartwychwstałego widzianego w ciele”.

na ziemi; drogą ich przyjęcia i podążania w kierunku celu jest słowo Boże, które wzbudza wiarę i w ten sposób pozwala już teraz „posiadać” to, czego doświadczalnie posiadać jeszcze nie sposób. Z kolei słowa biblijne jako słowo żywego Słowa<sup>114</sup> mogą wzrastać (zachowując taki, a nie inny propozycjonalny wyraz<sup>115</sup>, a zarazem umożliwiając nowe propozycjonalne twierdzenia, których sformułowanie notabene nie oznacza ich niezależności względem Pisma<sup>116</sup>) i w tym sensie wprowadzać w coraz to nowe doświadczenie Boga.

Jak pisał Ratzinger w tekście „Wiara a doświadczenie” („Glaube und Erfahrung”): „Boga, który jest zawsze większy, można poznać tylko w przekraczaniu tego, co jest, w nieustannym korygowaniu naszych doświadczeń. [...] Tylko w zawsze nowych aktach przekraczania dokonuje się właściwe «doświadczenie wiary»”<sup>117</sup>. Słowo Boże wzywa do tego przekraczania, a zarazem stanowi świadectwo doświadczenia Ludu Bożego/Kościola, które to doświadczenie ze względu na wymiar wspólnotowy również przekracza jednostkowe doświadczenia. Raz jeszcze Ratzinger: „doświadczenie chrześcijańskie [...] w swojej drodze opiera się na historycznej przestrzeni doświadczenia i na jego bogactwie, które stworzył już świat wiary”<sup>118</sup>. Również Gerald O’Collins zwrócił uwagę na to, że chociaż Bóg jest znany dzięki doświadczeniu religijnemu wierzących akceptujących objawienie się Boga, pozostaje jednak nieskończona różnica między doświadczeniami skończonych bytów ludzkich a Bożą rzeczywistością transcendującą to, co stworzone. Paradoksalnie, im bardziej Bóg się objawia, tym bardziej pozostaje ukryty w swojej tajemniczości<sup>119</sup>. W spisanim, a zatem

<sup>114</sup> Unizonemu Słowu towarzyszy „unizone” słowo, które zostanie ostatecznie wywyższone dopiero w chwale – por. Mezei, *Radical Revelation*, 143: „[...] kenotic view of the divine is to be complemented by the apocalyptic dimension of the divine in which its eschatological fullness is revealed”.

<sup>115</sup> Jak pisze John C. Cavadini, dosłowne teksty biblijne staną się w chwale nie mniej, ale jeszcze „bardziej” dosłownie prawdziwe – por. John C. Cavadini, “From Letter to Spirit: The Multiple Senses of Scripture,” in *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, ed. Paul M. Blowers and Peter W. Martens (Oxford: Oxford University Press, 2019), 142, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198718390.013.7>.

<sup>116</sup> Por. Work, *Living and Active*, 239 (autor korzysta tutaj z refleksji Alasdaira MacIntyre’a): „The meanings of Scripture do not exist in some disembodied state, waiting to be mined and refined into propositional truths that then no longer depend on the original texts or communities”.

<sup>117</sup> Joseph Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, ed. Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, trans. Jarosław Merecki, vol. 1, Opera Omnia, 9/1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 83.

<sup>118</sup> Ratzinger, 88.

<sup>119</sup> Por. O’Collins, *Revelation*, 24. Por. także: Walter Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, trans. Grzegorz Rawski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014) 136–37: „Samoobjawienie Boga nie eliminuje tajemnicy, lecz potęguje ją i nasila”.

co do litery tym samym, słowie Bożym kryje się „analogia doświadczenia”, która z kolei łączy się z apofatyczną nadwyżką tego, co nie może być doświadczone i wyrażone w słowie. A nawet więcej: słowo jest niezbędne, gdyż rzeczywistość, o której mówi, nie jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia ludzkiego<sup>120</sup>.

3. Ojcowie soborowi piszą w numerze 7 *Dei verbum*, że polecenie Chrystusa dotyczące głoszenia Ewangelii jako źródła zbawiennej prawdy i moralnego porządku zostało wiernie wypełnione przez apostołów i mężów apostołskich. Ci pierwsi „głoszeniem ustnym, przykładami i zorganizowanym działaniem przekazali to, o czym dowiedzieli się, czy to z samych słów, z zachowania i czynów Chrystusa, czy też dzięki pomocy Ducha Świętego”. Z kolei apostołowie i mężowie apostołscy „pod natchnieniem tegoż Ducha Świętego na piśmie utrwaliли orędzie zbawienia”. W tym soborowym ujęciu mamy zatem rozróżnienie na Objawienie oraz Pismo Święte, które jest utrwalonym na piśmie orędziem zbawienia.

W komentarzu do tego numeru Ratzinger podkreślił, że w chrystologicznej genezie Tradycji znalazło się nie tylko słowo Pańskie, ale również przebywanie z Nim jako element tradycjotwórczy. Z kolei w genezie pneumatologicznej, jak wskazywał bawarski teolog, w miejsce trydenckiego „*Spiritu Sancto dictante*” pojawiło się „*Spiritu Sancto suggerente*” (por. J 14,26). Należy w tym dopatrywać się, twierdzi Ratzinger, zastąpienia wąskiego, doktrynalnego pojęcia Objawienia, utożsamionego przez Trydent ze słowem, Objawieniem ugruntowanym w całości doświadczenia Osoby Chrystusa<sup>121</sup>. Tak szeroko pojmowane Objawienie obejmuje „obok tego, co wypowiedziane, również to, co niewypowiedziane, czego sami Apostołowie nie byli w stanie wyrazić, a co nadało charakter stworzonej przez nich rzeczywistości chrześcijańskiej egzystencji, również wykraczającej poza ramy tego, co zostało ujęte w słowa”<sup>122</sup>.

Z tej perspektywy apofatyczno-katafatycznej należałoby spojrzeć na Pismo Święte i Tradycję, w której obiecany przez Chrystusa Paraklet będzie prowadził

<sup>120</sup> Por. Mansini, *Fundamental Theology*, 11 („Especially, we need words for absent realities. In fact, words are precisely those signs that let us negotiate presence and absence. [...] A non-linguistic, non-propositional theory of revelation cannot get us out of our own sensorium”) oraz 223 („In fact, the content of faith must be expressed in propositions, else God is not speaking to us. For the properly human purchase on reality, and especially where this reality is not and cannot be an object of our immediate experience, is via the proposition”). Por. także: Wellington, “Divine Revelation as Propositional,” 158.

<sup>121</sup> Por. Joseph Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, ed. Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, trans. Ewa Grzesiuk, vol. 2, Opera Omnia, 7/2 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016), 667; Rowland, *Ratzinger's Faith*, 52.

<sup>122</sup> Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, 667. Por. Wood, “Thomas Aquinas and Joseph Ratzinger's Theology of Divine Revelation's Transmission,” 113, 123.

do rozumienia „tego, co niewypowiedziane, w tym, co kiedyś zostało wypowiedziane”, przy czym ten rozwój i przekaz dokonujący się w Tradycji „nie może być jedynie procesem przekazywania słów”<sup>123</sup>. Rzeczywistość Boża odzwierciedla się w słowie Bożym spisanim i przekazywanym w Tradycji „jakby w zwierciadle, niejasno”, i umożliwia poznanie „po części” (por. 1 Kor 13,12) (por. DV 7). Ale zarazem „to, co niewypowiedziane”, będzie mogło wciąż na nowo i głębiej być wypowiedziane. Jak podkreślał to Hans Urs von Balthasar, pełni Objawienia nie oznacza końca, ale właśnie początek wzrastania Kościoła do pełni Chrystusa i wylewania się tej pełni do Kościoła. Dlatego o Piśmie jako słowie Bożym można powiedzieć, iż posiada boskie gabaryty (por. Ef 3,18–19)<sup>124</sup>. Wzrostowi Tradycji towarzyszy zarówno rozwój katafatycznego wymiaru wyłaniającego się z apofatycznego „cienia”, jak i dzięki temu pogłębienie przeżywania apofazy tajemnicy<sup>125</sup>.

Jeśli całe Pismo jest słowem Chrystusa, to należy poważnie podchodzić do spisanego słowa Bożego: do jego konkretnej językowej postaci, a zarazem i otwartości, „naddatku sensu”<sup>126</sup>. Opierając się na odniesionej przez ojców Vaticanum Secundum do Pisma „analogii inkarnacyjnej” (DV 13), wolno przyjąć, że słowa wypowiedziane przez Wcielonego są na mocy unii hipostatycznej słowami Boga-Słowa, a zarazem stanowią ludzką odpowiedź na to, co Syn jako człowiek usłyszał od Ojca. Podobnie jak przebóstwione człowieczeństwo Chrystusa zostaje zachowane, tak i przebóstwione Chrystusowe słowa, w których Wcielony realizował swoją synowską relację z Ojcem, zachowują swój ludzki charakter; wyrażają zamysł Ojca i pozostają na służbie jego wypełnienia. To, co dotyczy bezpośrednich słów Jezusa, można ekstrapolować na całe Pismo Święte, które jako słowo Chrystusa jest „enhipostazowane” w Osobie Logosu. Z tego

<sup>123</sup> Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, 667. Por. Rowland, *Ratzinger's Faith*, 52.

<sup>124</sup> Por. Balthasar, *Explorations in Theology*, 26. Tę myśl można uznać za tradycyjną, skoro już „[...] średniowieczni egzegeci chętnie posługują się obrazem czterech wymiarów i mówią o długości, szerokości, wysokości i głębokości tekstu świętego [...]” – Gilbert Dahan, „Wprowadzenie. Tomasz z Akwinu komentator Pierwszego Listu do Koryntian,” trans. Marcin Jan Janecki, in *Wykład Pierwszego Listu do Koryntian / Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, Tomasz z Akwinu, ed. Piotr Roszak and Enrique Alarcón, trans. Jagoda Marszałek and Marcin Jan Janecki (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2022), 62.

<sup>125</sup> Por. Sławomir Zatwardnicki, „Katafatyczność i apofatyczność słowa Bożego w świetle misterium Wcielenia,” *Collectanea Theologica* 92, no. 4 (2022), 73, 85, <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.4.02>.

<sup>126</sup> Por. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, 718. Ten naddatek wynika z tego, że Objawienie jest rzeczywistością większą od Pisma – por. Rowland, *Catholic Theology*, 37. Por. także: Paluch, „Prawda objawiona?” 22.

chrystologicznego źródła wynika teologicznie pojmowany związek katafazy i apofazy spisanego słowa Bożego. Wprowadza ono do niewysłowionej tajemnicy (mysterium Chrystusa), dlatego właśnie że jako słowo uwielbionego Pana jest słowem Bożym transcendującym słowo ludzkie, a zarazem nierozzerwalnie (chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania”) z nim złączone w uniżeniu<sup>127</sup>.

Jeśli chodzi o wagę propozycjonalnych twierdzeń, należy podkreślić, że „jeśli poznanie i mowa Wcielonego okazały się wystarczające dla jedności Syna z Ojcem, oznacza to, że również ludzie zjednoczeni z Chrystusem i Jego poznaniem oraz słowami stać się mogą uczestnikami natury Boskiej (2 P 1,4)”<sup>128</sup>.

## Bibliografia

- Abraham, William J. “Revelation Reaffirmed.” In *Divine Revelation*, edited by Paul Avis, 201–15. Eugene, OR: Wipf / Stock, 1997.
- Aparicio, Carmen. “Bishop Paul-Joseph Schmitt and Vatican II: Jesus Christ, the Fullness of Revelation.” In *The Convergence of Theology: A Festschrift Honoring Gerald O’Collins, S.J.* Edited by Daniel Kendall and Stephen T. Davis, 87–108. New York: Paulist Press, 2001.
- Augustyn. *De doctrina christiana: O nauce chrześcijańskiej*. Translated and commented, with an introduction, by Jan Sulowski. Patres Ecclesiae 1. Warszawa: Pax, 1989.
- Austin, John L. *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. London: Oxford University Press, 1962.
- Balthasar, Hans Urs von. *Explorations in Theology: Word Made Flesh*. Vol. 1. San Francisco: Ignatius Press, 1989.
- Bartnicki, Sławomir. “Koncepcje Objawienia według Avery Dullesa.” In *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, edited by Bogusław Kochaniewicz, 87–100. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2010.
- Benedykt XVI. Adhortacja *Verbum Domini*. 2010.
- Benedykt XVI. Encyklika *Spe salvi*. 2007.
- Benedykt XVI. “*Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej (22.12.2005),” 2005. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuriarz\\_22122005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriarz_22122005.html).
- Blaauw, Martijn. “The Nature of Divine Revelation.” *The Heythrop Journal* 50, no. 1 (2008): 2–12. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2008.00435.x>.
- Bokwa, Ignacy, ed. *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007.

<sup>127</sup> Por. Zatwardnicki, “Katafatyczność i apofatyczność słowa Bożego,” Balthasar, *Explorations in Theology*, 20: „And just as the whole of Christ’s humanity is a means of expressing (*principium quo*) his divine Person (*principium quod*), and this in turn being the expression of the Father, so each word of scripture is a purely human word, but yet, as such, wholly the expression of a divine content”.

<sup>128</sup> Zatwardnicki, “Katafatyczność i apofatyczność słowa Bożego,” 86.

- Burtchaell, James Tunstead. *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810: A Review and Critique*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Cavadini, John C. "From Letter to Spirit: The Multiple Senses of Scripture." In *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, edited by Paul M. Blowers and Peter W. Martens, 126–48. Oxford: Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198718390.013.7>.
- Cessario, Romanus. *Christian Faith and the Theological Life*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1996.
- Congar, Yves. *Tradycja i tradycje*. Vol. 2 of *Esej teologiczny*, translated by Arkadiusz Ziernicki. Dominikańska Biblioteka Teologii 12. Poznań: W drodze; Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2022.
- Dahan, Gilbert. "Wprowadzenie. Tomasz z Akwinu komentator Pierwszego Listu do Koryntian." Trans. Marcin Jan Janecki. In *Wykład Pierwszego Listu do Koryntian / Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, Tomasz z Akwinu, edited by Piotr Roszak and Enrique Alarcón, translated by Jagoda Marszałek and Marcin Jan Janecki, 7–66. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2022.
- Denzinger, Heinrich. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Compendium of Creeds, Definitions and Declarations on Matters of Faith and Morals*. Edited by Peter Hünermann. San Francisco: Ignatius Press, 2012.
- Dulles, Avery. *Models of Revelation*. Garden City, NY: Doubleday, 1983.
- Feingold, Lawrence. *Faith Comes from What Is Heard: An Introduction to Fundamental Theology*. Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2016.
- Franciszek. Encyklika *Lumen fidei*. 2013.
- Hvidt, Niels Christian. *Christian Prophecy: The Post-biblical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Jankowski, Stanisław, and Dariusz Sztuk. *Historia zbawienia*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2018.
- Kasper, Walter. *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*. Translated by Grzegorz Rawski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2009.
- Kereszty, Roch A. *The Church of God in Jesus Christ: A Catholic Ecclesiology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2019.
- Kongregacja Nauki Wiary. "Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*." In *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, edited by Janusz Królikowski and Zygmunt Zimowski, 74–95. Tarnów: Biblos, 2002.
- Kongregacja Nauki Wiary. "Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary," 2012. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20120106\\_nota-anno-fede\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120106_nota-anno-fede_pl.html).
- Królikowski, Janusz. Credo – credimus. *Wymiary przedmiotowe aktu wiary*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, 2018.
- Królikowski, Janusz. "The Symbol of Faith in Theology and in Preaching." *Teologia w Polsce* 14, no. 1 (2020): 47–68. <https://doi.org/10.31743/twp.2020.14.1.03>.
- Levering, Matthew. *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014.

- Mansini, Guy. *Ecclesiology*. Sacra Doctrina Series. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2021.
- Mansini, Guy. *Fundamental Theology*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018.
- McGrath, Matthew. "Propositions." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2005. Accessed March 8, 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/propositions/>.
- Mezei, Balázs M. *Radical Revelation: A Philosophical Approach*. New York: Bloomsbury T & T Clark, 2017.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Teologia dzisiaj: Perspektywy, zasady i kryteria*. Translated by Krzysztof Stopa. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2012.
- Milbank, John. "Knowledge: The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi." *Radical Orthodoxy: A New Theology*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, 21–37. New York: Routledge, 2002.
- Millard, Roland. *A Living Sacrifice: Liturgy and Eschatology in Joseph Ratzinger*. Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2022.
- Montag, John. "Revelation: The False Legacy of Suárez." In *Radical Orthodoxy: A New Theology*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, 38–63. New York: Routledge, 2002.
- O'Collins, Gerald. *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- O'Collins, Gerald. *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- O'Collins, Gerald. *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-Revelation in Jesus Christ*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- O'Reilly, Kevin E. "The Theological Hermeneutics of St. Thomas and Benedict XVI." *Angelicum* 97, no. 1 (2020): 37–65.
- Paluch, Michał. "Prawda objawiona? Propozycja podejścia zawarta w konstytucji *Dei Verbum*." *Karto-Teka Gdańska*, no. 1(12) (2023): 6–26. <https://doi.org/10.26881/kg.2023.1.01>.
- Porosło, Krzysztof. "Ofiara zgodna z Logosem – teologia ofiary w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI." In *Chrześcijaństwo religią Logosu. Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, edited by Krzysztof Porosło, 35–58. Kraków: Wydawnictwo "scriptum", 2023.
- Ratzinger, Joseph. *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Translated by Wiesław Szymona. Vol. 1. Opera Omnia 6.1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Ratzinger, Joseph. *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Translated by Ewa Grzesiuk. Vol. 2. Opera Omnia, 7/2. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- Ratzinger, Joseph. *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Translated by Wiesław Szymona. Opera Omnia 11. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Ratzinger, Joseph. *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Translated by Jarosław Merecki. Vol. 1. Opera Omnia, 9/1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Rowland, Tracey. *Catholic Theology*. London: Bloomsbury T & T Clark, 2017. [https://nls.lids.org.uk/welcome.html?ark:/81055/vdc\\_10003877124.0x000001](https://nls.lids.org.uk/welcome.html?ark:/81055/vdc_10003877124.0x000001).

- Rowland, Tracey. *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Rowland, Tracey. "Tradition." In *The Oxford Handbook of Theology and Modern European Thought*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, 277–300. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Schneiders, Sandra Marie. *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. 2nd ed. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999.
- Scigliitano, Anthony C. "Pope Benedict XXI's *Jesus of Nazareth*: Agape and Logos." *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 17, no. 2 (May 2008): 159–85. <https://doi.org/10.1177/106385120801700203>.
- Sesboüé, Bernard. *Ewangelia i Tradycja*. Translated by Agnieszka Kuryś. A Ω 28. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, 2012.
- Seweryniak, Henryk. *Teologia fundamentalna*. Vol. 1. Biblioteka „Więzi” 258. Warszawa: Towarzystwo „Więź”, 2010.
- Sielepin, Adelajda. "Duchowość liturgiczna – ukryty postulat Vaticanum II." *Roczniki Teologiczne* 68, no. 5 (2021): 35–53. <https://doi.org/10.18290/rt.21685-2>.
- Skierkowski, Marek. "Objawienie – wiarygodność – przekaz (koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa)." *Studia Theologica Varsaviensia* 37, no. 2 (1999): 127–60.
- Sobór Watykański I. "Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*." In *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, edited by Ignacy Bokwa, 259–65. Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007.
- Sobór Watykański II. "Konstytucja dogmatyczna o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*." In *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Sobór Watykański II, 48–78. Pallottinum, 2002.
- Sobór Watykański II. "Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*." In *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Sobór Watykański II, 350–63. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Szymik, Jerzy. "LOGIKELATREÍA – istota służby Bożej według J. Ratzingera / Benedykta XVI." *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 32 (2012): 131–41.
- Thomas Aquinas. *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*. Edited by Hyacinthe-François Dondaine. Opera Omnia, 40B. Romae: Editio Leonina, 1969.
- Thomas Aquinas. *Summae theologiae*. Opera Omnia, 4–12. Romae: Editio Leonina, 1888–1906.
- Tomasz z Akwinu. *Wykład Drugiego Listu do Koryntian / Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*. Edited by Piotr Roszak and Enrique Alarcón. Edited by Marcin Jan Janecki. Translated by Jagoda Marszałek, Marcin Jan Janecki, and Piotr Roszak. Scholastica Thorunensia 12. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2022.
- Treier, Daniel J. *Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
- Treier, Daniel J. "Proof Text." In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin J. Vanhoozer, Craig Bartholomew, Daniel J. Treier, and N. T. Wright, 622–24. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Vanhoozer, Kevin J. "Word of God." In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin J. Vanhoozer, Craig Bartholomew, Daniel J. Treier, and N. T. Wright, 850–54. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.



- Wahlberg, Mats. "Divine Revelation." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2005. Accessed March 7, 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/divine-revelation/>.
- Wahlberg, Mats. *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2014.
- Wellington, Ryan A. "Divine Revelation as Propositional." *Journal of Analytic Theology* 7 (2019): 156–77. <https://doi.org/10.12978/jat.2019-7.17-51-51220413>.
- Williams, Stephen N. "Revelation." In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin J. Vanhoozer, Craig Bartholomew, Daniel J. Treier, and N. T. Wright, 678–80. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Wolterstorff, Nicholas. *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Wood, Andrew Francis. "Thomas Aquinas and Joseph Ratzinger's Theology of Divine Revelation's Transmission: A Comparative Study." Master's thesis, School of Theology. Faculty of Theology and Philosophy. Australian Catholic University, 2015.
- Work, Telford. *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*. Sacra Doctrina. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2002.
- Woźniak, Robert J. *Praca nad dogmatem: Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*. Myśl Teologiczna 105. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2022.
- Woźniak, Robert J. *Różnica i tajemnica: Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze”, 2012.
- Zatwardnicki, Sławomir. *Apostolski Kościół a Pismo apostołskie*. Wydawnictwo Academicum, 2024. <https://doi.org/10.52097/acapress.9788367833134>.
- Zatwardnicki, Sławomir. "Hermeneutyka reformy czy zerwania? Benedykta XVI (Joseph Ratzingera) troska o poprawną interpretację *Vaticanum Secundum*." *Communio: Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 37, no. 4 (2017): 110–42.
- Zatwardnicki, Sławomir. "Katafaticzność i apofaticzność słowa Bożego w świetle misterium Wcielenia." *Collectanea Theologica* 92, no. 4 (2022): 39–92. <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.4.02>.
- Zatwardnicki, Sławomir. "Objawienie w ujęciu radykalnej ortodoksji." *Teologia w Polsce* 13, no. 2 (2020): 237–60. <https://doi.org/10.31743/twp.2019.13.2.14>.
- Zatwardnicki, Sławomir. *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*. Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2022.
- Zatwardnicki, Sławomir. "What Place Does Scripture Have in Thomas Aquinas's Reasoning?" *Collectanea Theologica* 94, no. 1 (2024): 107–66. <https://doi.org/10.21697/ct.2024.94.1.04>.

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI (DR HAB.) – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, redaktor naczelny *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego*, autor licznych artykułów i książek; ostatnio opublikował monografię *Apostolski Kościół a Pismo apostołskie* (Lublin 2024). Jest członkiem Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.