

Ruch biblijny i liturgiczny

nr 6

ROK XIV

1961

Ks. Michał Pefer, Poznań

ISTOTA NATCHNIENIA BIBLIJNEGO W DYSKUSJI OSTATNIEGO DZIESIĘCIOLECIA

1. Zasady dogmatyczne

U podstaw jednego z najważniejszych a zarazem najtrudniejszych problemów Egzegezy Pisma św., problemu natury natchnienia biblijnego, spoczywają dwie prawdy wiary: 1-°: że Bóg jest autorem Pisma św., 2-°: że człowiek jest autorem Pisma św.

Autorstwo Boże zarówno z tekstów Biblii¹, jak i z powszechnej Tradycji Ojców Kościoła² oraz z wypowiedzi teologów i orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego³. To autorstwo dotyczy Boga jako faktycznego twórcy Pisma św., a więc autora we właściwym tego słowa znaczeniu, nie tylko inspiratora, stróża czy korektora.

Autorstwo człowieka wynika z samego faktu istnienia ksiąg, wykazujących cechy ludzkiej mentalności, jak różnice w stylu mowy, w języku, oraz wielorakie gatunki literackie.

Tak więc Pismo św ma dwóch autorów: boskiego i ludzkiego. Stosunek, zachodzący między nimi jako autorami, łączność ich mająca za skutek powstanie Ksiąg świętych stanowi istotę natchnienia biblijnego.

2. Tradycyjne ujęcie istoty natchnienia

Podjęmując zadanie określenia natury natchnienia musiał Kościół dać odpowiedź na pytanie, w jaki to sposób może istnieć dwóch samodzielnych autorów tej samej Księgi. Pomocą okazała się tutaj praca św. Tomasza z Akwinu *O prorocत्वie* (*Summa Theol.* 2, 2 q. 171—178) i filozoficzne pojęcia, takie jak *causa principalis*, *causa instrumentalis*, *iudicium mentis theoreticum*, *iudicium practicum*. Po przewyciężeniu

¹ Por. Wj 17, 14; Pwt P 31, 19; Iz 8, 1; Jer 30, 2; Mk 7, 13; Łk 4, 21; J 2 22; Rzym 3, 2; 2 P 1, 20; 3, 16; 1 Tym 5, 18; 2 Tym 3, 15n.

² Zob. np. A. Merk—A. Bea, *De inspiratione S. Scripturae*, Roma 1951, 23—23.

hipotez o Bożej asystencji negatywnej (Lessius), o aprobacie post factum (Bonfrerius), o elemencie formalnym i materialnym (Franzelin), o „obiter dicta“ (Newman), w oparciu zaś o Sobór Watykański (sesja 3. cap 2. de revelatione) encyklika „Providentissimus Deus“ przyniosła oczekiwaną, pierwszą definicję opisową natchnienia biblijnego:

*Supernaturali ipse (sc. Spiritus Sanctus) virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus, non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae*⁴.

Także późniejsze encykliki biblijne: *Spiritus Paraclitus* i *Divino Aflante Spiritu* nawiązują do tego sformułowania nieco je tylko objaśniając. Zarówno więc te enuncjacje papieskie, jak i prace teologów (tej miary co Lagrange, Pesch, Billot, Bea, N'ikel, Mangenot, Höpfl, Vosté i in.) wyróżniły i rozprowadziły na podstawie *Prov. Deus* trzy pojęcia: oświecenie umysłu ludzkiego autora (*illuminatio mentis*), poruszenie jego woli (*motio voluntatis*), wpływ Boży na władze wykonawcze (*executivae*). Taki schemat ujęcia nauki o natchnieniu przyjął się powszechnie w podręcznikach Wstępu do Pisma św., tak zagranicznych jak i krajowych (Szlągowski, Jakubiec, Dąbrowski).

Tradycyjnie głosimy zatem, że Bóg jest autorem pierwszorzędym (*principalis*), lecz nie jedynym, bo wraz z Nim działa także człowiek, autor drugorzędny. Ten hagiograf jest instrumentem Boga, jednak nie mechanicznym, jak pióro w ręku pisarza, lecz żywym i obdarzonym rozumem sprawnie działającym. W takim ujęciu uszanowano podstawową zasadę filozoficzną, iż aby być sobą ludzki autor musi działać (myśleć, pisać) w sposób osobisty, całkowicie wolny, oraz zachowano zasadę teologiczną, że Bóg jako najwyższy Pan i Stwórca może tak oddziaływać na człowieka, że skierowuje go do pewnego celu nie niszcząc jego osobowości⁵.

W podobny sposób, z nieznacznymi tylko i nieistotnymi dla sprawy różnicami ujmują istotę inspiracji jeszcze teologowie ostatniej doby, jak G. Courtade w *Dict. de la Bible Supplement IV* (1949) 519n, J. Prado, *Praelect. Bibl. cae. Propedeutica* z r. 1950, lub dogmatyk L. Vagaggini, *Ispirazione biblica*, Milano 1957, 171—229.

³ Sobór Florencki (*Ench. Bibl.* 47), Sobór Watyk. (*Ench. Bibl.* 77), Encykl. „*Provident*“ (*Ench. Bibl.* 125), Encykl. „*Spiritus Paraclitus*“ (*Ench. Bibl.* 448), Encykl. „*Divino Affl. Spiritu*“ (*Ench. Bibl.* 553). Numery w *Ench. Biblicum* podaje wg wydania z r. 1956.

⁴ *Ench. Bibl.* 125.

⁵ Teologom nasuwać się tu porównanie charyzmatu natchnienia do Łaski czynkowej skutecznej (*gratia actualis efficax*). Ponieważ wolność woli człowieka mimo istnienia Łaski Bożej skutecznej jest tajemnicą, którą na darmo próbują ująć przekonywająco systemy teologiczne (tomizm — *praedeterminatio physica*, molinizm — *scientia media*), stąd i istota natchnienia nie zyskuje na jasności przez takie porównanie.

3. Rozwój dyskusji w latach 1950—1959

Kiedy na dobre weszła w życie Kościoła encyklika *Prov. Deus*, kiedy później napisali swe dzieła o natchnieniu C. Pesch⁶ i kard. L. Billot⁷, przycichły głosy na ten temat przynajmniej w pierwszej połowie naszego wieku.

Z lat 1950—1959 zebrałem na temat natchnienia ogółem 32 prace uczonych katolickich, czy to w formie dłuższych rozpraw, czy mniejszych artykułów, recenzji i głosów dyskusyjnych⁸. W większości tych prac nie chodzi o metodę rozpatrywania problemu inspiracji, ani też o jej zakres, lecz o krytykę jej charakteru, a mówiąc ściślej krytykę owej instrumentalności hagiografów. Zbyt wiele cech ludzkich posiada Biblia, aby przypuszczać, że natchnienie w zupełnie jednolity sposób zespala aktywność człowieka z wpływem Boga. Na to zwracają uwagę A. Bea i A. Merk w I księdze *Institutiones Biblicae* (wyd. VI) z r. 1951, gdy piszą: *Cała księga pochodzi wprawdzie od Boga, i to jako od przyczyny pierwszorzędnej (primario et principaliter), i cała (też) od człowieka, mianowicie w sposób zależny i narzędny (dependentem et instrumentaliter): jednak (ta księga) nie pochodzi „całkowicie“ (totaliter) od Boga ani też całkowicie od człowieka, gdyż obaj (ci autorzy) czegoś osobistego (z siebie) jej udzielili: nie można jednak zawsze rozstrzygnąć, co pochodzi od Boga, a co od człowieka“* (s. 53).

W podobny sposób wypowiadają się także inni uczeni, jak Coppens, Gelin, Höpfl. Dalsze śmielsze wypowiedzi można znaleźć u dominikanina O. Piotra Benoit i ks. Karola Rahnera.

A) **Pierre Benoit** pierwsze swe uwagi na temat istoty natchnienia zawarł już w studium (napisanym wraz z P. Synave): *La Prophetie dans St Thomas d'Aquin*, Paris 1947. Swoje tezy rozwinął potem w artykule o inspiracji w *Initiation Biblique* Robert — Tricot'a (wyd. III z r. 1954), a bronił się przed bałamutną recenzją J. Coppensa⁹ artykułem w *Revue Biblique* 63 (1956) 416 — 422.

Wypada zaznaczyć, że stanowisko O. Benoit popierają w zasadzie J. Coppens, M. Zerwick, P. Nober, A. Gelin¹⁰, A. Barucq i H. Cazelles¹¹, P. Grelo¹².

⁶ *De inspiratione Sacrae Scripturae*, Freiburg 1906.

⁷ *De inspiratione S. Scripturae*, 2. wyd. 1906.

⁸ Prac akatolickich naliczyłem o połowę mniej. Ponieważ jednak ich ujęcie inspiracji „pneumatyczne“ (Pismo św. „tchnie“ na czytelników lucha Bożego, którego samo otrzymało), jest zupełnie niezgodne z nauką Kościoła (dopuszcza np. błędy formalne w Piśmie św.), stąd pominąłem smawianie tych prac w niniejszym artykule.

⁹ *L'inspiration et L'innerrance biblique* — *Ephem Theol. Lov.* 31 (1955) 671—673.

¹⁰ Por. *L'Ami du Clerge* 66 (1956) 540n.

¹¹ Por. *Les Livres Inspires. Introduction à la Bible* A. Robert — A. Feuillet, Paris 1957, 18—30.

¹² Por. *L'interpretation cath. de Livres Saints. Introduction* (jak wyżej) 197 nn.

1. Wychodząc z pozycji ściśle egzegetycznych Benoit zajął się przede wszystkim ludzkim autorem Biblii. Analizując rolę, jaką definicja *Prov. Deus* przypisuje pisarzom świętym, doszedł do wniosku, że znać na niej ślady ujęcia Ojców Kościoła i św. Tomasza z Akwinu. Oni zaś, mówiąc o inspiracji mieli na oku głównie inspirację prorocką. Tymczasem inspiracja udzielona prorokom jako charyzmatycznym nauczycielom ludu wybranego nie pokrywa się bynajmniej z inspiracją biblijną już choćby dlatego tylko, że nie wszyscy hagiografowie byli prorokami. Nie wszyscy też otrzymali jak Jeremiasz wyraźne pouczenie Boże, by spisać wiernie treść swoich ustnych pouczeń. Wbrew insynuacjom J. Coppensa¹³ Benoit nie wypowiedział się w tym sensie, jakoby enc. *Prov. Deus* podała jeszcze całkiem niedoskonale sformułowanie inspiracji, lecz dosłownie tak pisze: „Kościół nie zamierzał bynajmniej dać ostatecznego wyjaśnienia zjawiska inspiracji: wolnym badaniom teologów pozostawił on trud, jaknajlepszego zanalizowania jego natury“¹⁴.

2. Podejmując więc ten trud ze swej strony, Benoit bardzo silnie akcentuje, że zasadnicze pojęcia związane z problemem inspiracji są pojęciami analogicznymi.

Najprzód więc pojęcie instrumentu jest pojęciem analogicznym, nie jednoznacznym. Człowiek jako „narzędzie“ podlega wpływowi Boga, z drugiej zaś strony działa czysto po ludzku. Ta jego ludzka działalność jednak przez wpływ Boga jest lepsza niż zwykle, bardziej energiczna i przemyślana, jakkolwiek hagiograf nie jest sobie świadom czyjejs pomocy. Jest on zatem narzędziem specjalnym.

Także i pojęcie autora, odniesione do Boga, jest pojęciem analogicznym, które ze stosunków ludzkich odnosimy do Stwórcy per *viam analogiae et eminentiae*¹⁵. Na kartach Biblii zatem Pan Bóg nie wszędzie w równej mierze angażuje swój autorytet. Innymi słowy: raz w wybitniejszej, to znowu w mniejszej mierze jest Bóg główną przyczyną danego tekstu świętego. Inaczej jest nią w Psalmach, które są modlitwą do Boga, inaczej w Listach św. Pawła, jeszcze inaczej w Ewangeliach.

Analizując treść Pisma św. Benoit słusznie przypomina, że nie zawsze ma ono na celu podanie (objawienie) prawdy wiary; nieraz zajmuje się przecież sprawami czysto ludzkimi, jak np. w Księgach historycznych St. Testamentu. W pierwszym przypadku przedmiotem jest jakaś prawda, w drugim — jakieś dobro. Nie zawsze więc w sposób absolutny wypowiada się autor na dany temat, lecz w tej mierze w jakiej go orzeka. Stąd też i pojęcie natchnienia samego jest analogicznym. „Światło natchnienia Bożego — pisze Benoit — przyjmuje różne modyfikacje

¹³ A. c. 672.

¹⁴ Por. *L'Inspiration*, s. 13.

¹⁵ *L'Inspiration*, s. 32.

w zależności od tego, jak oświetla różne aspekty rzeczy, dalsze lub bliższe głównej treści pouczenia¹⁶.

Inspiracja więc w sposób analogiczny rozciąga się i na władze ludzkiego autora i na wszystkie Księgi święte, na wszystkich autorów, także podrzędnych, a częścią nawet na tłumaczy Biblii (B. ma na myśli przede wszystkim Septuagintę) o ile ci modyfikują w ważnych punktach tekst oryginalny.

3. Ale powróćmy do człowieka jako autora biblijnego. Otóż Benoit sądzi, że jego rola jako narzędzia została już w pracach teologicznych wystarczająco omówiona. Czekają natomiast teologów jeszcze trudniejszego przeanalizowania osądów hagiografa: o ile, gdzie i w jakiej mierze angażuje on swoją ocenę, a tym samym i osąd Boży, gwarancje nieomyślności. *Jak dobrze było by — mówi o. Benoit — móc o określonym tekście powiedzieć, że jego prawdziwość jest gwarantowana nieomyślnością Bożą, podczas gdy inny tekst tej gwarancji nie posiada*¹⁷. Celem konsekwentnego realizowania tego dezyderatu, jako naczelnego zadanie biblistyki podaje Benoit *wypracowanie struktury psychologicznej myśli hagiografa*, wyróżniając przy tym trzy momenty:

1) *przedmiot formalny osądu*, tj. jaki punkt widzenia autor przyjmuje, który jest dlań ważny ze względu na cel i rodzaj literacki Księgi; 2) *stopień twierdzenia*: czy autor wyraża twierdzenie, czy tylko przypuszczenie: może wyraża cudzy osąd nie wypowiadając się samemu, może wątpi, zapytuje itp.; 3) *zobowiązanie czytelników* do przyjęcia za prawdę danej treści: idzie o to, że nie dla wszystkich swoich wypowiedzi oczekuje autor pełnego uznania czytelników, lecz tylko dla tych, w których zawarł wyraźne pouczenie.

Ten trzeci punkt zawiera więc rozróżnienie między osobą prywatną autora, a jego osobowością jako pisarza świętego. To delikatne a ważne rozróżnienie jest ważne dla prawdy o nieomyślności Biblii. Przy jego pomocy Benoit np. wyjaśnia, dlaczego twierdzenie hagiografa, że słońce porusza się wokół ziemi (Joz 10, 13), lub że król Baltazar został pokonany przez Dariusza Meda (Dan 6, 1, Vg 5, 31), nie podlega nieomyślności Bożej. Dzieje się tak dlatego, że hagiograf nie przytacza tych swoich opinii jako formalnego pouczenia, lecz używa ich tylko jako dodatkowej szaty treściowej, ubocznej. *Mogą więc być — pisze Benoit — w Księdze faktyczne twierdzenia, których nie obejmuje przywilej nieomyślności, gdyż one nie są przedmiotem formalnego pouczenia... one są natchnione, lecz nie są nieomyślne*¹⁸.

¹⁶ *Note complémentaire*, s. 420.

¹⁷ *Note complémentaire*, s. 418.

¹⁸ *L'Inspiration*, s. 39.

Inne ujęcie problemu

Pod koniec swych dowodzeń czyni B. ciekawą uwagę. Wyraża mianowicie swe przekonanie, iż do tych samych wyników, do jakich dochodzi się na drodze rozwinięcia pojęcia analogiczności natchnienia i osądu ludzkiego autora można dojść jeszcze inną drogą: przez analizę pojęcia rodzaju literackich. Rodzaj literacki jest bowiem swobodnie przez hagiografa wybraną formą wyrażenia myśli, a łączy się ze sposobem wypowiedzania się Semitów, a więc z licznymi figurami, porównaniami, paradoksami, hyperbolami, antropomorfizmami itp. W związku ze studiowaniem tych zagadnień literacko-historycznych B. dobitnie akcentuje różnicę między umysłowością naszą, nowoczesną, *wtłoczoną* — jak pisze — *w ramy myślenia syllogistycznego grecko-rzymskiego*¹⁹, a mentalnością ludzi Wschodu, nastawionych na konkret, dostrzegających nie tyle idee ile życie, działanie, osobę. Właśnie brak tego pełnego wmyślenia się w umysłowość Semitów zaciążył na wielu pracach starszych egzegetów. Na tym polu czeka jeszcze naszą generację uczonych ciężka praca.

Próba oceny pracy O. Benoit

Mówiąc o analogiczności pojęcia natchnienia Benoit nie przynosi zasadniczo niczego nowego²⁰. Wszak wiemy, że wszystkie ludzkie określenia należy do Boga odnosić *per viam analogiae*. Ale dotychczas nikt tak silnie, jak ten uczony, nie uwypuklił tego i nie spróbował wysnuć dalszych wniosków. Tymczasem one czynią ludzkiego autora jakoby bardziej sobą, niejako przywracają mu samodzielność autorską niezależnie od faktu, że wraz z nim łączy się w tej pracy, zasadniczo niedostrzegalnie — jak sądzi B. — Boski Autor. Kapitalne stwierdzenie, że „*nieomyślność jest gwarantowana przez natchnienie, kiedy wchodzi w grę prawda, a ponieważ nie zawsze wchodzi ona w grę, stąd też nie wszędzie nieomyślność jest angażowana*“²¹ — wydaje się lepiej, w pewnej ogólnej zasadzie widzieć i przewyżczać trudności biblijne, usuwając a limine dość sztuczne wymysły o „*cytatach domyślnych*“, o „*zludzeniach zmysłów*“ czy też „*pozorach historycznych*“.

Nie daje nam natomiast Benoit próby przeanalizowania samej łączności, zachodzącej między człowiekiem a Bogiem, nowej próby przybliżenia nam prawdy o tym, że Bóg jest de facto prawdziwym autorem całego Pisma św.

Tej próby podjął się natomiast drugi uczony, Karol Rahner.

B) **Karl Rahner** jest profesorem dogmatyki i historii dogmatów w Inns-

¹⁹ Tamże 42.

²⁰ A. Celin a. c... s. 541 pisze: „*Benoit... restant dans la ligne traditionnelle*“.

²¹ *L'Inspiration*, s. 35.

brucku, autorem znanych tomów *Schriften zur Theologie* i współwydawcą *Lexikon für Theologie u. Kirche*.

W serii luźnych rozpraw teologicznych pt. *Quaestiones disputatae*²² pod nr I umieścił on 88-stronicową pracę „Über die Schriftinspiration“, Freiburg i. Breisgau 1958. Praca ta stanowi rozszerzenie jego artykułu „Über die Schriftinspiration“; drukowanego w *Zeitschrift für Kath. Theologie* 78 (1956) 137—168²³.

Zainteresowanie Rahnera problemem inspiracji nie jest przypadkowe. Podjął on mianowicie w swojej pracy naukowej wielki trud przeanalizowania najważniejszych, najbardziej podstawowych zasad teologii katolickiej. W ramach tych prac natknął się na ważki problem stosunku Pisma św. do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i do jego Tradycji. Badając te zagadnienia doszedł do wniosku, że nie jest jasnym fakt, iż dopiero nieomylny Urząd musi orzekać o tym, że Biblia jest nieomylna; bo w takim wypadku — rozumuje dalej — ona nie jest konieczna. Ale i vice versa jeśli Biblia jest nieomylna, to poco nam jeszcze potrzebny nieomylny urząd? Otóż te dwie — jak się wyraża — „wielkości“ trzeba jakoś uzgodnić z sobą. Szukając właśnie sposobów do tego pogodzenia doszedł Rahner do konieczności przemyślenia na nowo problemu inspiracji.

Czyni to metodą teologiczno-dogmatyczną, przypominając; że już dawno wielki Lagrange wyraził przekonanie, iż metoda egzegetyczna nie jest sposobna do pełnego i rozstrzygającego ujęcia tego zagadnienia²⁴.

1. Zarzuty.

Zgodnie z nauką kościoła zakłada Rahner na wstępie, że jest dwóch autorów Pisma św. Bóg i człowiek. Jednak w łączności ich według dotychczasowego ujęcia tradycyjnego widzi „pewną formalną abstrakcję“. Powiada, że zawiera ono wiele hipotez historycznie niezaweryfikowanych, w miejsce których winna wejść nowa, konkretna treść pojęciowa.

a) Najprzód więc autorstwo człowieka w dotychczasowym sformułowaniu nie jest wyraźne; raczej wygląda na to, że ujęciu enc. *Prov. Deus* najlepiej odpowiadałoby pojęcie pisarza jako sekretarza, któremu się dyktuje i podsuwa gotową treść, nie zaś pojęcie autora w całym tego słowa znaczeniu.

²² Serię tę wydaje Rahner wraz z H. Schierem.

²³ Trzeba zapewne domyślać się wpływu tej pracy na ujęcie inspiracji przez A. Barucq'a i H. Cazelles'a w *Introduction à la Bible Robert — Feuillet*, Paris 1957, szczególnie tam, gdzie mówią oni o łączności hagiografów z milieu (str. 27—29) tj. o aspekcie socjalnym — choć Rahner nie jest przez nich cytowany.

²⁴ Rahner nota bene zaznacza, iż metoda dogmatyczna nie jest jedyną możliwą do pogłębienia ujęcia istoty inspiracji. Zob. s. 16.

²⁵ Rahner korzysta tutaj wiele z pracy A. Bea, *Deus auctor S. Scripturae. Herkunft u. Bedeutung der Formel* — *Angelicum* 20 (1943) 16—31.

b) Niejasne jest też, zdaniem Rahnera, wyrażone autorstwo Boga²⁵. Wiadomo bowiem, że nie mogą istnieć dwaj autorzy pod tym samym względem; jeden skutek nie może pochodzić od dwóch różnych przyczyn, lecz między nimi musi zachodzić różnica w przedmiocie formalnym. Tymczasem dotychczasowe ujęcie nie wykazuje istnienia tej różnicy, nie zdradza innego punktu widzenia.

c) Analizując tradycyjne zwroty: oświecenie umysłu, poruszenie woli, wpływ na władze wykonawcze — nasz krytyk sądzi, że zawierają one treść, która się w nich może zawierać, lecz nie musi; nie jest jedyną, konieczną i pewną. Opiera się ona bowiem na analizie psychologicznej przypuszczalnej formy działania Bożego. Dlatego mimo mnożonych wysiłków teologów pozostaje w tym względzie zbyt wiele znaków zapytania.

Szczególnie nie podoba się Rahnerowi tzw. „oświecenie umysłu“ hagiografa. Pyta się więc, co to jest to oświecenie, które niczego nie rozświetla (skoro 1) nie musi być uświadomione hagiografowi, 2) nie musi przynosić (najczęściej nie przynosi) nowej treści (objawienie), lecz może zawierać treść już człowiekowi znaną. Gdyby zaś ktoś sądził, że to oświecenie polega na poddaniu, podsunięciu człowiekowi przez Boga pewnych idei²⁶, to nasz krytyk demaskuje to jako antropomorficzne przedstawianie akcji Bożej²⁷. Zresztą — rozumuje dalej — jakieś ułatwienie pracy ludzkiemu autorowi, pewne przybliżenie mu zrozumienia niektórych idei nie czyni przecież jeszcze Boga prawdziwym autorem całego dzieła.

Poruszenie woli wedle dotychczasowego nauczania teologów nie musi oznaczać bezpośredniego wpływu Boga na wolę człowieka²⁸. Może się ono dokonać także pośrednio, przez impulsy z zewnątrz (zachęta, prośba, zainteresowanie obudzone zdarzeniem itp.). Czy jednak takie impulsy, dopuszczone lub spowodowane przez Boga, czynią Go już pisarzem-autorem? A jakże to Pan Bóg może być pełnym autorem Biblii, nie będąc autorem jej rodzaju literackiego, który należy ściśle do całości dzieła?

2. Kościół pierwotny (Die Urkirche).

Szukając odpowiedzi na te i tym podobne pytania, łącząc je jeszcze w jeden łańcuch z wzmiankowanymi powyżej problemami Tradycji i Magisterium Kościoła znajduje Rahner „harmonię całości“, „zasadę łączącą w jedno wszystkie szczegóły“ (s. 17) — we właściwym pojęciu pierwotnego Kościoła, tzw. *Urkirche*. Pod tym pojęciem rozumie uczony pierwszą generację Kościoła, tę, do której należeli Apostołowie i ich uczniowie; jest

²⁶ Tak wypowiada się zresztą np. J. Prado, wyraźnie idąc za „wiwilekacją“ Franzelina, dzielącego księgę pod wzgl. formalnym (idee) i materialnym (słowa i szata literacka). Por. J. Prado, d. c. 35 n.

²⁷ S. 32.

²⁸ Por. np. A. Bea i A. Merk, dz. cyt. 57. „Proir autem ratio non videtur strictam necessitatem immediati influxus divini in voluntatem demonstrare“.

to Kościół powstający i rozwijający się, „Kościół rodzący się”. Z tym Kościołem łączy Boga związek jedyny, niepowtarzalny, inny aniżeli z następnymi generacjami wiernych. Ten Kościół otrzymuje pełnię objawienia Bózego, a także impuls rozwojowy; nie tylko Chrystus Pan, ale cała gmina pierwotna, skupiona wokół Niego i wyposażona łaską stanowi ten fundament, ową Urkirche, trwałą normę na przyszłość, zasadę którą i wedle której będą żyły następne pokolenia.

Ten więc Kościół pierwotny, ze wszystkimi swymi istotnymi elementami konstytucjonalnymi od wieków istniał w planach Bózych; był on w całej swej istocie objęty zbawczym planem ludzkości przez „praedefinitio formalis assoluta” (s. 58: przez ustanowienie formalne i absolutne). W czasie Pan Bóg zrealizował ten swój plan, stał się twórcą tego swojego Kościoła.

3. Pismo św. elementem konstytucjonalnym Kościoła.

Otóż — i tu wchodzimy w istotę zagadnienia — Pismo św. należy do istoty tego pierwotnego Kościoła, do jego elementów konstytucjonalnych. Tak jak Kościoła, tak i Pisma św. Bóg chce wolą absolutną, formalną i eschatologiczną, obejmuje go ową „praedefinitio formalis”²⁹. Dzięki niej Bóg wiedział, jak będą pracowali ludzcy autorzy-pisarze, układający pod Jego natchnieniem karty Biblii. Pan Bóg więc zaplanował to, stworzył w swym umyśle, a potem zrealizował w czasie.

Z tak wyłożonej zasady wyprowadza Rahnner następnie wnioski dotyczące inspiracji.

1) Autorstwo Boże nie jest identyczne z ludzkim autorstwem, ma zupełnie różny punkt widzenia. *Bóg przez to jest autorem — pisze niedwuznacznie R. — że on wybranych ludzi czyni autorami*³⁰.

2) Hagiografowie mogą być przynajmniej częściowo świadomi swej inspiracji (oczywiście nie w całej pełni, np. nie muszą rozumieć sensu głębszego czy typicznego), w tym mianowicie sensie, że zapisują pewne akty i prawdy jako wyraz swej ścisłej łączności z Kościołem, założonym i kierowanym we wszystkim przez Chrystusa Pana (s. 70 n).

²⁹ „Die Schriftinspiration ist nur einfach die Kirchenurheberschaft Gottes, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist“. Über die Schriftinspiration — Z. f. Kath. Theol. (1956) 158.

³⁰ „Gott wird dadurch Verfasser, dass er einen Menschen zum Verfasser macht“. d. s., s. 68. Jasno formuluje tę myśl Rahnnera, M. Zerwick — V D 36 (1958) 359: „Auctor humanus primarie et per se intendit librum. Deus autem primarie et per se intendit communitatem salutis supernaturalem et historicam, quae in libris sacris se repraesentet et se ipsam definitively inveniatur... Quia igitur ambae causalitates, divina et humana, terminative differunt, ad eundem librum se referre possunt... In hac theoria Deus eo perfectius finem suum principale assequitur quo magis hominem sinit esse auctorem“.

3) Stosunek Pisma św. do Urzędu Nauczycielskiego tak się przedstawia, że Tradycja Kościoła pierwotnego znalazła swój wyraz na kartach Biblii.

4) Na koniec odpowiada R a h n e r na pytanie, w jaki sposób Kościół poznaje inspirację Pisma św. Otóż tylko i jedynie przez to, że to Pismo św. powstaje jako prawdziwy wyraz istoty Kościoła pierwotnego. „Przepełniony Duchem św. Kościół poznaje w sposób dla siebie jakoby zupełnie naturalny, spontaniczny (in Konnaturalität) te pisma, które odpowiadają jego istocie i tę istotę wiernie oddają“ (s. 75).

Oczywiście, aby taki sąd mógł Kościół wydać o powstałych w jego łonie pismach, na to potrzeba mu było czasu. Tym się tłumaczy, że przez kilka pierwszych wieków Kościół uświadamiał sobie, które to pisma wypowiadają i stanowią jakoby jego istotę, a które nie. Tak ustalał się kanon Pisma św.³¹.

Próba oceny tez K. Rahnera

Istotnym punktem argumentacji R a h n e r a jest pojęcie Kościoła pierwotnego (Urkirche) jako instytucji chcianej i od wieków przewidzianej przez Boga. Pismo św. tworzy jedność z tym Kościołem, jest istotną jego częścią składową. W takim ujęciu teologii inspiracji wyraźnie występuje Pan Bóg jako główny autor Biblii, mający przy swym boku ludzkiego jej autora, także na prawdę samodzielne.

a) Nasuwa się jednak pytanie, czy to ujęcie jest rzeczywiście w pełni zadawalające. Czy faktycznie ułatwia nam ono zrozumienie — że się tak wyrazimy — „mechanizmu“ inspiracji? Nikt przecież dotąd nie wątpił w to, że Bóg wiedział od wieków, iż da ludziom Biblię. Trudności rodzą się właściwie dopiero wówczas, gdy wchodzimy w szczegóły. Gdy widzimy ludzkiego autora, jak zbiera materiały i tradycje, układa, zastanawia się nad sposobami trafniejszego wyrażenia się, wypowiedzenia swego sądu itp. Dzięki czemu w miejscach, gdzie podaje wyraźne stwierdzenie, pouczenie, naukę nie grozi mu błąd? Dzięki czemu decyduje się na trafny, na taki właśnie, a nie inny wybór? Wydaje się, że gdyby Rahner miał dać odpowiedź na te szczegółowe pytania (on zadawała się ujęciem ogólnym), w ramach swej „praedefinitio formalis absoluta“ musiałby posłużyć się Tomaszową „pradeterminatio physica“, służącą w systemie św. Tomasza do wyjaśnienia skuteczności Łaski. Nie wystarczyłoby tu przyjęcie Bożej „scientia media“ molinistów, a to głównie ze względu na to, że Bóg nie tylko wiedział o tym, jak będzie pracował człowiek, ale Bóg sam był zaangażowany czynnie jako autor.

³¹ W ramach swoich dowodzeń R a h n e r wyjaśnia, dlaczego Stary Testament nie został przed Chrystusem ostatecznie, zamknięty, ujęty w kanon. Brak mu było mianowicie instytucji, która by ostatecznie zakończyła jego przygotowawczą rolę. Dopiero właśnie Kościół pierwotny jako pełnia Bożego objawienia mógł być to uczynić, i de facto uczynił, jak i z kanonem Nowego Testamentu. Por. s. 59 n.

Tak więc tajemnicza akcja Boża, skłaniająca człowieka do pójścia za tchnieniem inspiracji, okazuje się w dalszym ciągu bardzo trudna do bliższego sprecyzowania.

b) Zgadając się z tezami Rahnera w kwestii samej inspiracji³², M. Zerwick oraz P. Nober³³ zarzucają mu jednak, że zbyt silnie zaakcentował samowystarczalność Biblii — *sufficientiam Scripturae*. Czyniąc tak, przeoczył Rahner — zdaniem recenzentów — naukę Kościoła o dwóch źródłach wiary (por. formułę Tridentinum: „*Pari pietatis affectu*“), a raczej niemal że jej zaprzeczył. Tymczasem samowystarczalność Pisma św. jako słowa Bożego nie wyklucza wcale Tradycji, lecz raczej domaga się jej funkcji interpretatorskiej! Zamiast więc ujęcia Rahnera, że w Piśmie św. zawiera się cała wiara Kościoła Apostolskiego, Zerwick i Nober proponują przyjąć, że to Tradycja Apostolskiego Kościoła posiada cały ten skarb wiary, z tym oczywiście, że w łonie tej Tradycji z konieczności powstaje także słowne ujęcie wiary, tj. właśnie Pismo św. W ten sposób „Tradycja Apostolska i Pismo św. uzupełniają się nawzajem między sobą, nawzajem też wyrażają swą istotę: z nich to rodzi się, po prostu z konieczności, najwyższe kryterium i źródło najwyższego osądu Kościoła Apostolskiego“³⁴. „To Magisterium nie wznosi się jednak ponad Pismem św., lecz jest jemu podporządkowane, a zarazem jest też podporządkowane Tradycji Apostolskiej“³⁵.

c) P. Nober czyni jeszcze jedną uwagę szczegółową. Nie podoba mu się mianowicie wyrażenie Rahnera: „*elementum (constitutivum Ecclesiae)*“, gdyż pojęcie „*element*“ zawiera ideę podziału na części składowe. Nober radzi zastąpić to słowo wyrazem „*gressus*“ (= krok, postęp, stopień), w tym sensie, iż Tradycja jest pierwszym stopniem Kościoła Pierwotnego, Pismo św. stanowi jego stopień drugi, Magisterium zaś — trzeci³⁶.

Takie ujęcie, zgodne z istotną myślą Rahnera „*Urkirche*“, zespala pojęciowo Tradycję, Urząd Nauczycielski i Pismo św. Ta duchowa jedność przybliży do nas może — w duchu soborowym — protestantów i kalwinów, którym bardzo nie podoba się w teologii katolickiej dotychczasowe wyrażenie, silne odróżnianie od siebie tych instytucji.

4. Podsumowanie całej dyskusji

Za wcześniej jeszcze na ostateczną ocenę rozwijającej się dyskusji nad inspiracją, za wcześniej też na pełną ocenę prac O. Benoit i Rahnera. Wszak swym wypowiedziom oni sami nadali miano kwestii dysku-

³² M. Zerwick, rec. c. 358 pisze np.: „*In hac theoria omnia elementa essentialia videntur servari quae traditionaliter requiruntur ut veri nominis haebatur Inspiratio*“.

³³ Por. recenzję w V D 36 (1958) 362—365.

³⁴ P. Nober, rec. c. 364.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

towanych. Jest jednak faktem, że obaj ci autorzy doczekali się na razie nie tyle recenzji i krytyk, ile uznania. Wyrazem tego uznania jest artykuł J. Schildenbergera w pomnikowej publikacji *Fragen der Theologie Heute* (Benziger Verlag, Einsiedeln 1957). W artykule pt. „*Inspiracja i nieomyślność Pisma św.*” (s. 109—121) czytamy na stronie 121: „*Bez wątpienia prace Beoit i Rahnera, wychodząc z ważnych zasad ogólnych, użyczą wybitnej pomocy naturalnemu i niewymuszonemu rozwiązaniu problemów biblijnego Wstępu do Pisma św. i Egzegezy*“.

Wolno nam chyba na koniec powiedzieć, że czekamy na nowe sformułowanie istoty inspiracji. Być może, iż dalsze analizowanie tego problemu będzie szło po linii wytkniętej przez Benoit i Rahnera; będzie może próbą połączenia metody dogmatycznej z egzegetyczną? Ale jesteśmy w badaniach na pewno dalej posunięci, aniżeli sądzi ks. prof. E. Dąbrowski, gdy w ostatnim wydaniu *Prolegomena* (r. 1959) czyni uwagę, że w dzisiejszej bibliistyce zauważa się tendencję do uzgodnienia stanowiska Lagrange'a i Franzelina, tak „*by różnica między elementem materialnym a formalnym w Piśmie świętym została sprowadzona do właściwych rozmiarów*” (s. 36).

Poznań

Ks. MICHAŁ PETER

Jerzy Hojka, Kraków

SODOMA I GOMORA

W Księdze Rodzaju 19, 24—28 czytamy:

„*A wtedy Jahwe spuścił na Sodomę i Gomorę deszcz siarki i ognia. — Od Jahwe z nieba. — I tak zniszczył te miasta oraz całą okolice wraz ze wszystkimi mieszkańcami miast, a także (wszelką) roślinność. Zona Lota, (która szła) za nim, obejrzała się i stała się słupem soli. Abraham, wstawszy rano, udał się na to miejsce, na którym stał był przed Jahwe. I gdy spojrział w stronę Sodomy i Gomory i na cały obszar wokół (Jordanu), zobaczył unoszący się nad ziemią gęsty dym, jak gdyby z pieca, w którym topią kruszec*“¹.

Zagląda Sodomy i Gomory, o której tak dokładnie mówi Biblia jest do dzisiejszego dnia tematem wielu dyskusji i polemik uczonych: biblistów, geologów i archeologów całego świata. Dlatego warto przyjrzeć się bliżej temu zagadnieniu i zapoznać się ze współczesnym stanem badań nad zniszczeniem Sodomy i Gomory.

Sodoma (Sedom) była jednym ze znaczniejszych miast Pentapolis w do-

¹ Teksty Księgi Rodzaju cytuję wg T. M.