

Sławomir Zatwardnicki

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

ORCID: 0000-0001-7597-6604

**G. O'COLLINS, REVELA-
TION. TOWARDS
A CHRISTIAN
INTERPRETATION OF
GOD'S SELF-REVELATION
IN JESUS CHRIST,
OXFORD 2016**

Omawiana pozycja nie jest wyjątkiem od reguły solidnej marki „Gerald O'Collins”. W istocie stanowi może jeszcze bardziej skondensowaną i uporządkowaną od tych, do których autor nas przyzwyczaił, porcję refleksji teologicznej. Byłego profesora teologii systematycznej i fundamentalnej na Uniwersytecie Gregoriańskim nie trzeba chyba przedstawiać uprawiającym „naukę wiary”. Znają go zarówno teologowie systematyczni, jak i fundamentalni. Właśnie oni, a także bibliści, skorzystają z lektury publikacji poświęconej objawieniu. Na właściwą treść publikacji składa się dwanaście rozdziałów poprzedzonych *Przedmową*, w której zostały zarysowane kwestie rozpracowywane potem pieczołowicie w kolejnych partiach książki.

Mimo że na polu teologii, choć posługujemy się takimi pojęciami jak „objawienie”, „Pismo Święte”, „natchnienie biblijne” czy „kanon”, brakuje jasnego rozróżnienia między ich polami semantycznymi. Właśnie temu pomieszaniu próbuje zaradzić Australijczyk. Na uwagę zasługuje to, co zwykle najważniejsze w teologii, a więc relacje – w tym przypadku między objawieniem, Tradycją, Pismem Świętym, natchnieniem oraz prawdą biblijną. Całości zaś przyświeca wyartykułowana już na pierwszych stronicach zasada: bez objawienia i poza objawieniem nie ma zbawienia (łac. *extra revelationem nulla salus*). Dlatego anzelmiańską formułę *fides quaerens intellectum* O’Collins doprecyzowuje następująco: chodzi właśnie o poszukującą zrozumienia wiarę w boskie samo-objawienie w Chrystusie.

Za podstawową tezę, której dowodzi O’Collins w pierwszym rozdziale zatytułowanym *Revelation as Self-revelation and Communication of Truth*, można uznać przekonanie, że objawienie jest przede wszystkim osobistym Boskim samo-objawieniem (s. 3: „Revelation as primarily personal self-revelation”). W teologii czy oficjalnym katolickim nauczaniu dominowało utożsamianie objawienia z zestawem boskich prawd niedostępnych naturalnym siłom rozumu. W tym propozycjonalnym (*propositional*) ujęciu objawienie było raczej odsłonięciem rzeczy niż boską czynnością samoobjawienia; dlatego kojarzyło się z doktryną czy wyznaniem wiary. Nie oznacza to jednak ani tego, że cała przedsoborowa teologia katolicka szła w tym „suarezjańskim” kierunku (O’Collins polemizuje tutaj z czarno-białą opinią Tracey Rowland), ani że takie stanowisko było typowe jedynie dla katolików. Na pewno jednak kamieniem milowym dla odnowionego myślenia o objawieniu jako międzyosobowym spotkaniu czy dialogu okazał się dokument *Dei verbum*. Odsłonięcie się Boga, dokonujące się przez wcielenie i posłanie Ducha Świętego, przede wszystkim „reveals a person, or rather three divine Persons, rather than information about a person or about three divine Persons” (s. 7). W ten sposób Bóg ustanawia nową relację z ludźmi, przy czym Jezus jest nie tyle dostępem do ostatecznej prawdy o Bogu, ile w swojej Osobie sam jest Prawdą, która jest Bogiem – w przeciwnym razie nie można by mówić o samo-odsłonięciu (*self-disclosure*) Boga w Osobie. To objawienie implikuje wiarę oraz rodzi doświadczenie, co jest na tyle istotne, że zdaniem O’Collinsa pojęcie nie-doświadczonego objawienia jest oksymoronem. „It is axiomatic for the theology of revelation: outside human experience there is no revelation (*extra experientiam nulla revelatio*). Non-experienced revelation does not exist. There can be no revelation that is not experienced” (s. 11). Jezuita podkreślił również, zresztą zgonie z konstytucją o Objawieniu Bożym, że perspektywa osobowa i propozycjonalna nie wykluczają się, ponieważ odsłonięcie się Boga niesie ze sobą odsłonięcie wiedzy o Bogu: „While being distinguishable, these two dimensions of revelation belong inseparably together” (s. 14). Nie niosące żadnego

poznania samoobjawienie to sprzeczność sama w sobie. Przede wszystkim samomaniifestująca się prawda, która jest Bogiem, objawia prawdę o Bogu, który jest Trójcą. Można w związku z tym sformułować pewną zasadę: „The law of revealing (*lex revelandi*) would become the law of believing (*lex credendi*)” (s. 16).

W drugim rozdziale (*The Love that Reveals and Conceals*) O'Collins podejmuje się scharakteryzowania objawienia. Podkreśla absolutną darmość – Bóg objawia siebie człowiekowi w akcie wolnej miłości, przekraczając nieskończony dystans dzielący Stwórcę od stworzenia. Inicjatywa należy tutaj do Boga, nie jest wynikiem duchowego doświadczenia religijnego. Zatem nie tyle „mamy” objawienie, ile samoodśłonięcie się Boga „na” nas. Czy jednak biorąc pod uwagę, że Bóg jest miłością, można mówić o „konieczności” objawienia? Teolog przenosząc niejako średniowieczne dysputy spod znaku *cur Deus homo?* na obszar objawienia staje na stanowisku, że „the divine self-revelation, which reached its fullness with the whole Christ-event, was not necessary, or at east not strictly necessary” (s. 23). Bóg, objawiając siebie, pozostaje jednak Bogiem ukrytym; objawienie nie czyni Trójjedynego mniej tajemniczym, owszem potęguje nawet absolutną tajemnicę (*mysterium absconditum et revelatum*). W telegraficznym skrócie autor odwołuje się do różnych „modeli”, jakie istniały w trynitologii. Zauważa, że jeszcze większym wyzwaniem od chalcedońskiej definicji wiary usiłującej ująć w słowa tajemnicze zjednoczenie natur we Wcielonym, jest próba godzenia misterium krzyża z misterium Trójcy Świętej.

Wewnętrznemu związkowi między objawieniem a zbawieniem poświęcony został rozdział kolejny: *Revelation Informs and Transforms*. Za Rudolfem Bultmannem sugeruje się tutaj nierozdzielną więź między nimi: „Salvation that is revealing and revelation that is intrinsically salvific” (s. 30). Boskie objawienie odkupieńczo przemienia ludzi, jest jednocześnie słowem i wydarzeniem, Bożą mocą ku zbawieniu (por. Rz 1,16n.). W skrócie: przyjęcie proklamowanej Dobrej Nowiny nierozdzielnie przynosi również zbawienie: „The light of (received) revelation remains inseparable from the acceptance of salvation” (s. 36). O'Collins sięga tutaj do tekstów Nowego Testamentu poświadczających ten związek. Można zatem powiedzieć, że bez objawienia (i wiary, która odpowiada na nie) nie może być zbawienia: „Outside revelation, no salvation (*extra revelationem nulla salus*)” (s. 36). Albo, odwrotnie: zbawienie zakłada pewną formę boskiego samoobjawienia i nie jest możliwe bez jakiegoś poznania Boga. O'Collins przeszukuje również *Dei verbum* w celu ukazania stosowania przez Ojców soboru pojęć „objawienie” i „zbawienie”, „historia objawienia” i „historia zbawienia”; muszą być one rozróżniane, ale nie rozdzielane. Profesor teologii przywołuje także znane stwierdzenie Josepha Ratzingera, według którego objawienie w jakimś stopniu zakłada tych, którzy je z wiarą przyjmują. „To this we should add: whenever revelation becomes a reality, revelation to some extent brings salvation”

(s. 37). Pewnym sposobem integracji Boskich działań objawiających i zbawiających jest mówienie o historii „samokomunikacji” (*self-communication*) Boga.

Niejako kontynuacją tej myśli staje się rozdział *The Sacramental Character of Divine Self-revelation*, w którym zaprezentowany został sakramentalny charakter Boskiego samo-objawienia dokonującego się przez wydarzenia (dzieła) i słowa. Objawiające Słowo może albo zapowiadać pewne wydarzenia (prorockie obietnice), albo towarzyszyć im (Jezus każący i czyniący cuda) czy nawet następować po nich (Piotra interpretacja pentekostalnego doświadczenia). O’Collins proponuje przyjrzeć się bliżej wydarzeniom i słowom konstytuującym Boskie objawienie. Jest ciekawe, że wydarzenia wydawałoby się „zwykłej” sekularnej historii okazują się często dziełami Boga, interpretowanymi w ten sposób dzięki słowu. Bóg manifestuje się również przez specjalne Boskie akcje podejmowane na rzecz ludzkości (nie dla Boga deizmu!), czego kulminacją jawi się zmartwychwstanie. W całej historii relacji Boga z człowiekiem obowiązuje zasada prymatu wydarzenia (działania Bożego) nad słowem. Autora zajmuje również kwestia „wcielenia” Boskiego objawienia w ludzki język, który ma zdolność nie tylko mówienia o objawieniu, ale mówienia objawienia (s. 44: „Language can not only speak about revelation but also convey or ‘speak’ revelation”). Sięgnięcie do dokumentów *Vaticanum Secundum* pozwala mówić o sakramentalnym charakterze Boskiego objawienia dokonującego się przez czyny i słowa (jak sakramenty konstytuowane są przez celebrację połączoną ze słowami). „Such ‘deeds’ and ‘words’ that mediate sacramentally the divine self-revelation can assume very many different forms” (s. 55).

Tę polimorficzną naturę objawienia mediowanego przez różne środki i pośredników bada O’Collins w rozdziale następnym: *Means and Mediators of Revelation*. Objawienie jest mediowane już w samym dziele stworzenia czy w wewnętrznej duchowej rzeczywistości człowieka (Kantowe „niebo gwiaździste” i „prawo moralne”), tak że ludzie „never find themselves ‘outside revelation (extra revelationem)’” (s. 58). Dlatego Ewangelia niesiona przez Kościół narodom nie tyle prowadzi do rozszerzenia zasięgu objawienia (autor polemizuje tutaj z opinią Matthew Leveringa), ile raczej umożliwia przyjęcie pełni Boskiego samoobjawienia. Oczywiście należy podkreślać subordynację objawienia kosmicznego („makroscena” wszechświata oraz „mikroscena” każdego ludzkiego bytu) względem objawienia dokonującego się w historii zbawienia, którego zenitem jest wydarzenie Chrystusa: „In a truly unique event that went, in kind and not merely degree, beyond any previous historical act of God, as well as beyond the divine presence in creation, the incarnation revealed God with us and for us, as being personally present among us” (s. 61). Dla chrześcijan narodzenie, życie i śmierć Jezusa nie są niczym mniej niż ludzką historią Boga. „Środki”, przez które Bóg dokonuje samoobjawienia mogą być naprawdę różnorodne: od

codziennych doświadczeń, zarówno pozytywnych jak i negatywnych, zwykłych czy dramatycznych, przez wewnętrzne doświadczenia czy zewnętrzne sytuacje, aż do natchnionych wypowiedzi proroków, cudownych czynów Pana czy w końcu unikalnego wydarzenia zmartwychwstania: „Nothing could be more ‘extraordinary’ or ‘uncommon’ than his victory over death, the beginning of the new creation that anticipates the end of all history” (s. 69). Jeśli zaś chodzi o pośredników objawienia, ci również pozostają zróżnicowani: „The mediators of revelation, no less than the means conveying the divine self-revelation, have varied and continue to vary enormously” (s. 73). Mogą to być mediatorzy zinstytucjonalizowani lub właśnie nie, zaliczają się do nich profetyczne postaci, święci i męczennicy, ale także wrogowie czy nawet mordercy (casus Kajfasza). Ostatecznie najważniejszym posłańcem jest oczywiście Chrystus: „He was the Word of God incarnate, the uniquely full and final mediator of God’s revelation to human beings (1 Tim. 2: 5)” (s. 72).

Rozdział szósty (*Believers Receive Revelation and Are Themselves Revealed*) rozpoczyna się od ukazania wzajemnej zależności między objawieniem a wiarą. Objawienie osiąga swój cel, gdy po pierwsze wywołuje żywą wiarę, a po drugie gdy to, co objawione, wchodzi w życie jednostek i społeczności, do których zostało skierowane. „To God’s speaking (locutio Dei) there corresponds the hearing of faith (fides ex auditu). Speaking and hearing belong reciprocally together” (s. 76). Tak jak nie istnieje niezinterpretowane doświadczenie, tak też nie można mówić o niezinterpretowanym słuchaniu. Dlatego O’Collins odrzuca nieraz przywoływany podział na objawienie obiektywne i subiektywne. „Non-recognized and non-received revelation would be an oxymoron” (s. 77). Jeśli zaś objawienie nie wydarza się bez odbiorcy, wtedy konieczna staje się refleksja na temat wiary oraz wewnętrznych i zewnętrznych czynników służących przyjęciu objawienia. Jezuita ukazuje tutaj przede wszystkim rolę Ducha Świętego działającego w adresacie Dobrej Nowiny. Zastanawia się również nad predyspozycjami niezbędnymi do dania wolnej odpowiedzi i do poznania objawiającego się Boga (nawiązanie do myśli Karla Rahnera). W końcu interesuje się objawieniem samego odbiorcy, którego dosięga objawienie: „There is no self-disclosure of God without a concomitant revelation of those receiving in faith that revelation” (s. 79). Przez odsłonięcie się Boga ludziom, również człowiek zostaje objawiony sobie (por. GS, nr 22), czego żywym dowodem święci i mistycy.

W rozdziale kolejnym zatytułowanym *Evidence for Revelation and Human Freedom* Australijczyk stawia kwestię ludzkiej wolności oraz ewentualnych dowodów czy świadectw pozwalających przyjąć objawienie. Pośród wielu argumentów, które przywołuje się w celu uzasadnienia prawdziwości roszczeń wiary chrześcijańskiej, na uwagę zasługują doświadczenia i świadectwa tych, którzy przyjęli samoobjawienie się Boga w Chrystusie. Jeśli Bóg komunikuje się najpełniej we Wcielonym,

oznacza to, że objawienie niesione jest przez historyczne wydarzenia. W związku z tym akceptacja samoobjawienia nie może istnieć bez pewnej dozy historycznej wiedzy, ale z drugiej strony wiara nie zależy od historycznej wiedzy, lecz przekracza rozum, zwłaszcza historyczny: „Accepting God’s self-manifestation in Christ does not depend simply and solely on how well that acceptance is supported by historical evidence” (s. 88). Potrzeba łaski i wewnętrznego oświecenia towarzyszącego prezentacji Ewangelii. Akceptacja wiary pociąga za sobą całożyciową osobistą relację z Bogiem, która może być porównana w opinii O’Collinsa do zaangażowania rodzinnego czy przyjaciela. Kochający Pana chce Go poznawać, co obejmuje również historyczną wiedzę; ta zaś pozwala miłości wzrastać. Można zatem mówić o wzajemnym sprzężeniu dwóch zasad: „Nihil volitum nisi precognitum (nothing can be wanted/loved unless it is already known)” oraz „nihil cognitum nisi prevolitum (nothing can be known unless it is already wanted/loved)” (s. 89). Jeśli zaś chodzi o relację objawienia do ludzkiej wolności, podkreślać należy brak przymusu w przyjęciu objawiającego się Boga oraz rolę znaków i cudów wspierających wiarę. Na zakończenie autor zwrócił uwagę na paradoksalność objawionego misterium: „Belief in the Trinity and the Incarnate Son of God which emerges from revelation remains deeply mysterious and paradoxical, but is not logically incoherent or absurd” (s. 100).

Revelation Then, Now, and To Come to tytuł ósmego rozdziału, w którym O’Collins wprowadza porządkujące terminologiczne rozróżnienie na objawienie fundacyjne (*foundational*), zależne (*dependent*) oraz ostateczne (*final*). „In one sense revelation is past (as ‘foundational’), in another sense it is present (as ‘dependent’), and in a further sense it is a reality to come (as ‘future’, ‘final’, or ‘eschatological’)” (s. 103). Objawienie fundacyjne związane jest z „raz na zawsze” wcielenia, wybrania apostołów, zesłania Ducha Świętego i ufundowania Kościoła. Objawienie fundacyjne skończyło się wraz z końcem ery apostoelskiej, co oznacza, że pełnia jego recepcji zakładała również fazę rozpoznawania, refleksowania i artykułowania pierwotnego doświadczenia (asymilacja kulminacji objawienia dokonującego się w Chrystusie i Duchu Świętym). Objawienie jest jednak kontynuowane i jako zależne wciąż komunikuje Boskie samoobjawienie prowadzące do spotkania człowieka z Bogiem. Wszyscy wierzący partycypują w objawieniu, tyle że w okresie poapostoelskim nie na sposób fundacyjny, lecz zależny. Zależność ta wyraża permanentną relację do świadków apostoelskiego pokolenia, których wiara i przepowiadanie były wynikiem niezapośredniczonego doświadczenia Chrystusa i zesłania Jego Ducha. Dziś praca Ducha Świętego nie polega jedynie na prowadzeniu do zrozumienia objawienia fundacyjnego, ale też na aktualizowaniu objawienia i mediowaniu żywej obecności Pana w Kościele, zwłaszcza w świętej liturgii. I w końcu objawienie ostatecznie dopełni się w życiu chwalebnym, wraz z powtórным przyjściem Chrystusa

i końcem historii. Dlatego profesor teologii odrzuca – także przez siebie wcześniej stosowany – termin „objawienia ostatecznego” czy „definitywnego” utożsamianego z przyjściem Chrystusa, a preferuje raczej pojęcie pełni objawienia. „To be full, complete, and perfect is one thing, but to be definitive goes further” (s. 109), w przeciwnym razie niczego już byśmy się nie spodziewali w przyszłości. Eschatologiczne objawienie („wizja uszczęśliwiająca”) będzie dotyczyło nie tylko jednostek czy wspólnoty, ale całej ludzkości czy nawet kosmosu.

Refleksja nad rolą Tradycji z przekazywaniu objawienia pojawia się w rozdziale dziewiątym (*Handing on Revelation. The Role of Tradition*). W całej historii zbawienia obowiązuje zasada, że co doświadczone w relacji z Bogiem (objawienie w pierwszym sensie), zostaje przekazane kolejnym pokoleniom (objawienie w drugim sensie). Apogeum związane z przyjściem Chrystusa i posłaniem obiecanego Ducha powoduje, że dotychczasowa tradycja musiała zostać zreinterpretowana i zreformowana (np. monoteizm staje się odtąd trynitarnym monoteizmem). W ten sposób kształtuje się normatywna Tradycja chrześcijańska: *lex orandi, credendi, et vivendi*. W ramach pierwotnej wspólnoty zainspirowani Duchem Świętym wierzący dają świadectwo otrzymanemu objawieniu. W ten sposób teksty natchnione wyłaniają się z Tradycji i są interpretowane oraz aktualizowane wewnątrz żywej Tradycji. „Thus tradition both preceded the composition of the Sacred Scriptures, included those Scriptures, and extended beyond them. Tradition transmits, interprets, and applies the inspired texts, but it also transmits much more besides – in the ways of worshipping, living, and believing of the whole community” (s. 123). Następnie O’Collins poświęca uwagę rozróżnieniu Tradycja/tradycje, zadaniu reformy i odnowienia Tradycji (*traditio semper reformanda*) oraz relacji Tradycji i zmiany (s. 127: „Tradition and change, so far from being mutually exclusive, stand in function of each other”). Kolejno zajmuje się, i to w stylu ekumeniczno-polemicznym, również związkiem Pisma Świętego i Tradycji. Przywołuje orzeczenia Soboru Trydenckiego mówiące o tym, że Dobra Nowina jest źródłem (l.p.) zbawiennej prawdy i normą postępowania, przy czym jest ona przekazana w Piśmie Świętym oraz niespisanych apostołskich tradycjach (l.mn.). „Against attempts to make the Bible the only guide to revelation and faith, Trent maintained that the tradition of the Church also preserved and disclosed ‘the Gospel’” (s. 131). Szalenie ważne jest tutaj podkreślenie, że Trydent nie nauczał o dwóch źródłach objawienia, a takie odczytanie zafunkcjonowało, niestety, w późniejszej teologii. Katolicko-protestanckie kontrowersje dotyczące Tradycji i Pisma Świętego związane są z różnymi wizjami Kościoła. Ryzykując przesadną generalizację, można powiedzieć, że protestanci rozróżniają lub nawet separują Ducha Świętego od widzialnej historycznej wspólnoty z jej Tradycją i Magisterium. Jednak sama Biblia nie wspiera stanowiska *sola Scriptura* widzącego wy-

łączną normę wiary w księgach natchnionych. Sformułowana przez Marcina Lutra zasada, jak pokazuje to doświadczenie późniejsze, nie pozwoliła na jednoznaczną interpretację Boskiej samo-komunikacji w Chrystusie. Z uznaniem należy przyjąć zmianę czy wręcz rehabilitację roli Tradycji w środowiskach protestanckich w XX w.

Uczony z Australii próbuje wyrazić złożoną relację między objawieniem, Tradycją i Pismem Świątym. Pośród wielu godnych uwagi wniosków wprowadza również kluczowe dla książki rozróżnienie: „The difference between revelation and Scripture is the difference between a lived reality and a written (and inspired) record. We cannot simply identify revelation with the Bible” (s. 143). Pismo Świąte jest świadectwem objawienia fundacyjnego, z kolei objawienie zależne opiera się na księgach natchnionych, ale i w tym okresie „the Scriptures differ from revelation in the way that an ‘inspired and inspiring’, written record differs from the living reality of encounter with God” (s. 144). Także Tradycja nie pokrywa się z objawieniem; nie może dostarczyć doświadczenia objawienia, lecz może oferować środki prowadzące do niego oraz przekazywać objawione prawdy. „To sum up: we cannot identify tout court either tradition or Scripture as such with the experience of God’s revealing and saving presence” (s. 144). W okresie objawienia zależnego wspólny priorytet dzierżą zarówno Pismo Świąte, jak i Tradycja. Nosicielem Tradycji jest cały Lud Boży, ale specjalną rolę pełni w nim Magisterium. Biskupi wpływają na życie Kościoła włączając pewne świeże elementy do Tradycji, jak czyni to np. papież Franciszek (s. 145: „A living tradition necessarily means a tradition that changes”).

W rozdziale *Revelation and Inspiration* podjęto tytułową kwestię relacji między objawieniem a biblijnym natchnieniem. Literatura teologiczna wykazuje braki w tym temacie (notabene, zwracał uwagę na konieczność pogłębienia rozumienia natchnienia i prawdy biblijnej Benedykt XVI w VD, nr 19). Jeśli objawienie oraz Pismo należą do całego Ludu Bożego, to szczególnie charyzmat inspiracji został dany tylko niektórym, choć ze względu na całą wspólnotę, bez której natchnienie to nie mogłoby zaistnieć. Znamienne jednak, że z faktu, iż Pismo jest świadectwem objawienia, nie da się wprost wyciągnąć wniosków na temat stopnia Boskiego samoobjawienia w danym fragmencie, ba! całe sekcje wydają się mówić więcej o ludzkiej kondycji niż o Boskim odsłonięciu się. W każdym razie „an inspired record is one thing, revelatory ‘content’ is another” (s. 150). Natchnienie oddziałuje na hagiografów, ale również na czytelników/słuchaczy Biblii, którzy w kontakcie ze słowem doświadczają przemieniającego wpływu objawienia. Jak się okazuje, nawet mniej „obiecujące” sekcje mogą nieść wiedzę o Bogu czy pośredniczyć w spotkaniu z Nim. Z kolei Pismo Świąte nie jest jedynym środkiem otrzymania Boskiego objawienia, a historia nawróceń wielu osób dowodzi, że Bóg może posłużyć się niebiblijną literaturą. Sama zaś znajomość ksiąg natchnionych (np. naukowa egzegeza) nie gwarantuje jeszcze, że Biblia stanie

się „wehikułem” objawienia. Istnieją istotne powody, dla których stosuje się termin „słowo Boże” w odniesieniu do Pisma Świętego: powstało ono pod specjalnym kierownictwem Ducha Świętego (innego rodzaju działanie Boże niż w przypadku pozostałej literatury religijnej); ma związek z fundacyjnym objawieniem (i założeniem Kościoła); w okresie objawienia zależnego świadectwo biblijne może umożliwić wierzącemu przyjęcie Boskiego samoobjawienia. Kiedyś zrównywano biblijne natchnienie z prorockim, ale dziś mówić należy raczej o specjalnym impulsie Ducha Świętego do pisania, skutkiem której to inspiracji ludzkie słowa zostają obdarzone autorytetem bycia „słowem Boga”. Do lamusa należy odłożyć naiwny model mechanicznego „dyktowania”, gdyż nie uwzględnia się w nim ludzkiego wkładu (analogicznie do Bosko-ludzkiej rzeczywistości Wcielnego należy afirmować Bosko-ludzką charakterystykę natchnienia). Natchnienie nie podnosi też literackich standardów świętych pism, a nawet niekoniecznie musi obejmować jednakowo wysoką moc wpływu religijnego na czytelnika. Być może należy również uwzględniać różny stopień natchnienia, czyli obecności i działania Ducha Świętego w hagiografach.

Przedostatni rozdział skupia się na kanonie oraz prawdzie Pisma Świętego – co uzasadnia jego tytuł: *The Canon and Truth of Scriptures*. O’Collins porusza zagadnienia formowania się kanonu, jego zamkniętej natury oraz autorytetu. Kanon można określić jako zamkniętą listę świętych ksiąg (ostatecznie potwierdzona na Soborze Trydenckim), uznanych przez Kościół jako bosko zainspirowane, i cieszących się normatywną wartością dla chrześcijańskiej wiary i praktyki. Sam fakt natchnienia nie pełnił funkcji miary w ustaleniu kanoniczności – teolog przywołuje trzy kryteria użyte do tego celu: apostołskość (czyli pochodzenie z okresu objawienia fundacyjnego), ortodoksyjność nauczania (zgodność z *regula fidei*, prawowierną Tradycją przekazaną przez biskupów) oraz katolickość, czyli szerokie, stałe i zgodne użycie księgi, zwłaszcza w kościelnej liturgii i katechezie. Księgi, które wspólnota rozpoznała jako ortodoksyjne, nie tylko odzwierciedlają wiarę wspólnoty, ale stanowią też dla niej wyzwanie; cyrkularność tę można by wyrazić tak: podobnie jak chrześcijanie ukształtowali kanon, tak wspólnota i jej podstawowa tożsamość jest kształtowana przez kanon. Autor wyjaśnia również terminy: „księgi protokanoniczne”, „deuterokanoniczne” i „apokryfy”, oraz ukazuje różnice nazewnictwa katolickiego i protestanckiego. Podaje także powody uzasadniające zamkniętą naturę kanonu: natchnienie kończy się wraz z apostołską erą, a kompozycja natchnionych pism dzieli udział z niepowtarzalną rolą apostołów i ich towarzyszy (koniec okresu objawienia fundacyjnego); konieczność zamknięcia jako zabezpieczenie przed dalszymi modyfikacjami oraz otwarcie możliwości bycia normatywną regułą dla wiary i praktyki Kościoła. Autorytet kanonu łączy się z wiernością Chrystusowi Objawicielowi i Zbawcy (oraz Jego apostołom), a także opiera się na wierze w specjalne

kierownictwo Ducha Świętego nad autorami. Jeśli zaś chodzi o prawdę Pisma Świętego, zamiast mówić o biblijnej „bezbłędności”, O’Collins woli bardziej pozytywne ujęcie prawdy właśnie. Lepiej wyraża się w ten sposób związek z Trójcą Świętą jako Prawdą (a nie Bezbłędnością) oraz zbawieniem integralnym, do którego prawda ma prowadzić (a nie tylko zachować od błędu). A przede wszystkim bardziej odpowiada wizji objawienia jako międzyosobowego spotkania (nie mówi się tu o prawdzie czy fałszu, jak można by to czynić w przypadku objawienia rozumianego propozycjonalnie). Biblijna prawda nie jest tożsama z natchnieniem, raczej jest jego rezultatem. Służy ona samoobjawieniu Boga (wtórnie: objawieniu człowieka) i nierozdzielnemu od tego zbawczemu celowi, przy czym pod natchnieniem może znaleźć swoje miejsce w Biblii również nieoczyszczony obraz Boga (postęp ku bardziej akuratywnej prawdzie o Bogu). Jak w interpretacji Biblii mówi się o egzegezie kanonicznej, tak O’Collins proponuje termin „kanoniczna prawda” znajdujący w całościowo czytanej Biblii, a przede wszystkim w Osobie Chrystusa. „Ultimately the Bible does not convey a set of distinct truths but Has one truth to proclaim and practise: the personal disclosure of the tripersonal God in Jesus” (s. 182).

Ostatni i najbardziej może dyskusyjny z dwunastu rozdziałów (*The Divine Revelation Reaching the ‘Others’*) podejmuje kwestię sytuacji tych, do których wprost nie zostało skierowane Boskie samoobjawienie, jakie stało się udziałem Żydów i chrześcijan. W teologii religii często wychodzi się od kwestii zbawienia, ale O’Collins przeformułowuje starożytny aksjomat „poza Kościołem nie ma zbawienia” i pyta, czy „poza Kościołem nie ma objawienia” (*extra ecclesiam nulla revelatio*)? Odpowiedzi szuka w przekrojowej lekturze Piśmie Świętego, które ukazuje zarówno wyjątkowość objawienia danego w historii zbawienia i konstytuującego Boży Lud, jak i uniwersalność objawienia kosmicznego skierowanego do całej ludzkości (por. np. przymierze noahickie). Specjalne wybranie nie oznacza, że Bóg pozostawać miałby niedostępny całej ludzkiej rasie (por. Rz 1,19-20). Następnie autor sięga do wypowiedzi Ojców Kościoła oraz dokumentów II Soboru Watykańskiego i dochodzi do wniosku, że objawienie i zbawienie dosięga wszystkich ludzi. Rodzą się jednak w związku z tym dwa pytania: Czy światłość oświecająca każdego człowieka (por. J 1,9) pada również na tych komponujących sakralne księgi? i Czy ich pisma mogą stawać się środkami objawienia dla wyznawców innych religii? „A proper treatment of the divine self-revelation that is offered to all human beings would entail exploring at length the universal presence of Christ and his Spirit”, ponieważ „there is no revelation outside Christ and the Spirit (‘nulla revelatio extra Christum et Spiritum’)”. Inne religie mogą okazać się objawionymi, a zatem również pośredniczącymi zbawienie, ale efekt ten zależy od dzieła Chrystusa i Jego Ducha.

Potem następuje zdumiewająco krótki, jednostronicowy epilog: jeden aka-

pit podsumowujący zamiary autora, dwa akapity rodzących się kwestii również wartych podjęcia, jeden akapit z optymistycznym stwierdzeniem, że żadna stworzona rzeczywistość nie jest poza Chrystusem i Duchem Świętym. Na zakończenie czytelnik otrzymuje apendyks ze świadectwami Antoniego Egipskiego, Augustyna i Savonaroli ukazującymi inspirujący na słuchaczy i czytelników wpływ słowa natchnionego. Całość wieńczy bibliografia, nie wiedzieć czemu jedynie wybrana, o objętości (dwie strony) nieproporcjonalnej do gęsto zapełnionych przypisów, sześciostronicowy indeks nazwisk oraz dłuższy o stronę indeks odniesień biblijnych.

Warto prócz merytorycznej treści podkreślić również wagę stylu, który dobrze służy teologicznej uczcie zgotowanej przez profesora teologii. Po pierwsze, liczne rozróżnienia i wypunktowania ułatwiają porządkowanie i trawienie wiedzy. Po drugie, na uwagę zasługuje zdolność autora do jasnego określania problemów, formułowania klarownych podsumowań rozdziałów i zapowiedzi kolejnych kwestii, jakie podejmie w następnych fragmentach pracy. Po trzecie, mnogie odwołania do innych badaczy czy teologów podpowiadają przy okazji zainteresowanemu czytelnikowi, gdzie należałoby mu szukać dalszego pogłębienia. Siłą rzeczy wielki dorobek uczonego sprawia, że co rusz odwołuje się również do swoich pozycji; niektóre rozdziały są wręcz streszczeniem wcześniejszych badań już publikowanych w formie książek czy artykułów. Jezuita nie boi się polemizować, na przykład z niektórymi poglądami Papieskiej Komisji Biblijnej wyrażonymi w dokumencie *Natchnienie i prawda Pisma świętego*. I w końcu po czwarte, lekturę urozmaicają nierzadkie odwołania do zjawisk kulturowych, zwłaszcza ze sfery medialnej (np. s. 77) czy ogólnoludzkich doświadczeń (np. s. 93), a także, na zasadzie wyjątku, żartobliwe wstawki (por. s. 99: „If Karl Marx were to return today, he might well suggest that sport, not religion, is ‘the opium of the people’”).

Gdyby próbować tę rzetelnie wykonaną pracę poddać jakiejś krytyce, można by ewentualnie podnieść kwestię nazbyt, moim zdaniem, optymistycznego ujęcia kwestii objawienia w innych religiach; czy obraz Caravaggio z okładki (*Powołanie św. Mateusza*) nie wskazuje na istotną różnicę między uczniem a nie-ucniem Chrystusa? Zwrócił też moją uwagę brak odwołań do wypowiedzi Międzynarodowej Komisji Teologicznej w temacie teologii religii (dokument *Chrześcijaństwo a religie*) czy dwóch rodzajów objawienia (opracowanie *Teologia, chrystologia, antropologia*). Warto by chyba również sięgnąć do poglądów całkiem w książce przemilczanego Henri de Lubaca wyrażonych w jego dziele *Exégèse médiévale* czy choćby w publikacji *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*. Wręcz rażą naprawdę sporadyczne odwołania do Ratzingera-Benedykta XVI, zwłaszcza w zestawieniu z częstymi odniesieniami do Karla Rahnera.

Article submitted: 19.06.2019; accepted: 07.07.2019.