

chacze. Tak było np. z Apollem, człowiekiem uczonym i znającym Pismo św. Starego Testamentu, znającym drogę, tj. naukę Pańską. Gdy małżonkowie: Akwila i Priscylla spostrzegli w Efezie braki w jego wiadomościach należących do Ewangelii zaradzili temu natychmiast. *Gdy go Priscylla i Akwila usłyszeli, zabrali go ze sobą i wyłożyli mu dokładniej drogę Bożą* (Dz Ap 18, 6). To samo czynił św. Paweł, gdy się dowiedział o niebezpieczeństwie grożącym skażeniem podawanej nauki. Widzimy to jasno w jego listach: do Tessaloniczan (o Zmartwychwstaniu i o końcu świata), do Galatów (o zachowywaniu Prawa Mojżeszowego, które już nie obowiązuje w nowej ekonomii zbawienia), do Koryntian (o wartości udzielonego Chrztu). Św. Jan Ewangelista w Prologu prostuje błędy, jakie zakradły się pod koniec I wieku do istniejącego już Kościoła, a mianowicie początki gnozy, przesadny kult św. Jana Chrzciciela i błąd doketów. Św. Jakub zdaje się prostować błędne rozumienie nauki św. Pawła o usprawiedliwieniu w liście do Rzymian i o uczynkach z wiary.

Świadomość omówionych i zestawionych w zarysie faktów budzi i wzmacnia zaufanie, że i w Ewangeliach napisanych pod natchnieniem a zawierających Tradycję apostołską przekazaną na piśmie jeszcze za życia Apostołów, Kościół podaje wiadomości o Chrystusie i Jego nauce zgodne z rzeczywistością historyczną i nieskażone. Tak więc Ewangelie powstałe w Kościele, dla Kościoła i z ramienia Kościoła są odbiciem przepowiadania i życia, zanim stały się Pismem, w którym Kościół utrwalił część siebie samego.<sup>25</sup>

Tarnów

KS. WAWRZYNIEC GNUTEK

**Ks. Józef Krasieński, Sandomierz**

## **BIBLIJNA ORIENTACJA TEOLOGII DOGMATYCZNEJ**

Nie ulega wątpliwości, że teologia, w tym również i teologia dogmatyczna przechodzi dziś głębokie przeobrażenia. Na współczesny proces odnowy teologicznej złożyło się szereg czynników związanych z życiem Kościoła w dobie obecnej. Trzeba tu wyliczyć przede wszystkim ruch biblijny i ogromne postępy bibliistyki, ruch liturgiczny i nowe spojrzenie na teologię sakramentów (por. prace E. Schillebeeckxa i O. Semmelrotha), ekumenizm, otwarcie się Kościoła na świat i jego współczesne problemy i w związku z tym szybki rozwój młodej gałęzi nauk teologicznych — teologii rzeczywistości ziemskich.

Najpotężniejszym impulsem dla odnowy teologii okazało się *aggiornamento* soborowe. Hans Küng podkreśla nawet, że *to obudzenie się*

<sup>25</sup> P. Rosano, dz. cyt., s. 83.

katolickiej teologii do nowego życia jest jednym z najdalej idących rezultatów soboru<sup>1</sup>. Charakterystycznym rysem odnawiającej się po Vaticanum II teologii jest obok pastoralnego nastawienia jej biblijna orientacja<sup>2</sup>. Zajmiemy się tutaj krótko analizą biblijnego ujęcia teologii dogmatycznej ukazując także jego teologiczno-praktyczne implikacje.

## I.

Postulat głębszego związania teologii z Biblią nie jest nowy. Wysuwa go już XVI-wieczny humanizm w osobie np. Erazma z Rotterdamu. Żądanie to jakże słuszne po okresie dekadencji scholastyki zostało jednak storpedowane przez ogólną atmosferę kontrreformacji. Nie mniej jednak i w obozie katolickim obok teologii polemicznej i scholastycznej bierze nieraz górę teologia pozytywna (np. Petavius i Thomassinus — XVII w.) W XIX wieku wobec wielkich postępów biblistyki protestanckiej woła o nowe biblijne ujęcie teologii J. S. Drey<sup>3</sup>, a czyni to nawet w formie dość nowoczesnej, można by powiedzieć w duchu Rahnera, Kolpinga czy Beumera. W okresie przed Vaticanum II H. Fries z Monachium domaga się w tym względzie kategorycznej reformy i przepowiada zmierzch *Denzinger-Theologie* na korzyść teologii biblijnej.<sup>4</sup> J. Hessen w dziele *Griechische oder biblische Theologie?*<sup>5</sup> stawia nawet teologii ciężki, chyba krzywdzący zarzut jakiejś zasadniczej dewiacji. Stała się ona bowiem według niego helleńską, tzn. esencjalną, intelektualistyczną i statyczną, zamiast być biblijną, egzystencjalną, dynamiczną i personalistyczną. Ubiblijnienia teologii domagał się również K. Rahner<sup>6</sup> i L. Richard, który w swoim na nowo opracowanym traktacie dogmatycznym *Le Mystere de la Redemption* (Tournai 1959) postulat ten całkiem dobrze zrealizował.

Po II Soborze Watykańskim dawne gorące postulaty przeobrażają się w rzeczywistość. *Banatem jest stwierdzenie — pisze P. Grelot — że Biblia dzisiaj jest odnajdywana albo raczej jest w trakcie odnajdywania swego miejsca we wszystkich dziedzinach życia Kościoła*<sup>7</sup>. Dziś po soborze pojawia się coraz więcej pozycji domagających się ubiblijnienia obok dogmatyki także innych gałęzi teologii, zwłaszcza teologii moralnej i ascetycznej<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Preface: Other Christian Churches — do we know them?*, Concilium vol. 4 Nr 2 (1966 April) 3. (cytuje tylko wersję angielską Concilium).

<sup>2</sup> Por. K. Rahner i E. Schillebeeckx, *General Introduction*, Concilium vol. 1 Nr 1 (1965 January) 3.

<sup>3</sup> *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Tübingen 1819.

<sup>4</sup> *Die Theologischen Studien, Stand und Hoffnungen*, w: *Begegnung der Christen*, Stuttgart-Frankfurt 1960, 527—545.

<sup>5</sup> 2 Aufl. München 1962.

<sup>6</sup> *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, w: *Schriften zur Theologie*, B. I Einsiedeln 1958, 9—47.

<sup>7</sup> *Exegese, theologie et pastorale*, Nouv. Rev. Theol. 98 (1966) 3.

<sup>8</sup> Por. np. H. U. von Balthasar, *The Gospel as Norm and Test of*

Jaka jest dla naszej kwestii wymowa samych uchwał soborowych? Trafne bardzo wydaje się zdanie A. Heusera, który stwierdza *Vieles spricht dafür, dass das Zweite Vaticanum als biblisches Konzil in die Kirchengeschichte eingehen wird*<sup>9</sup>. Rzeczywiście dokumenty soborowe charakteryzuje obfite używanie tekstów biblijnych, które dobrze wcielone do tekstu wydają się zupełnie naturalnym środkiem, przez który wypowiada się myśl Kościoła. W takich podstawowych dokumentach soborowych, jak Konstytucja dogmatyczna o Kościele i Konstytucja o Objawieniu teksty biblijne stanowią po prostu osnowę wykładanej w nich doktryny. W samym tylko rozdz. I Konstytucji *Dei Verbum* sobór aż 32 razy odwołuje się do Pisma św. Ale nie tylko przykład soboru jest dla nas miarodajny, wiele mówiące są również jego wyraźne, pozytywne wypowiedzi.

W Konstytucji o liturgii św. (§ 52) odnawiając homilię sobór stwierdza, że punktem wyjścia wszelkiego nauczania w Kościele jest Pismo św. Znamienne wypowiedzi o roli Pisma św. w życiu Kościoła zawiera rozdz. VI Konst. o Objawieniu, np. zdanie: *Trzeba więc, aby całe kaznodziejstwo kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem św.* (§ 21). Aż dwa razy, mianowicie w Konst. *Dei Verbum* (§ 24) i w dekreście *Optatam totius* (§ 16) sobór z naciskiem podkreśla, że Pismo św. ma być jakby duszą całej teologii świętej, a pod adresem dogmatyki dekret o formacji kapłańskiej dodaje, że *teologię dogmatyczną tak należy rozplanować, aby najpierw były uwzględniane tematy biblijne* (§ 16). Prymat Pisma św. podkreśla sobór również i wówczas, kiedy w Konst. *Dei Verbum* wyznaje, że *Urząd ten nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane* (§ 10). A więc wbrew często wyrażanym obawom protestantów Kościół dość skromnie określa rolę Magisterium, stwierdzając, że jest ono nie *domina* lecz *ancilla* Słowa Bożego. Stanowisko to jest bardzo ważne z punktu widzenia teologii ekumenicznej. *To pierwszy wypadek w tekstach soborowych, żeby sobór się w ten sposób wyraził*<sup>10</sup>.

Stanowisko soboru już od pierwszej chyba sesji znalazło żywy oddźwięk w licznych publikacjach teologicznych domagających się biblijnego ujęcia teologii.<sup>11</sup> Wysuwanych jest coraz więcej konkretnych postulatów celem

*all Spirituality in the Church*, Concilium, vol. 9, Nr 1 (1965 November) 5—13; J. Bligh, *Recall to the Scriptures*, The Way, 1966, Nr 2, 65—76. E. McDonagh, *Moral Theology; The Need for Renewal*, Irish Theological Quarterly 31 (1964) 269—282; E. Hamel, *L'Usage d'Écriture Sainte en Théologie morale*, Gregorianum 47 (1966) 53—85.

<sup>9</sup> *Reform des Theologiestudiums aus der Sicht des Professors*, Theologie und Glaube 56 (1966) 29.

<sup>10</sup> R. Latourelle, *La Revelation et sa transmission selon la Constitution Dei Verbum*, Gregorianum 47 (1966) 34.

<sup>11</sup> Por. P. Grelot, *Exegese, théologie et pastorale*, Nouv. Rev. Theol. 98 (1966) 3—13, 132—148; F. M. Hernandez, *El decreto sobre la formación sacerdotal: su historia y exposición de su doctrina*, Salmaticensi 13 (1966) 39—40; H. Küng, *Was hat das Konzil erreicht?*, Universitas

zrealizowania nowej orientacji dyscyplin teologicznych. Wydaje się jednak, że jak na razie niewiele to wpłynęło na zmianę metody nauczania dogmatyki w seminariach duchownych. Przede wszystkim do historii należeć już powinny spory, czy na wykładach teologii dogmatycznej ma przeważać metoda spekulatywno-scholastyczna czy też pozytywna, dalszym ograniczeniem wydaje się również podlegać metoda dedukcyjna i w żadnym też razie nie można podtrzymywać już praktycznego stanowiska, że teologia właściwa zaczyna się dopiero tam, gdzie kończą się argumenty z Pisma św. i Tradycji. *Theologie beginnt nicht* — podkreśla R. Schnackenburg — *erst dort, wo die Offenbarung mit Hilfe der griechischen Philosophie geklärt und systematisch dargestellt wird, sondern schon in der Bibel selbst*<sup>12</sup>. Prawdziwe uprawianie teologii mamy już w Nowym Testamencie i to nie tylko u wielkich teologów Jana i Pawła, lecz także w ewangeljach synoptycznych.<sup>13</sup>

Teologowie w oparciu o dyrektywy i tendencje ostatniego soboru coraz mocniej podkreślają, że wszelka teologia chrześcijańska musi być biblijna. Żadne inne źródło teologiczne nie może być porównane z Biblią. Biblia musi dominować w teologicznym myśleniu i jak akcentuje E. Schillebeeckx *ohne Exegese und Bibeltheologie keine Dogmatik möglich ist*<sup>14</sup>. K. Rahner przypomina, że Pismo św. dla teologa to *norma non normata* i podkreśla, że *teologia biblijna jest elementem wewnętrznym samej teologii dogmatycznej*<sup>15</sup>. J. Beumer chociaż docenia w pełni rolę Tradycji zaznacza jednak przewagę i bezkonkurencyjność dowodzenia biblijnego<sup>16</sup>.

Praktyczną konsekwencją biblijnego ujęcia teologii dogmatycznej jest potrzeba głębszej znajomości egzegezy biblijnej u dogmatyka i w ogóle większa współpraca dogmatyka z egzegetą. Ta ostatnia bowiem dotychczas nie układała się najlepiej. Na przepaść istniejącą między egzegezą a dogmatyką zwracał uwagę K. Rahner<sup>17</sup> wskazując na konieczność prze-

21 (1966) 183—184; J. Betz, *Die Theologie und das Zweite Vatikanische Konzil*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966) 89—107; P. Nordhues, *Die Zurückung des Theologen für den Seelsorgsdienst*, *Theologie und Glaube* 56 (1966) 12—13; B. Rosenwick, *Reform der Theologenausbildung*, *Theol. u. Gl.* 56 (1966) 74.

<sup>12</sup> *Neutestamentliche Theologie*, München 1963, 13. G. Dejaifve, *Vatican II a l'heure des vendanges*, *Nouv. Rev. Theol.* 98 (1966) 113—131.

<sup>13</sup> *Por. Reform des Theologiestudiums...*, art. cyt., 26.

<sup>14</sup> *Exegese, Dogmatik und Dogmenentwicklung*, w: *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, 97.

<sup>15</sup> *Ecriture sainte et theologie*, w: *Encyclopedie de la foi*, t. I, Ed. du Cerf, Paris 1965, 401—409.

<sup>16</sup> *Schriftbeweis und Traditionsbeweis*, *Theol. und Glaube* 54 (1964) 7—9. W nowych wydaniach podręczników dogmatyki — w czasie soboru (np. J. M. Hervé et C. Larnicol, *Manuale Theologiae dogmaticae*, t. II, 1964 czy też 6 wyd. *Katholische Dogmatik* Schmausa) można zauważyć już liczniejsze i starannie opracowane argumenty biblijne.

<sup>17</sup> *Exegese und Dogmatik*, w: *Schriften zur Theologie*, B. V., Einsiedeln 1962, 82 nn.

rzucenia mostu między nimi. Dotychczas bowiem argumenty z Pisma św. nieraz więcej opierały się na powszechnym mniemaniu niż na egzegezie, która zresztą pochłonięta była przez różne szczegółowe historyczno-filologiczne problemy. Dogmatyk miał żal do egzegety, kiedy ten nie chciał mu dostarczać na zamówienie adekwatnych tekstów biblijnych dla dowodzenia określonej tezy dogmatycznej. Egzegeta przyzwyczajony do ważenia i precyzowania sensu tekstów ze swej strony również nie bez rozdrażnienia patrzył nieraz na sąsiada dogmatyka, gdy ten na drodze spekulacji tworzył syntezę, których nie starał się oprzeć na pozytywnych fundamentach biblijnych. W rezultacie teologia i egzegeza stały się dwoma domenami przeciwstawnymi, których przedstawiciele w najlepszym razie oscylowali między ograniczoną współpracą a pokojową koegzystencją. Praktyka soborowa znacznie zmieniła tę sytuację, ale czy to przejdzie tym samym do praktyki bieżącej uniwersytetów, seminariów, publikacji teologicznych?<sup>18</sup>

E. Schillebeeckx tak uzasadnia potrzebę współpracy dogmatyka i egzegety. Słowo Boże podane w Piśmie św. przeznaczone było nie tylko dla narodu izraelskiego i pierwotnego apostołskiego Kościoła, lecz w takiej samej mierze dla ludzi każdej epoki. Egzegeta próbuje ustalić, jak to słowo Boże było przepowiadane i rozumiane w tamtej epoce, teolog dogmatyk musi ustalić, jak to samo słowo Boże ma być przepowiadane i pojmowane przez ludzi XX wieku<sup>19</sup>. H. Schlier rozwija podobną myśl. Teologia biblijna czerpie obfity materiał z Biblii i rozwiniętą przez siebie myśl dostarcza teologii dogmatycznej, ta kolejno podejmuje linię myśli stamtąd i naukę słowa Bożego w ramach konkretnych okoliczności życiowych rozwija myślowo do końca<sup>20</sup>.

Nie wchodząc już głębiej w zagadnienie stosunku egzegezy do dogmatyki trzeba stwierdzić, że obecnie dogmatyk winien lepiej znać niż dotychczas reguły hermeneutyki biblijnej i w toku swoich wykładów więcej mówić o różnych sensach biblijnych, rodzajach literackich w Biblii, czego wyraźnie domaga się od teologów III rozdział Konstytucji *Dei Verbum*.

## II.

Biblijne ujęcie teologii dogmatycznej pociąga za sobą szereg konsekwencji. Tylko bardzo krótko możemy je tutaj omówić.

1. Język teologii dogmatycznej winien zerwać z suchą abstrakcją i stać się bardziej konkretny, obrazowy i dynamiczny. Nie przyznając w pełni racji J. Hessenowi trzeba jednak stwierdzić, że filozofia helleniska zaprzęgnięta w służbę teologii w jakimś stopniu oderwała teologię od biblijnego konkretności i nadała jej zbyt intelektualistyczny charakter. Tymczasem słowo Boże, jakie nam przedstawia Pismo św. nie jest tylko rze-

<sup>18</sup> Por. P. Grelot, *art. cyt.*, 6.

<sup>19</sup> *Exegesis, Dogmatics and Development of Dogma*, w: *Dogmatic versus Biblical Theology*, Baltimore 1964.

<sup>20</sup> *Biblical and dogmatic Theology*, w: *The Bible in the New Age*, Sheed and Ward, London 1965, 125—127.

czywistością porządku intelektualnego, jest ono rzeczywistością dynamiczną, konkretną o charakterze osobowym. Prawda objawiona w Biblii *nie jest prawdą abstrakcyjną, czysto spekulatywną, rozumowaniem w typie greckiej filozofii, ale jest to prawda życia, bardziej egzystencjalna niż esencjalna*<sup>21</sup>. Również język dokumentów soboru Watyki. II zrywa z abstrakcyjnym sposobem podawania nauki Kościoła, a wyrażony jest stylem bardziej prostym, komunikatywnym, często właśnie biblijnym lub zrozumiałym słownictwem współczesnym. Możemy jeszcze dodać uwagę A. K o l p i n g a, że dzisiejsze nauczanie teologii winno być bardziej konkretne i obrazowe *eine bildhafte Theologie, besser sichtbar*, z tego także względu, że odpowiada to bardziej konkretnemu sposobowi myślenia dzisiejszych młodych słuchaczy teologii<sup>22</sup>.

2. Drugą konsekwencją biblijnego ujęcia teologii jest wykład teologii dogmatycznej w aspekcie historii zbawienia *heilsgeschichtliche Darstellung*. Wynika to z nowego, biblijnego spojrzenia na naturę Objawienia. Y. C o n g a r podkreśla, że Objawienie to nie jest seria metafizycznych tez, które niejako Bóg nam podyktował<sup>23</sup>. Wielu również innych teologów współczesnych podkreśla, powołując się zresztą na znaczenie biblijnego słowa *dabar*, że Objawienie to nie tylko słowa, ale również i czyny Boga (*gesta et facta Dei*), przez które Bóg wkroczył do ludzkiej historii i które są treścią Starego i Nowego Testamentu. Słowa i dzieła objawiającego się Boga Zbawcy są ze sobą wewnętrznie jak dusza z ciałem związane i stanowią jedną ekonomię objawienia i zbawienia. Sobór Watykański II to nowe historyczne ujęcie Objawienia w pełni zaaprobował, stwierdzając, że *gesta et verba Dei* wewnętrznie z sobą związane stanowią elementy konstytutywne Objawienia. Oto słowa Konstytucji *Dei Verbum* (§ 2): *Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą*. W § 17 tegoż dokumentu czytamy: *Chrystus... czynami i słowami objawił Ojca swego i siebie samego*. Jak widać w obu wypadkach *opera* i *facta* sobór stawia nawet na pierwszym miejscu, przed *verba*. Dawne więc wąskie pojmowanie objawienia, jako *licutio Dei*, w której Bóg wzbogaca poznanie człowieka komunikując mu pewne prawdy — należy już chyba do historii.

Praktyczny wniosek dla dogmatyki z *heilsgeschichtliche Darstellung* będzie chyba następujący: większe uwzględnienie tematów biblijnych i w ogóle jakaś przebudowa dogmatyki, mianowicie osnucie jej wokół różnych faktów z historii zbawienia, jak np. wniebowstąpienie (może tu usnuć naukę o niebie?), zmartwychwstanie Chrystusa Pana (nie tylko apo-

<sup>21</sup> P. Benoit, *Inspiration and Revelation*, Concilium, vol. 10, Nr 1 (1965 December) 11.

<sup>22</sup> *Einführung in die Katholische Theologie*, Münster 1963, 156 nn. Por. także H. Stenger, *Wissenschaft und Zeugnis*. Die Ausverte.

<sup>23</sup> *Christ in the Economy of Salvation and in our Dogmatic Tracts*, Concilium, vol. 1 Nr 2 (1966 January) 7.

logetycznie rozważane) i inne fakty z życia Chrystusa, które jak K. Rahner pesymistycznie zauważył nie mają prawa wstępu do podręczników dogmatyki, a tylko do budujących książek religijnych<sup>24</sup>.

3. Z nowym spojrzeniem na Objawienie i Biblię łączy się personalistyczne ujęcie teologii dogmatycznej.

Objawienie nie jest dyktowaniem przez Boga abstrakcyjnych prawd, ale jest osobowym spotkaniem człowieka z żywym Bogiem. Jeśli Objawienie naturalne — w dziełach stworzenia ma charakter rzeczowy, to Objawienie nadprzyrodzone ma charakter specyficznie osobowy, Bóg wchodzi w dialog z człowiekiem, by mu przynieść status dziecka Bożego i przyjaciela Boga i ostatecznie ofiarować mu swoje zbawienie. Człowiek jako partner w dialogu z Bogiem dobrowolnie przez wiarę przyjmuje Boże zaproszenie. Odkrycie tego personalnego charakteru Objawienia znalazło żywy oddźwięk we wszystkich traktatach dogmatycznych (zresztą nie tylko w teologii dogmatycznej). Literatura na temat personalistycznego ujmowania poszczególnych kwestii teologicznych jest już dzisiaj bogata. Warto tylko dodać, że personalistycznej orientacji teologii uczą nas dokumenty soborowe. R. Latourelle dobry znawca teologii Objawienia uwydatnia personalistyczne ujęcie Konstytucji *Dei Verbum*. Zdaniem jego trynitarny charakter tego dokumentu (dodać można także jako klasyczny przykład I rozdział Konstytucji *Lumen gentium*, często odwoływanie się do Osób Bożych nadaje całości wydźwięk personalistyczny wyraźnie zamierzony przez ojców soboru. Świadczy o tym również słownictwo dokumentu wyrażające się w takich terminach jak: przyjaźń, miłość, słowo, dialog, obcowanie, wspólnota, uczestnictwo, communicatio (udzielanie, przekazanie, oznajmienie)<sup>25</sup>.

4. Biblijne ujęcie teologii dogmatycznej to zarazem ujęcie ekumeniczne. Dla dziejów ekumenii znaczenie ostatniego soboru jest po prostu nie do wyrażania. Sobór wstrząsnął wielowiekową legalistyczną tradycją, która opierała się na wąskiej interpretacji słów Chrystusa: *Kto nie jest ze mną*,

<sup>24</sup> *Über den Versuch*. 20. W tymże art. (s. 29—47) Rahner zaproponował szczegółowy rozkład dogmatyki uwydatniający omawiane ujęcie. Projekt ten z pewnymi odchyleniami jest w toku realizacji w postaci 5-tomowego podręcznika dogmatyki pt. *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (praca zbiorowa). Wydano już tom I, Einsiedeln 1965, Benzinger Verlag.

<sup>25</sup> Latourelle, *art. cyt.*, 39. Wzmoczenie akcentów personalistycznych możemy zaobserwować np. w III tomie 6 wydania *Katholische Dogmatik* Schmausa (*Die Göttliche Gnade* — München 1965), gdzie autor unika przedstawiania łaski jako „rzeczy”, podkreślając udzielanie się Boga samego. Personalistycznego ujęcia wykładów teologii w seminariach duchownych domaga się również gorąco P. Nordhues, *Die Zurüstung des Theologen für den Seelsorgsdienst*, Theol. u. Gl., 56 (1966) 12—14 i autorzy książki: *Apostolic Renewal in the Seminary in the Light of Vatican Council II*, New York 1965. Por. także H. U. von Balthasar, *Meeting God in Today's World*, Concilium, vol. 6 Nr 1 (1965 June) 14—22 oraz R. Röhricht, *Theologie als Hinweis und Entwurf*, Gütersloh 1964) popycja protest. broniąca personalizmu w teologii).

przeciwko mnie jest (12, 30) i na teorii: jeżeli katolicka religia jest prawdziwa, to niekatolicka musi być fałszywa, a kult oddawany przez nią Bogu musi być błędny, jeżeli nie grzeszny. Dokumenty soborowe (zwłaszcza dekret o ekumenizmie) uczą nas dostrzegać wielkie wartości religijno-moralne tkwiące w innych wyznaniach chrześcijańskich i w innych religiach. Niemale znaczenie dla płaszczyzny ekumenicznej ma sama Konstytucja *Dei Verbum*. Opisując różne aspekty Objawienia, określając lepiej rolę Magisterium w stosunku do Pisma św. i Tradycji, uwzględniając wagę rodzajów literackich dla zrozumienia tekstów biblijnych, przywracając wreszcie Pismu św. właściwe miejsce w nauczaniu, w życiu liturgicznym i w pobożności wiernych sobór dokonał wielkiego dzieła na polu ekumenizmu<sup>26</sup>. Biblijne ujęcie teologii to podstawowa baza dialogu ekumenicznego, zwłaszcza z braćmi odłączonymi chrześcijańskiego Zachodu. Gdyby chodziło o konkretne przykłady wystarczy wskazać na odkrytą dziś na nowo w teologii katolickiej biblijną ideę ludu Bożego, lub na powszechne kapłaństwo wiernych, które teologia potrydencka, broniąc w polemicznym ferworze sakramentalnego kapłaństwa, po prostu przemilczała. Zatem *polemiczne i fałszywe strony naszych podręczników winny być usunięte i zastąpione*<sup>27</sup> przez ujęcie prawdziwie biblijne, wieloaspektowe, pozytywne, ekumeniczne unikając oczywiście zdradliwych mielisz fałszywego irenizmu.

5. Biblia to wielka księga Tajemnicy. *Sensus Mysteriorum*, to jeden z postulatów nowej teologii, która odżegnywuje się stanowczo od racjonalistycznego kawałkowania i pojęciowego szufladkowania nieskończonej Rzeczywistości Bożego istnienia i działania. *Si comprehendis — non est Deus* ostrzega św. Augustyn wraz z ojcami greckimi. *Nie samymi eksplikacjami żyje człowiek, lecz również poczuciem tajemnicy i podziwu. Bez nich nie byłoby ani religii, ani moralności, ani twórczości, ani ofiary*<sup>28</sup>. Niejedna chrześcijańska wszechwyjaśniająca teologia *pokawałkowała Boga, który nam się objawił*<sup>29</sup>. Bóg ksiąg biblijnych jest Bogiem nieskończoności, ale ta *wieść nieskończoności, prawdy i wolności, którą jest chrześcijaństwo, wykładana jest przez jej rabinów i uczonych w Piśmie... Nie dajmy się jednak zachwiać nędzy teologii*<sup>30</sup>. *Tajemnica Boga pozostaje tajemnicą. To należy do istoty teologii. Bo teologia nie jest przeobrażaniem tajemnicy w coś samo przez się zrozumiałego, lecz jest spojrzeniem w jaśniejący mrok boski*<sup>31</sup>.

Unikać zatem należy w wykładach teologii *dogmatische Alleswisserei*<sup>32</sup> nie mnożyć ponad konieczną potrzebę kwalifikacji w rodzaju: theologice

<sup>26</sup> Por. R. Latourelle, *art. cyt.*, 37—38.

<sup>27</sup> A. Ganoczy, *Calvin in Present-day Catholic Thought*, Concilium, vol. 4 Nr 2 (1966 April), 23.

<sup>28</sup> A. J. Heschel, *Theologia głębi*, Znak Nr 142 (1966 kwiecień), 506.

<sup>29</sup> H. U. von Balthasar, *Meeting God. art. cyt.* 17.

<sup>30</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, 25.

<sup>31</sup> *Tamże*, 73.

<sup>32</sup> P. Nordhues, *art. cyt.* 16.



certum, certissime, evidentissime, mniej występować w roli właścicieli prawdy, a więcej czynić się jej sługami. Współczesne osiągnięcia teologii, zwłaszcza ekumenicznej, uwydatniając wieloaspektowość prawd objawionych nauczyły nas więcej pokory, która słusznie wchodzi na miejsce dawnej przesadnej apodyktyczności<sup>33</sup>.

Sandomierz

Ks. JÓZEF KRASIŃSKI

O. Romuald Kostecki OP, Kraków

## OBECNOŚĆ CHRYSTUSA W EUCHARYSTII W ŚWIELE ENCYKLIKI PAWŁA VI „MYSTERIUM FIDEI”

Przed zakończeniem II Soboru Wat., tuż przed rozpoczęciem ostatniej sesji soborowej — 3.IX.1965 roku — Ojciec św. Paweł VI ogłasza Encyklikę „Mysterium Fidei”. Porusza w niej najważniejszy z sakramentów — cel wszystkich innych — centrum życia i kultu chrześcijańskiego, mianowicie Eucharystię.

Pierwsze wrażenie, jakie się odnosi z lektury tekstu oryginalnego, to pokrzepienie umysłu i serca — gaudium de Veritate. Tekst Encykliki może być nie tylko materia do pogłębiania studium nad Eucharystią, ale także przedmiotem rozważań modlitewnych dla kapłanów.

Zanim wejdziemy in medias res, na początku — jako rodzaj wstępu — podajmy krótką, szkicowo nakreśloną analizę samej Encykliki.

Na wstępie Paweł VI nawiązuje do Dekretu o Liturgii, którym Sobór Watyk. II nawołuje wiernych do czynnego udziału w ofierze Eucharystycznej i zaznacza, że jeśli liturgia zajmuje naczelne miejsce w życiu Kościoła, to sercem i centrum „*quasi cor et centrum*” tejsze Liturgii jest tajemnica Eucharystii. Papież wyraża nadzieję, że odnowienie Liturgii, postanowione przez Sobór wpłynie ożywiająco na pobożność Eucharystyczną.

„*Ex instaurata igitur Sacra Liturgia Eucharisticae pietates uberes fructus manaturos esse enixe speramus*” — a to przyczyni się do większego zjednoczenia chrześcijan w wierze i miłości.

Z kolei — wynurza się Ojciec św. — że mimo wielkiej radości, jaką sprawia mu zainteresowanie się w Kościele Dekretem o Liturgii, nur-

<sup>33</sup> Por. G. Philips, *Deux tendances dans la theologie contemporaine*, Nouv. Rev. Theol. 95 (1963), 238. E. McDonagh, *The Needs of Theology*, The Irish Theological Quarterly 32 (1965), 52; E. Schillebeeckx, *The Church and Mankind*, Concilium, vol. 1, Nr 1 (1965 January) 40; K. Rahner, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der Katholischen Dogmatik*, Catholica 20 (1966) 1—18 i tegoż autora: *Über das Geheimnis*, Theologisches Jahrbuch 1962, 295—305. Wydaje się, że teologia tajemnicy to temat centralny pism Rahnera.