

Józef Myśków

"Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele"

Collectanea Theologica 43/1, 193-205

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JÓZEF MYŚKÓW, WARSZAWA

„IDEE PRZEWODNIE SOBOROWEJ KONSTYTUCJI O KOŚCIELE”

Takim tytułem została opatrzona druga w tej serii praca zbiorowa teologów ośrodka krakowskiego wydana przez Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie w 1971 r., licząca 366 stron. Poza *Słowem wstępnym*, *Notą bibliograficzną* i indeksem rzeczowym w jej skład wchodzi 14-tu polskich specjalistów, przeważnie znanych ogółowi naszych teologów ze swych kompetencji w zakresie podejmowanej problematyki.

Recenzja poprzedniej tego typu pracy noszącej tytuł *Idee przewodnie Konstytucji o Objawieniu Bożym*, wydanej w 1969 r., została zamieszczona w naszym czasopiśmie z tego samego roku. (Collect. Teol. 39, 1969, f. 4, 175—179). W obecnym artykule recenzyjnym zamierzamy w formie daleko posuniętej syntezy uwydatnić najbardziej istotne osiągnięcia autorów prezentowanej pracy celem przybliżenia Czytelnikom zawartej w niej problematyki eklezjologicznej. Uzupełnieniem tego zamierzenia będą pewne uwagi krytyczne oraz sugestie autora, często również o charakterze dyskusyjnym.

Zgodnie z zapowiedzią wyrażoną w tytule *Wprowadzenie do Lumen Gentium — konstytucji dogmatycznej o Kościele* artykuł ks. A. Kubisia spełnia ważną funkcję „podprowadzenia” czytelnika do samego sedna podjętej w pracy problematyki, a zarazem zawiera ciekawą próbę syntetycznego ujęcia tych wniosków, do jakich mogą doprowadzić specjalistyczne i bardziej szczegółowe analizy omawianego dokumentu kościelnego (s. 7—44). Jakkolwiek podjęte przez autora zagadnienia rozwoju eklezjologii katolickiej (s. 8—28) oraz genezy samego dokumentu wraz z jego ogólną charakterystyką (s. 28—40) są już na ogół znane z licznych opracowań, niemniej przyznać trzeba, że w tego rodzaju pracy zbiorowej, jaką prezentujemy, nie mogło zabraknąć również powyższego wprowadzenia. Szczególną jednak uwagę zwraca ostatni fragment artykułu, noszący podtytuł: *Przewodnie idee* (s. 40—44), w którym całą syntezę eklezjologii katolickiej zawartą w 8-u rozdziałach konstytucji sytuuje autor (za Ch. Moellerem) w czterech wzajemnie powiązanych dyptychach, wykazując do jakiego stopnia obejmują one wszystkie wymiary eklezjalnej rzeczywistości. Do idei przewodnich konstytucji zalicza autor: określenie Kościoła jako ludu Bożego, a tym samym zerwanie z jego jednostronnym, jurydycznym ujęciem, typowym dla eklezjologii potrydenckiej; rozstrzygnięcie, choć nie formalne, trwającej ponad 500 lat dyskusji na temat stosunku prymatu biskupów rzymskich do episkopatu światowego; wskazanie na powszechny obowiązek dążenia do świętości przy zachowaniu specyfiki powołania ludzi świeckich; określenie Kościoła na ziemi jako pielgrzyma, który swoją pełnię osiągnie dopiero w paruzji oraz przyznanie Matce Bożej wyjątkowej pozycji w historii zbawienia przy jednoczesnym podkreśleniu Jej ścisłej łączności ze światem stworzonym (s. 43 n.).

Następujące po *Wprowadzeniu* prace podejmują zagadnienia stanowiące

przedmiot kolejnych rozdziałów omawianej konstytucji soborowej. Pewnym wyjątkiem są tu rozprawy ks. M. Malińskiego, ks. I. Różyckiego, oraz ks. J. Majki, których prace wykraczają poza ramy *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Celem unaocnienia problematyki zawartej w poszczególnych rozdziałach konstytucji zachowamy w niniejszej relacji ustalony w tym dokumencie podział na 8 rozdziałów wraz z ich kolejnością. Stosownie do powyższego kryterium zamieszczona przed odnośnymi pracami cyfra rzymska wskazuje na kolejny rozdział konstytucji, któremu referowane prace są poświęcone.

I.

„Misterium” Kościoła — termin umieszczony przez sobór w tytule I rozdziału konstytucji — stanowi przedmiot analiz ks. J. Brudza (s. 45—62), który rozpatruje w oparciu o eklezjologię Pawłową trzy aspekty tego wieloznacznego pojęcia, mianowicie aspekt teologiczny, chrystologiczny i pneumatologiczny, zakładając, że pełną istotę Kościoła wyczerpują jego relacje do trzech Osób boskich. Zdaniem autora teologiczny aspekt Kościoła obejmuje odwieczny plan zbawienia ludzi oraz początkowy okres jego realizacji (s. 46—51).

Chrystologiczny aspekt Kościoła dostrzega autor w czterech elementach: 1. zjednoczeniu wszechrzeczy w Chrystusie jako Głowie Kościoła; 2. historycznej realizacji tego zjednoczenia dokonanej przez zapoczątkowanie Królestwa niebieskiego na ziemi; 3. ujawnieniu odwiecznego planu Bózego oraz 4. w dokonaniu odkupienia. W eksplikacji powyższych elementów uwagę zwracają następujące ujęcia autora:

1. Zgodnie z eklezjologią Pawła użyty w konstytucji zwrot „odnowić” oznacza przywrócenie jedności między człowiekiem i Bogiem, utraconej przez grzech, czyli zjednoczenie na nowo człowieka, a nawet całego wszechświata z Bogiem (s. 51).

2. Zapoczątkowanie Królestwa niebieskiego na ziemi dokonało się nie tylko poprzez słowa i czyny Chrystusa, ale przede wszystkim w Jego osobie, która poniekąd utożsamia się z głoszonym przez Niego Królestwem (s. 52).

3. Szczególnym wyrazem realizacji zjednoczenia na nowo wszystkich rzeczy z Bogiem było głoszenie przez Chrystusa Dobrej Nowiny, czyli objawienie przez Niego tajemniczego planu Ojca względem ludzi (s. 52—53).

4. Ostatecznie jednak realizacja owego zjednoczenia dokonała się w dziele odkupienia, przy czym należy mieć na uwadze nie tylko śmierć Chrystusa na krzyżu, ale też Jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, bowiem wszystkie te stany Chrystusa stanowią moralnie jeden akt, który sobór określa łącznie jako „misterium paschalne” (s. 53). Autor dodaje, że najbardziej sugestywnym wyrazem chrystologicznego aspektu Kościoła jest ujęcie Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa, przy czym sobór jest daleki od utożsamienia Kościoła z „dalej żyjącym Chrystusem” (s. 56).

Wreszcie aspekt pneumatologiczny Kościoła został zdaniem autora uwypatniony w konstytucji w trzech momentach: 1. ukazaniu Kościoła światu, 2. stałym i nieprzerwanym udzielaniu Kościołowi sił żywotnych przez Ducha Św. oraz 3. umożliwieniu wierzącym w Chrystusa przystępu do Ojca (s. 57—62). Na uwagę zasługuje tu przypomnienie, że „sobór wyprowadza sakramentalność Kościoła — nie z istnienia w Kościele siedmiu sakramentów — lecz ze ścisłego powiązania Kościoła z Chrystusem. Kościół — podobnie jak Chrystus — jest sakramentem, czyli znakiem łaski, którą nie tylko oznacza, ale i daje, służąc przez to zjednoczeniu ludzi z Bogiem i wzajemnej jedności ludzi między sobą” (s. 60).

Podsumowując swoje dociekania autor stwierdza, że „konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* — w swym I rozdziale — ukazuje nam Kościół nie tylko jako rzeczywistość widzialną, ale przede wszystkim jako nadprzyrodzone misterium, które możemy poznać jedynie przez objawienie Boże i nad-

przyrodzoną wiarę w dwie największe tajemnice: Trójcy św. i Wcielenia”, Kościół, który „podobnie jak jego Boski Założyciel — jest na tej drodze ludzkości zdążającej do Boga prawdziwym światłem narodów — *Lumen gentium*, jest widzialnym znakiem zjednoczenia ludzi z Bogiem, a zarazem ich wzajemnego zjednoczenia w wierze, nadziei i miłości” (s. 62).

II

Zagadnienie znaczenia samego terminu „lud Boży”, jak też zawartej w nim idei, podejmuje ks. St. Grzybek w artykule: *Lud Boży w świetle konstytucji Lumen gentium* (63—82). Celem wykazania w jakim znaczeniu został użyty zwrot „lud Boży” w konstytucji soborowej autor wskazał najpierw na filologiczno-egzegetyczne znaczenie słowa „lud”, a następnie, stosownie do ujęć teologii posoborowej, rozpatrzył ten termin w jego aspekcie historycznym oraz teologicznym.

W wyniku dokonanej analizy filologicznej autor dochodzi do wniosku, że na pojęcie „lud Boży” składają się trzy elementy: „1. przynależność do grupy ludzi powołanej i wybranej przez Boga, 2. związanie się tej grupy z Bogiem przez sprawowanie religijnego kultu, oraz 3. dążenie do świętości, czy innymi słowy osiągnięcie ostatecznego zbawienia” (s. 66).

W krytycznej analizie historycznego aspektu idei ludu Bożego autor wykazuje, że od pierwszych chwil swego istnienia Kościół określał siebie tym właśnie mianem, oraz że określenie to zachowało się w literaturze patrystycznej prawie do końca IV w. (s. 68). Przechodząc następnie przez kolejne okresy dziejów Kościoła autor odtwarza proces powolnego zanikania tego pojęcia, przy czym wskazuje również na przyczyny, dla których w teologii średniowiecznej doszło do utożsamienia Kościoła z hierarchią i duchowieństwem (s. 69). Do pewnego wydobycia na nowo pojęcia Kościoła jako ludu Bożego przyczyniła się, zdaniem autora, reformacja, ale o nowym odkryciu tej idei można mówić dopiero w obecnym stuleciu.

Jest zasługą teologów zarówno katolickich jak i protestanckich, stwierdza autor, że w latach 1937—1947 można mówić o prawdziwym rozkwicie idei Kościoła jako ludu Bożego. Ustalenia dokonane przez takich autorów jak: M. D. Koster, L. Cerfaux, N. A. Dahl oraz A. Oepke, weszły, przypomina autor, do teologii przedsoborowej i wywarły niewątpliwy wpływ na ostateczne ukształtowanie się konstytucji o Kościele (s. 70—71).

Poddając krytycznej analizie teologiczny aspekt ludu Bożego autor dochodzi do wniosku, że nowy lud Boży, stanowiąc kontynuację dawnego Izraela, ukształtowany w oparciu o tzw. resztkę Izraela, ma swą rację istnienia w nowym przymierzu zawartym przez Chrystusa z ludzkością podczas ostatniej wieczerzy, w przymierzu istotnie związanym z krwawą ofiarą Chrystusa, ofiarą zapewniającą temu przymierzu wieczny i zbawczy charakter. Istotną zaś konsekwencję faktu zawarcia nowego przymierza widzi autor w spoczywającym na nowym ludzie Bożym zadaniu zrealizowania królestwa Bożego, które zapoczątkowane w czasach historycznych swój punkt szczytowy osiągnęło w czasach pozahistorycznych, czyli eschatologicznych. Wreszcie w oparciu o analizę odnośnych tekstów biblijnych autor stwierdza, że mimo pewnych cech wspólnych staremu i nowemu ludowi Bożemu należy wyróżnić jako oryginalne takie cechy nowego ludu Bożego jak uniwersalizm, świętość oraz jego rys eschatologiczny (s. 71—78).

Wydaje się, iż stwierdzenie powyższe należałoby uzupełnić analizą przypowieści Jezusa zawartych w ewangeljach synoptycznych, uwydatniających ponadto zwłaszcza rys indywidualny (przypowieść o siewcy) oraz rys historyczny królestwa Bożego na ziemi (przypowieść o kąkolu i niewodzie). W krygmacie bowiem Jezusa znana światu judaistycznemu idea panowania Boga podkreślająca w nim niemal wyłącznie jego charakter społeczny i eschatologiczny znalazła pełne sformułowanie, łącząc harmonijnie rys społeczny

królestwa Bożego z rysem indywidualnym i rys eschatologiczny z historycznym. Ponadto wydaje się, że oddzielnego i szerszego omówienia wymaga w tym względzie rys substytucyjny, tak wyraźny w całej działalności nauczycielskiej Jezusa z Nazaretu i w jego religijnym programie, a uwydatniony w sposób szczególny w przypowieści o najemnikach w winnicy, albo o niegodziwych dzierżawcach oraz w przypowieści o uczcie weselnej, czy też o uczcie bogatej.

W wyniku przeprowadzonych analiz historycznego i teologicznego aspektu Kościoła jako ludu Bożego autor stawia tezę o istotnej tożsamości obu tych rzeczywistości na tej głównie podstawie, iż „w łonie i Ludu Bożego i Kościoła” panuje „jedność i równość” (s. 78), dodając jednak, że pojęcie Kościoła jako ludu Chrystusa powinno być uzupełnione pojęciem ciała (s. 80). Ujęcie Kościoła jako ludu Bożego ukazuje, zdaniem autora, „przede wszystkim powiązanie Ludu Bożego w St. T. z Ludem Bożym w N. Testamencie” (s. 79) natomiast ujęcie Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa, czyli nadal żyjącego i działającego Chrystusa, „ukazuje nam Kościół już nie tylko jako instytucję, ale jako żywy nadprzyrodzony organizm, którego celem jest dążenie do doskonałości i świętości” (s. 81). Autor dodaje, że w ten sposób konstytucja *Lumen gentium* dowartościowała pojęcie Kościoła jako ludu Bożego i ukazała go w takich wymiarach, w jakich w rzeczywistości był on oceniany w czasach apostołskich i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa (s. 81). W końcowej syntezie autor stwierdza, że pojęcie Kościoła jako ludu Bożego nie jest czymś nowym, niemniej zasługą konstytucji soborowej o Kościele pozostanie przypomnienie tego pojęcia oraz wskazanie „na olbrzymi potencjał treści i życiowych wartości w tym pojęciu zawartych” (s. 81).

Do ostatnich sformułowań autora należałoby, jak się wydaje, wprowadzić pojęcie głoszonego przez Jezusa uniwersalizmu doktrynalnego, którego szczególnie wyrazem jest nowe przykazanie, przykazanie miłości wszystkich ludzi bez żadnego wyjątku.

Nauka o powszechnym kapłaństwie zdaniem o. A. Jankowskiego, autora artykułu: *Powszechne kapłaństwo wiernych w Piśmie świętym* (s. 83—108), wynika z dwu przesłanek, z których pierwsza głosi, iż właściwą podstawą kapłaństwa chrześcijan jest jedyne i wieczne kapłaństwo Nowego Przymierza, tj. kapłaństwo Jezusa Chrystusa, a druga przypomina fakt powszechnego kapłaństwa Izraela (s. 83). Po skrótownym omówieniu obu tych przesłanek (s. 83—90) autor podejmuje szczegółową analizę doktryny zawartej w klasycznym tekście I Listu św. Piotra (s. 90—98) i na jej podstawie dochodzi do następujących wniosków teologicznych:

1. Powszechne kapłaństwo wiernych należy ujmować przenośnie.
2. Takie ujęcie pozwala je odróżnić zarówno od jedyne kapłaństwa Jezusa Chrystusa, jak i od kapłaństwa służebnego.
3. Powszechne kapłaństwo uprawnia i zobowiązuje wiernych do współzycia z Bogiem, do składania duchowych ofiar oraz głoszenia całym życiem Chrystusowej Ewangelii (s. 98—99).

Po dokonaniu interpretacji synoptycznych „podtekstów” dla idei kapłaństwa wiernych (s. 99—100), autor stwierdza: „Znamienne przy tym jest to, że z powyższych tekstów nie wynika, by pośrednictwem jako element kapłaństwa było udziałem wszystkich. Istotnie, jest ono udziałem wyraźnie stwierdzonym w Nowym Testamencie tylko w odniesieniu do kapłaństwa hierarchicznego” (s. 100—101). Dodajmy, że uwaga ta wiąże się głównie z analizą tekstów dotyczących ustanowienia Eucharystii.

Podejmując zagadnienie znamion kapłaństwa wiernych w nauce św. Pawła (s. 101—104) autor dochodzi do wniosku, że jakkolwiek św. Paweł nie posługuje się terminem „kapłaństwo” nawet przenośnie na oznaczenie wiernych, jednak poprzez przypisywanie wiernym takich cech, jak tej, iż są powołani przez Boga, lub iż są bliscy Bogu, czy święci, przenosi niejako cechy

kapłaństwa aaronickiego, a tym samym w pewnej mierze powszechnego kapłaństwa Izraelitów, na nowy lud Boży, tj. Kościół (s. 101).

W Liście do Hebrajczyków, który spośród ksiąg nowotestamentalnych zawiera najpełniejszą teologię kapłaństwa Chrystusowego, dostrzega autor przede wszystkim „szereg aluzji, bardzo podobnych do tych, które zachodzą w listach bezpośrednio Pawłowych, aluzji do powszechnej liturgii życia chrześcijańskiego” (s. 104).

Wreszcie pisma Janowe uwydatniają, zdaniem autora, głównie „kapłańsko-profetyczny charakter wiernych” (s. 106), który stawia ich przed zadaniem uświęcania świata.

Wnioski syntetyczne sprowadza autor omawianego artykułu do następujących:

1. Dzięki odkupieniu dokonanemu przez Chrystusa wszyscy ochrzczeni mają pewien udział w Jego jedynym kapłaństwie.

2. Udział ten bynajmniej nie wyklucza kapłaństwa służebnego.

3. Wyrazem tego udziału winno być głoszenie Ewangelii oraz duchowa ofiara z całego życia.

4. Wartość kapłaństwa wiernych ma swe źródło w kapłaństwie Chrystusa.

5. „Mimo cech wybrania nowy Lud Boży nie jest ekskluzywny” (s. 101).

Powyższe wnioski uzupełnił autor „wnioskami soborowymi”, nadającymi się do „bezpośredniego zastosowania w duszpasterstwie” (s. 108). Wnioski te rozważane na tle wywodów zawartych w omawianym artykule mają charakter niewątpliwie peryferyczny. Jest to zrozumiałe, jeśli się pamięta, iż podjęty przez autora temat dotyczył zagadnienia powszechnego kapłaństwa wiernych w Piśmie św., a nie w konstytucji dogmatycznej o Kościele.

Mając jednak na uwadze określony charakter recenzowanej pracy zbiorowej, której tematem wiodącym miały być idee przewodnie konstytucji dogmatycznej o Kościele, wskazane było, naszym zdaniem, zamieszczenie obok powyższego artykułu znakomitego polskiego biblisty równoległej pracy teologa dogmatyka czy moralisty, który by to samo zagadnienie, tj. powszechnego kapłaństwa wiernych, omówił na podstawie analizy odnośnych tekstów soborowej konstytucji *Lumen gentium*. Z tego względu uważamy, że drugi rozdział tejże konstytucji nie otrzymał w omawianej pracy zbiorowej koniecznego i pełnego naświetlenia mimo trzech kolejnych artykułów nawiązujących do tego rozdziału.

1. Pierwszym z nich jest artykuł ks. M. Malińskiego o pt. *Kształtowanie się struktury Kościoła w pierwszych wiekach*, w którym autor usiłuje w sposób syntetyczny wskazać na genezę wewnętrznych i zewnętrznych czynników, które ukształtowały instytucję kapłaństwa. W tym celu poddaje analizie pierwsze instytucje w Kościele (s. 109—121), następnie rozważa proces ich rozbudowywania się (s. 121—126) i wreszcie wpływ starożytnych filozofii na klerikalizację Kościoła (s. 127—130).

Jednym z pierwszych wniosków, do jakiego autor dochodzi, jest stwierdzenie, że od początku istniał w Kościele obok kapłaństwa powszechnego urząd kapłanów-kierowników gminy, który w tradycji palestyńskiej był nawiązaniem do ustroju synagogi, a który winien być rozpatrywany na tle charyzmatycznej struktury kościelnej (s. 117). Jednak, zdaniem autora, Nowy Testament nigdy nie nazywał tych zwierzchników Kościoła hierarchami, lecz przeciwnie — sługami Bóstwa, czego wyrazem są spotykane w późniejszych tekstach określenia: „biskup” w sensie „dozorcy” i „diakon” w sensie „sługi”, nie mówiąc o terminie „prezbiter”, który występuje w gminach pochodzenia żydowskiego (s. 117). Dodać tu należy za autorem, że jakkolwiek chrześcijanie pierwszych wieków nie posiadali świątyń, uważali za swój obowiązek gromadzenie się dla łamania chleba (s. 119).

Rozważając etap rozbudowywania się instytucji w Kościele autor wskazuje na fakt szybkiego „obrastania” owych spotkań eucharystycznych elementami

synagogałnymi (s. 122), a zwłaszcza na charakterystyczną ewolucję dokonującą się w sposobie ujmowania hierarchii kościelnej, w następstwie którego wszystkie posługi w Kościele stały się liturgicznymi stopniami prowadzącymi do kapłaństwa (s. 123), a władza biskupa nabierała coraz bardziej charakteru monarchicznego (s. 124). Ponadto autor przypomina, że jeżeli już w I wieku występuje trzystopniowa struktura hierarchiczna, to do wyraźnego rozróżnienia duchownych i świeckich dochodzi w IV wieku (*tamże*).

Omawiając zagadnienie wpływu filozofii na klerykalizację Kościoła autor wykazuje, do jakiego stopnia chrześcijańska teologia oparła się na systemie Plotyna, a potem św. Augustyna i św. Tomasa (s. 127—128). Rozważane na tym tle nowe ujęcia wprowadzone przez konstytucję soborową, przywracają, zdaniem autora, czynnościom świeckim wymiar Boży, a tym samym dowartościowują laikat (s. 129). W fakcie powyższym należy dostrzec wyraźny powrót do idei Kościoła pierwszych wieków (s. 130). Ponadto na uwagę w tym względzie zasługuje według autora określenie przez konstytucję stosunku charyzmatu do instytucji. Spośród wielu czynników, które wpłynęły na ukształtowanie się nowych ujęć eklezjologicznych autor wysuwa na czoło nowe filozofie, zwłaszcza egzystencjalne, które ujmując rzeczywistość z innego punktu widzenia niż filozofie „klasyczne” umożliwiły powstanie nowych koncepcji teologicznych oraz stworzyły odpowiednią bazę do rozwiązań niektórych problemów (s. 130).

Nie negując słuszności powyższego stwierdzenia wyrażamy jednak zastrzeżenie natury metodologicznej, zwracając uwagę, iż nie poprzedziła go żadna analiza. Jej funkcji na pewno nie są w stanie spełnić dwa zadania wyjaśniające, zamieszczone w pięciu ostatnich wierszach artykułu (s. 130).

2. Zdając sobie sprawę z tego, że „zagadnienia dotyczące misji tworzą najbardziej istotną substrukturę wszystkich dokumentów soborowych” (s. 132) ks. W. Świerżawski, w miarę jak to jest możliwe, zawęży przedmiot swych analiz dotyczących działalności misyjnej Kościoła do konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, a nawet do jednego jej fragmentu, mianowicie paragrafu 17. W tych ramach autor artykułu p.t. *Kościół postany przez Boga do narodów (Refleksje nad § 17 konstytucji Lumen gentium)* podejmuje zagadnienie roli kapłanów w dziele misyjnym, zwłaszcza w kontekście ich posłannictwa liturgicznego. Rozwiązaniu tego zagadnienia ma służyć dokonana przez autora analiza trzech elementów: 1. fenomenologii katolickiej świadomości Kościoła, 2. koncepcji apostołatu misyjnego jako duchowego ojcostwa oraz 3. Eucharystii jako źródła misyjnego myślenia i działania.

Mając na uwadze, że misterium misji może być odczytane adekwatnie jedynie w misterium Kościoła, fenomenologiczny opis katolickiej świadomości Kościoła rozpoczyna autor od ukazania misterium Kościoła jako ludu Bożego (s. 134—135), jako świątyni Ducha Świętego, jako Ciała Chrystusa (s. 135—137) oraz tajemnicy Kościoła w jego macierzyństwie (s. 137—138). Samo zaś misterium misji uwydatnia autor w analizie Kościoła jako Królestwa Bożego (s. 139—141), misji jako orędzia o nowym narodzeniu oraz *agapé* jako przedmiocie i celu misji (s. 144—145).

Drugim elementem składowym zagadnienia naczelnego jest w ujęciu autora koncepcja apostołatu misyjnego jako duchowego ojcostwa, której analizie autor przeprowadza w oparciu o „doświadczenie św. Pawła” (s. 145) oraz „materiał teologiczny” zaczerpnięty od J. M. Scheebena (*tamże*). Zdaniem autora „Paweł kładł akcent na swoją osobę, jako ojca, ponieważ wiedział o instrumentalności swojego ojcostwa — wszystko kierował ku prawdziwemu Ojcu...” (s. 147), wiedząc o tym, „że kto szuka jego, musi przez niego znaleźć Chrystusa” (s. 148), a przez Syna Bożego — Jego Ojca. Sekret apostołskiej płodności Apostoła Narodów dostrzega autor w tym, iż będąc podobnym do Chrystusa „stał się jego słowem i sakramentem” (s. 149). Stanowisko zaś Scheebena, który wiąże dynamikę misyjną z liturgią w ogóle, a z Eucha-

rystią w szczególności, formułuje autor syntetycznie w zdaniu: „Misterium sakramentalnego charakteru jest u niego w ścisłej relacji do misterium wcielenia i jego dynamicznego rozszerzenia w misterium Kościoła, sprawującego swoją liturgię” (s. 152)

Konsekwencje wynikające ze stwierdzonego wyżej związku między liturgią, zwłaszcza eucharystyczną, i misjami, są przedmiotem refleksji autora w trzecim i ostatnim rozdziale jego artykułu, zatytułowanym: *Eucharystia jako źródło misyjnego myślenia i działania* (s. 152—157). Na czoło wysuwa tu autor przede wszystkim potrzebę wypracowania nowego profilu teologii, zarówno dogmatycznej, jak i misyjnej. W myśl wyrażonego postulatu teologia dogmatyczna winna w oparciu o metodę hermeneutyczną ukazać w sposób bardziej adekwatny, a zarazem całościowy, miłość Bożą w jej wymiarze wertykalnym i horyzontalnym. Rozumiana zaś właściwie teologia misyjna, to zdaniem autora „teologia posiadająca ducha, teologia żywej wiary” (s. 154). Takie ujęcie teologii misyjnej wyraźnie współbrzmii z zadaniem, jakie postawił sobie autor recenzowanego artykułu. Przypomnijmy, że zadaniem tym było wykazanie, iż zasada konieczności misji powinna być uzupełniona przez zasadę konieczności ducha (por. s. 157).

W prezentowanej pracy szczególną uwagę zwraca posunięta systematyzacja materiału, która dowodzi nie tylko gruntownej znajomości omawianego przedmiotu, ale zarazem umiejętności stosowania przez jej autora określonych wymogów metodologicznych warunkujących obiektywną wartość podejmowanych badań naukowych.

3. Ekumenizm — jedna „z najbardziej dogłębnych i zasadniczych idei przewodnich II Soboru Watykańskiego w ogólności, a konstytucji dogmatycznej o Kościele w szczególności” (s. 159) — jest przedmiotem kolejnych analiz przeprowadzonych przez ks. J. R ó ż y c k i e g o.

Punktem wyjścia dla wywodów autora, zaprezentowanych w rozprawie p.t. *Perspektywy i wymagania ruchu ekumenicznego* (s. 159—178) jest stwierdzenie podstawowego znaczenia, jakie dla teologicznego określenia perspektyw i wymagań ruchu ekumenicznego ma teologiczna interpretacja jego dotychczasowej historii (s. 160). Właściwą interpretacją teologiczną ruchu ekumenicznego, który „narodził się i przez dziesiątki lat rozwijał się poza Kościołem katolickim” (s. 160), wprowadziła, zdaniem autora, dopiero instrukcja św. Oficjum w 1949 r., a w jeszcze większym stopniu soborowy dekret o ekumenizmie (s. 162—163).

Konsekwencje soborowej interpretacji historii ruchu ekumenicznego powstałego i rozwijającego się z Bożej inicjatywy dostrzega autor w licznych wymaganiach skierowanych do członków Kościoła katolickiego. Do wymagań tych autor zalicza: „wymaganie pokory” (s. 163), „nawiązanie stosunku braterstwa z braćmi odłączonymi” (s. 164), „wymaganie od wszystkich chrześcijan ekumenicznego stylu życia” (s. 164—165), „konieczność porzucenia niektórych postaw wobec ruchu ekumenicznego” (s. 165), stwierdzając przy tym, że „opór wobec ruchu ekumenicznego jest zasadniczo oporem wobec działania łaski Bożej” (s. 165), jak również wyrażając przekonanie, iż nadprzyrodzony charakter ruchu ekumenicznego jest „źródłem przejasnej perspektywy na przyszłość” (s. 164).

Nawiązując do ostatniego stwierdzenia autor dodaje, że na podstawie źródeł objawienia można jedynie w sposób najbardziej ramowy i ogólny określić warunki, „w jakich dokona się wytesknione zjednoczenie chrześcijan” (s. 166). Źródła te mianowicie pozwalają, zdaniem autora, na postawienie w tym względzie dwu twierdzeń: „1) Czas, w którym dokona się zjednoczenie chrześcijan, oraz rozmiary tego zjednoczenia, zależą będą od ludzkiej współpracy z łaską Bożą. 2) Zjednoczenie chrześcijan nie przyjdzie rychło” (*tamże*). Twierdzenie pierwsze domaga się wyjaśnienia kwestii, „czym jest i czym nie jest ta współpraca (z łaską Bożą — przyp. wł.) i jakie są jej postacie” (s. 168).

Podejmując powyższą kwestię autor rozróżnia najpierw współpracę dalszą i bliższą, a następnie określa, że przez współpracę dalszą należy rozumieć usuwanie przeszkód (*tamże*), zaś przez współpracę bliższą akty woli zgodne z naturą łaski (s. 173). W pierwszym wypadku autor ma na myśli „wszystko to, co jest obce nauce Chrystusa lub sprzeczne z nią — w wierzeniach, w strukturach społecznych, w życiu religijnym, w teologii” (s. 168—169), a w drugim przede wszystkim modlitwę, która wśród wspomnianych aktów zajmuje „genetycznie pierwsze miejsce” (s. 173).

Konsekwencją uznania w modlitwie o zjednoczenie chrześcijan podstawowego aktu bliższej współpracy z łaską Bożą jest dostrzeżenie przez autora jeszcze innego sposobu współpracy z łaską Bożą w tym zakresie, który określa jako współpracę najbliższą. Zdaniem autora należy przez nią rozumieć wewnętrzne nawrócenie polegające „na ożywieniu wiary, nadziei i miłości: miłości do wszystkich ludzi, a w szczególności sposób do braci odłączonych” (s. 174).

Mając na uwadze, że wszyscy chrześcijanie, nie wyłączając katolików, uczestniczący w ekumenicznych poczynaniach, zakładają w swej ekumenicznej działalności wierność wobec własnych Kościołów, autor stawia pod koniec swego artykułu zasadnicze pytanie: „czy w ogóle jest możliwe dojście do jedności przy tak obranym punkcie wyjścia?” (s. 175). Dostrzegając w omawianym zakresie jedynie pozory swoistej kwadratury koła autor wyjaśnia, że zjednoczenie chrześcijan w prawdziwym Kościele Chrystusowym nie oznacza bynajmniej porzucenia przez nich ich własnych Kościołów w miarę jak również w tych Kościołach znajdują się elementy Kościoła Chrystusowego, a ponadto uzasadnia, że „nie każde porzucenie jest zdradą” (s. 176).

W analogii do poszczególnych wypadków przechodzenia chrześcijan odłączonych na katolicyzm realne perspektywy ekumenizmu wiąże ostatecznie autor omawianego artykułu z wewnętrznym nawróceniem licznych rzesz chrześcijan, które w części tylko uczestnicząc w zbawiennych dobrach wysłużonych przez Chrystusa „zapagną posiadać całą pełnię tych dóbr..., które Chrystus przekazał swemu Kościołowi... i odnajdą ją w tym jednym Kościele, w którym istnieje, *subsistit*, Kościół założony przez Chrystusa” (s. 177).

Stopień współzależności we wzajemnym przenikaniu się kultury i Ewangelii jest przedmiotem rozprawy ks. J. Majki p.t. *Kultura a ewangelizacja świata* (s. 179—190). Podjęte zagadnienie usiłuje autor rozwiązać poprzez rozstrzygnięcie trzech kwestii szczegółowych: 1. wzajemnej relacji kultury i Objawienia, 2. tzw. problemu akomodacji w ewangelizacyjnej misji Kościoła oraz 3. „narodowego charakteru” uniwersalistycznej religii chrześcijańskiej.

W toku analizy kwestii pierwszej autor stwierdza, że jakkolwiek Objawienie samo w sobie nie jest w ścisłym sensie elementem kultury ludzkiej, to jednak z uwagi na to, iż dokonało się w określonych warunkach kulturowych wykazuje związki z kulturą w zakresie języka względnie innego systemu znaków i symboli (s. 181—182), a także w płaszczyźnie historyczno-społecznej, a nawet geopolitycznej. Odróżniając religię od Objawienia, w religii jako odpowiedzi człowieka na apel Boga zawarty w Objawieniu dostrzega autor pewien element kultury ludzkiej, przynajmniej w miarę jak odpowiedź ta przyjmuje formy społeczne. W takim ujęciu religii należy mówić o jej związkach z określonymi formami kulturowymi, jak też o jej rozwoju wraz z rozwojem kultury (s. 183).

W wyniku analizy kwestii drugiej, dotyczącej obiektywnej wartości teorii kompromisu i akomodacji, mających przewyżżyć obcość Kościoła w stosunku do ras i narodów, autor dochodzi do wniosku, „że żadna z nich nie wyjaśnia w pełni badanego zjawiska” (s. 185). Mając przy tym na uwadze konieczność szczerzej współpracy Kościoła z wszystkimi kulturami autor proponuje jako właściwą metodę ewangelizacyjnej działalności Kościoła, dialog chrześcijaństwa z kulturami, a nawet lokalnymi religiami, dialog treści i wartości Objawienia z religijnym i kulturowym dorobkiem różnych narodów,

dialog, w którym Kościół może ciągle na nowo siebie samego odkrywać, dopełniać i doskonalić (s. 187).

Wreszcie kwestię trzecią, dotyczącą związku chrześcijaństwa z kulturą narodową, rozstrzyga autor po uprzedniej krytyce błędnych teorii w formie następującej konkluzji: „Pomimo zatem swojego uniwersalistycznego charakteru chrześcijaństwo jest i powinno być w swojej konkretyzacji religią narodową”, ponieważ „jako religia społeczna nie jest (ono — przyp. wł.) nigdy kulturowo czyste, lecz wiąże się z kulturą poszczególnych narodów” (s. 190).

Jedyne zastrzeżenie, jakie w związku z powyższym artykułem można wysunąć, dotyczy faktu zamieszczenia tej rozprawy w pracy zbiorowej poświęconej ideom przewodnim *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, podczas gdy właściwszym dla niej miejscem byłby tom omawiający idee przewodnie *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, albo też *Dekretu o działalności misyjnej Kościoła*.

III

Zagadnienie sakramentalności episkopatu, leżące u podstaw teologicznej nauki o biskupach, ujęte w nowy sposób w 21 art. *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, zostało w sposób systematyczny opracowane przez ks. M. Kołodziejczyka, autora artykułu: *Sakramentalność episkopatu* (s. 191—218). Rozwiązanie podjętego zagadnienia dostrzega autor w dokonaniu ustaleń dotyczących głównie wzajemnej relacji zachodzącej między biskupami i prezbiterami oraz między tzw. święceniami kapłańskimi i konsekracją biskupią (s. 192). W tym celu, po ukazaniu historycznego rysu zagadnienia (s. 192—197), autor poddaje dokładnej analizie odnośny tekst konstytucji soborowej stwierdzającej, „że przez konsekrację biskupią udziela się pełni sakramentu kapłaństwa” (s. 197), następnie przypomina stanowisko, jakie w kwestii sakramentalnego obrzędu konsekracji biskupiej zajął Pius XII, oraz niektórzy teologowie (s. 201—204) i odtąd już głównie w oparciu o tekst konstytucji usiłuje bliżej określić skutki konsekracji biskupiej (s. 204—215), poświęcając swoje końcowe uwagi osobie szafarza tej konsekracji (s. 215—218).

Zakładając, że poruszona tu problematyka jest na ogół znana czytelnikom, ograniczę się do przytoczenia na tym miejscu tylko niektórych ciekawszych stwierdzeń autora. Warto np. zwrócić uwagę na fakt, iż w konstytucji w miejsce określenia „najwyższy stopień sakramentu kapłaństwa” użyte zostało wyrażenie „pełnia (*plenitudo*) sakramentu kapłaństwa” (s. 197) celem podkreślenia, „że konsekracja biskupia daje pełnię, całość sakramentu kapłaństwa, jaka zawiera w sobie wszystkie części przez które inni (prezbiterzy i diakoni) uczestniczą w sakramencie kapłaństwa” (s. 197—198). Z nauki tej pośrednio wynika, że „prezbiterat daje częściowy udział w pełni kapłaństwa urzędu biskupiego” (s. 199).

Godna szczególnej refleksji jest również uwaga autora — przytoczona za Ch. Moellerem, według której „Uznanie sakramentalności episkopatu... było pierwszym etapem wprowadzenia kolegalności episkopatu” (s. 218). Jest to zrozumiałe tylko wówczas, kiedy się dobrze pozna soborową naukę o skutkach konsekracji biskupiej, włączającej do kolegium biskupiego.

Powyższe stwierdzenie stanowi dobre przejście do kolejnego artykułu zamieszczonego w omawianej pracy zbiorowej. Jest nim rozprawa ks. St. Nagy'ego nosząca tytuł: *Soborowa nauka o kolegalności władzy w Kościele* (s. 219—240). Zdaniem autora bowiem dwa węzłowe elementy soborowej doktryny o kolegalności, mianowicie nauka o kolegium biskupów oraz nauka o realizującej się w tym kolegium adekwatnej kontynuacji grona apostołskiego na drodze prawowitej sukcesji, w zasadniczy sposób warunkowane są przez tę właśnie naukę o sakramentalności sakry biskupiej (s. 236). Punktem wyjścia dla tak ujętej doktryny jest według autora teza o fakcie rze-

czywistej i adekwatnej kontynuacji godności i prerogatyw apostołskich w godności i prerogatywach biskupich, teza o ustawicznym trwaniu apostołatu w Kościele dzięki i poprzez biskupstwo (s. 228) dobitnie wyrażona i odpowiednio wyeksponowana dopiero na soborze, zwłaszcza w 19 i 20 art. konstytucji *Lumen gentium*. Do konsekwencji zaś wynikających z tak ujętej doktryny zalicza autor zorientowanie każdego biskupa przede wszystkim ku całemu Kościołowi powszechnemu oraz fakt ścisłych i wielorakich powiązań każdego biskupa ze współuczestnikami kolegium biskupiego (s. 231). Istotną jednak konsekwencję, którą autor określa jako ostatnie i decydujące dla zasady kolegalności ogniwo, stanowi zdaniem autora werdykt soboru odnośnie do prerogatyw zwierzchnich tego kolegium w stosunku do całego Kościoła (s. 237). Autor ma tu na myśli stwierdzenie władzy kolegium biskupiego w Kościele potrójnej kwalifikacji (s. 239) jako władzy najwyższej, pełnej i skierowanej do całego Kościoła, którego wyrazem jest uznanie przez sobór w stanie biskupim podmiotu najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem (s. 237 ns.; por. KK 27).

Z uwagi na to, że podjęte przez autora zagadnienie stanowi istotny fragment szerszej problematyki, jaką jest sprawa widzialności Kościoła (s. 220), zaprezentowane wnioski jako końcowy wynik przeprowadzonych analiz zostały w artykule poprzedzone syntetycznym ujęciem zagadnienia widzialnej struktury Kościoła (s. 220—224), zwłaszcza w nauczaniu kościelnym poprzedzającym II Sobór Watykański (s. 224—226).

IV

Po stwierdzeniu, że Sobór Watykański II dał „po raz pierwszy w dziejach soborów zarys nauki o świeckich” (s. 241) ks. Fr. Macharski zmierza w swym artykule p.t. *Przewodnie myśli teologii laikatu* (s. 241—266) do wydobycia przewodnich myśli zawartych w IV rozdziale *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Myśli te grupuje autor wokół trzech zagadnień: 1. misterium świeckich w Kościele (s. 242—255), 2. posłannictwo ludu Bożego jako posłannictwo świeckich (s. 255—260), 3. świeccy i duchowni we wspólnocie ludu Bożego (s. 260—266).

W ramach pierwszego zagadnienia znajdują się myśli związane z dokonywanych przez sobór dowartościowaniem świeckich w następstwie nowego ujęcia Kościoła jako ludu Bożego (s. 243), a tym samym uznania faktu wcielenia w Chrystusa, stanowienia ludu Bożego oraz uczestnictwa w potrójnym posłannictwie Chrystusa na zasadzie ważnie przyjętego chrztu (s. 244—245). Wrazem tego dowartościowania świeckich, przypomina autor, jest m. in. uznanie przez sobór prawdziwej równości wszystkich budujących Ciało Chrystusa (s. 249) niezależnie od pełnionych funkcji, jest przyznanie, że działalność ludzi w świecie nie może być zastąpiona przez duchownych i zakonników (s. 252), jest wręcz uznanie specyficznego charakteru życia ludzi świeckich, pojmowanego odtąd nie jako tolerowany przez Kościół kompromis, ale jako autentycznie religijne zadanie, jako powołanie (s. 253).

Posłannictwo świeckich rozpatrywane przez autora w drugim rozdziale artykułu na tle posłannictwa ludu Bożego ma jego zdaniem wymiar chryścocentryczny i sakramentalny, bowiem źródłem powinności działania, powołaniem do apostołstwa, jest wszczęcie w Chrystusa przez Chrztę, przy czym również Eucharystię i bierzmowanie należy uznać za sakramenty posłannictwa (s. 255—256). To posłannictwo, które jest uczestnictwem w samej zbawczej misji Kościoła polega na tym, „aby czynić obecnym i aktywnym Kościół” (s. 259) wszędzie, gdzie to jest możliwe i dlatego nie może być ono pojmowane w oderwaniu od świętości (s. 260), jak też nie może oznaczać panowania nad światem czy rządzenia, będąc w rzeczywistości „służbą dającą życie” (*tamże*).

W związku z ostatnim stwierdzeniem w trzecim rozdziale swej pracy autor przypomina, że „dialektyka 'pana i sługi' została na soborze nie tylko zdezaktualizowana, ale złamana” (s. 261) w miarę jak lepiej uświadomiono sobie, że wszelki autorytet w Kościele pochodzi od Chrystusa, w następstwie czego wszyscy w Kościele obowiązani są do posłuszeństwa, jak też wszyscy powołani są do wzajemnej służby (s. 264—265). Praktycznym wyrazem takiej postawy, wyjaśnia autor, jest *commercium familiare* służące dobru zbawienia wszystkich (s. 262), jest takie wzajemne współżycie wszystkich, w którym wszelkie różnice w życiu Kościoła stają się czynnikiem jedności (s. 263).

V

Krytycznym omówieniem V rozdziału *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* zajmuje się ks. J. Chmiel, który w artykule p.t. *Powszechne powołanie do świętości* (s. 267—284) przypomina najpierw historię tego rozdziału (s. 267—269), następnie przeprowadza jego analizę strukturalną (s. 269—277) i wreszcie podaje zarys biblijny idei przewodnich V rozdziału konstytucji (s. 277—284).

W trakcie dokonywania analizy strukturalnej wprowadzenia do V rozdziału konstytucji punkt wyjścia nauki soborowej w tym zakresie określa autor jako eklezjologiczny i chrystologiczny zarazem, zaś punkt dojścia jako „prakseologię świętości” (s. 270). Kolejny artykuł dokumentu dotyczący powszechnego powołania do świętości podkreśla, zdaniem autora, aspekt chrystologiczny, trynitarny oraz ontologiczny świętości. „Różne formy praktykowania jednej świętości” jako tytuł 41 art. konstytucji odnoszą się najpierw do wiernych zajmujących miejsca w hierarchii (s. 272), przy czym osobno jest mowa o kapłanach, o duchowieństwie diecezjalnym i wszystkich innych należących do kleru oraz o „wybranych” ludziach świeckich (s. 273), a następnie do małżonków i rodziców chrześcijańskich, do innych grup społecznych, do pracujących, cierpiących, ubogich, chorych i prześladowanych (s. 274—275). Wskazując w ostatnim artykule omawianego rozdziału na drogi wiodące do świętości konstytucja wylicza, jak nam przypomina autor, drogę miłości jako pierwszą i zasadniczą (s. 275), drogę męczeństwa jako nadzwyczajną i drogę wypełniania rad ewangelicznych, w szczególności ubóstwa i posłuszeństwa (s. 276). Rozdział zamyka stwierdzenie, że „wszyscy chrześcijanie powołani są do osiągnięcia świętości i doskonałości własnego stanu” (s. 277).

W zarysie biblijnych idei przewodnich rozdziału V konstytucji znajdujemy opracowanie trzech kwestii: 1. teologii powołania (s. 277—280), 2. idei naśladowania Chrystusa (s. 280—282) oraz 3. biblijnej koncepcji świętości (s. 282—284).

VI

Zagadnienie warunków, w jakich „życie zakonne faktycznie przyczynia się do rozwoju osobowości ludzkiej” (s. 287) jest przedmiotem rozważań przeprowadzonych przez ks. A. Ułowicza w artykule p.t. *Rozwój osobowości w życiu zakonnym* (s. 285—294). Stwierdzeniem wyjściowym jest dla autora zdanie konstytucji *Lumen gentium*, według którego profesja rad ewangelicznych „nie stoi na przeszkodzie rozwojowi osobowości ludzkiej, przeciwnie z natury swej ogromnie mu pomaga. Rady te bowiem przyjęte dobrowolnie, stosownie do osobistego powołania każdego, przyczyniają się niemało do oczyszczenia serca i wolności duchowej” (n. 46) oraz zdanie wcześniejsze, które mówi, „że życie we wspólnocie zakonnej prowadzi do wolności umocnionej przez posłuszeństwo” (n. 43).

Po krótkiej refleksji dotyczącej niektórych rad ewangelicznych (posłuszeństwo, czystość) autor poszukuje rozwiązania podjętego zagadnienia po-

przez wskazanie najpierw na ogólne zasady formacji zakonnej. Szczególną rolę przypisuje autor w tym względzie stwarzaniu przez wspólnoty zakonne możliwie najbardziej korzystnego dla formacji środowiska, wyjaśniając, że „pozytywne środowisko wychowawcze wymaga m. in. określonej postawy, która sprawia, że przełożeni i inni współpracownicy szanują to, co jest swoistą, najbardziej wewnętrzną i osobistą sferą myśli, życia i pracy każdego członka” (s. 289). Ważne jest tu również przypomnienie autora, że prawdziwa formacja zakonna dokonuje się w klimacie chrześcijańskiej radości, optymizmu apostołskiego i zainteresowania, czyli osobistego przejścia się wartościami swego powołania (s. 290—291).

Najgłębszą jednak podstawę dla właściwej formacji zakonnej, stwierdza autor, daje konsekracja, na mocy której człowiek zobowiązuje się lub raczej oddaje się w ofierze Bogu (s. 291). Teologiczne spojrzenie na konsekrację zakonną, zaakceptowanie w niej prymatu inicjatywy Bożej, jest zdaniem autora wartościowym elementem formacyjnym w doktrynie soborowej (s. 292), której wyrazem jest określenie konsekracji zakonnej jako widomego znaku mogącego „pociągnąć wszystkich członków Kościoła do realizacji obowiązków swego powołania” (nr 44—por. s. 293).

VII

Ujmując syntetycznie wywody zawarte w artykule pt. *Eschatologiczna istota Kościoła* (s. 295—322) ks. F. S z r e d e r CR pisze, że cały sens historii Izraela tłumaczy się nadzieją mesjańską, eschatologiczną, jaką wszczepił weń Bóg, sprawca zbawienia ludzkości. Tę nadzieję wyrażały urzędzenia religii izraelskiej, budziły przeżycia historyczne, rozjaśniali charyzmatyczni prorocy. Te trzy czynniki uzasadniają fakt, że lud izraelski był ludem pielgrzymującym do ostatniej fazy zbawienia (s. 318). Natomiast gdy chodzi o Kościół pielgrzymujący, dodaje autor, pielgrzymowanie to różni się od pielgrzymowania dawnego Izraela, ponieważ realizuje się mocą tej pełni nadprzyrodzonej, jaką przyniósł z sobą Chrystus (s. 318—319).

Z nauki soborowej zawartej w VII rozdziale konstytucji wyciąga autor następujące wnioski:

1. Bogactwo stosunków, jakie zachodzą między nami pielgrzymami a świętymi, pozwala głębiej wniknąć w misterium Kościoła.

2. W tych związkach wiernych ze świętymi ujawnia się specyficzna cecha życia Kościoła.

3. Wielkość, witalność, świętość Kościoła lepiej poznajemy wtedy, gdy patrzymy na świętych (s. 319).

Ponadto z prawdy o eschatologicznym dążeniu Kościoła autor wyprowadza kilka godnych uwagi wniosków życiowych (320—321).

VIII

O. A. Jankowski OSB jest również autorem drugiego artykułu, a zarazem ostatniego w tej pracy, noszącego tytuł: *Nova et vetera soborowej mariologii* (s. 323—340).

Podjęte zagadnienie, które autor formułuje w pytaniu: „czy rozdział maryjny Konstytucji LG w ogóle oznacza jakikolwiek postęp w mariologii (s. 325) znajduje według autora swoje uzasadnienie w fakcie, że rozdział ten ogranicza się do stwierdzenia o Maryi tylko tego, co jest powszechnie przyjmowane i jako takie nie może ulec zakwestionowaniu (s. 324). Mając ten właśnie fakt na uwadze autor już we wstępie zapowiada, że rozdział ten z pewnością nie przynosi postępu ilościowego, natomiast sformułowania tego rozdziału stanowią niewątpliwą postać jakościową (s. 325).

Zasadą wykreślenia stosunku Maryi do Kościoła jest w VIII rozdziale konstytucji udział Maryi w dziele Odkupienia (s. 326). W licznych paragra-

fach tego rozdziału jest widoczna ta zasada bliskości Maryi i Kościoła. Wyhiki prac teologicznych ostatnich dziesiątków lat w tej dziedzinie znalazły szczególne zastosowanie w 63 paragrafie konstytucji według którego dziewicze macierzyństwo Maryi w stosunku do Chrystusa ma swój odpowiednik w posłannictwie, jakie Kościół spełnia wobec ludzi z tą tylko różnicą, że co w Maryi było rzeczywistością fizyczną, jak i duchową, w Kościele jest oczywiście wyłącznie tą drugą (s. 336). Maryja Wniebowzięta jest nadzieją ludu Bożego zachęcając do pielgrzymowania przez doczesność tam, gdzie już sama jest, tzn. w chwale, która również nas czeka (s. 339).

Nie mówiąc o indeksie rzeczowym (s. 351—366) prezentowaną pracę zamyka *Nota bibliograficzna* sporządzona przez ks. A. Kubisia, który ograniczył się w niej do zasygnalizowania niektórych bibliografii źródeł oraz zestawienia polskiej bibliografii (w języku polskim) za lata 1969—1970 związanej ze współczesną problematyką ekklezjologiczną (s. 342—350).

Dość szczegółowe relacje z rozpraw naukowych zamieszczonych w omawianej pracy zbiorowej oraz raczej nieliczne uwagi i sugestie do nich związane uzupełnię na zakończenie obecnego artykułu recenzyjnego jedynie powtórzeniem tego, co napisałem w recenzji pierwszego z tej serii tomu. Napisałem wówczas: „Polskiemu Towarzystwu Teologicznemu należałoby życzyć wydania kolejnych tomów, poświęconych omówieniu pozostałych dokumentów soborowych” (*Collect. Theol.* 39, 1969, f. 4 179). Po dwóch latach, kiedy ukazał się kolejny tom, życzenie to jest nadal aktualne. Napisałem też wtedy, że Polskiemu Towarzystwu Teologicznemu w Krakowie w osobach jego współpracowników należy się wdzięczność „za podjęcie i zrealizowanie tak cennej inicjatywy, jaką jest troska o maksymalne przybliżenie możliwie najszerszemu kręgowi czytelników *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym* w jej wszystkich dotąd dostrzeżonych aspektach” (*tamże*). I to stwierdzenie jest nadal aktualne. Zmieniła się tylko nazwa dokumentu.