

# Stefan Moysa

---

## Pastoralny i ekumeniczny charakter Soboru Watykańskiego II a rozwój teologii katolickiej

---

Studia Theologica Varsaviensia 3/2, 419-470

---

1965

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STEFAN MOYSA SJ

**PASTORALNY I EKUMENICZNY CHARAKTER  
SOBORU WATYKAŃSKIEGO II  
A ROZWÓJ TEOLOGII KATOLICKIEJ**

Aż do chwili rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II, owszem długi jeszcze czas po jego otwarciu, trudno było się zorientować, jaki kierunek przybiorą obrady soborowe. Co jest właściwym celem soboru, co będzie jego ideą kierowniczą, jakim zagadnieniem poświęcą biskupi większość swoich wysiłków, na te pytania ogół obserwatorów nie potrafił dać nic więcej jak tylko ogólnikowe odpowiedzi. Jeszcze pod koniec pierwszej sesji ówczesny arcybiskup Mediolanu, kardynał Montini, skarżył się w swoim liście do wiernych, że w okresie przygotowawczym zebrany został olbrzymi i doskonały materiał, ale nie ma idei przewodniej, która by polaryzowała tę wielką pracę i kierowała całością, a przecież idea taka została wyraźnie nakreślona w dwóch przemówieniach Jana XXIII, z 11 września i 11 października 1962 r.<sup>1</sup> Mimo tych przemówień, cały przebieg dyskusji w ciągu pierwszej sesji świadczy o tym, że zrozumienie celów soboru musiało dopiero powoli torować sobie drogę. Dopiero czas pozwolił wykrystalizować się przekonaniu, że sobór obecny jest przede wszystkim soborem pastoralnym, jego celem jest lepsze przedstawienie i zanieśenie światu posłannictwa ewangelicznego i że wszystkie sformułowania doktrynalne mają być temu celowi podporządkowane. Podejmując takie zadanie sobór dał wyraz swojego zrozumienia dla problemu, który w ostatnich kilkudziesięciu latach stał się szczególnie żywy: jaki mianowicie powinien być stosunek teologii do przepowiadania Ewangelii, nauki katolickiej do jej konkretnej realizacji w życiu.

---

<sup>1</sup> „Documentation Catholique” 60 (1963) k. 850

Chcąc w obecnym studium naświetlić nieco to zagadnienie, pragniemy po pierwsze sumarycznie przedstawić toczące się w ciągu ostatnich 30 lat około niego dyskusje, po wtóre wykazać, że sobór do tych dyskusji nawiązuje i w czym naprzód posuwa problematykę, po trzecie zanalizować, na czym polega pastoralny i ekumeniczny charakter soboru, jak wypływa z teologii współczesnej, a równocześnie narzuca jej linie rozwojowe na przyszłość, po czwarte wreszcie, że drogą do realizacji postulatów soborowych wobec teologii jest jej większe skoncentrowanie na osobie Chrystusa i charakter biblijny.

## I. DYSKUSJA NAD PROBLEMEM TEOLOGII KERYGMATYCZNEJ.

Sygnałem do rozpoczęcia dyskusji nad problemem teologii kerygmaticznej była nieduża książka teologa z Innsbrucka Jungmanna<sup>2</sup>, która mimo, że stawiała sobie cele wyłącznie praktyczne, miała się okazać niezmiernie inspirująca dla całej współczesnej teologii i duszpasterstwa. Autor stwierdza, że stan duchowy współczesnego chrześcijaństwa odbiega w znacznej mierze od tego, w którym żyli chrześcijanie pierwszych wieków. Dla nich Ewangelia była prawdziwie dobrą nowiną, żyli radością jej posiadania, byli świadomi, że zostali wybrani, wyrwani z mocy świata i stali się zaczynem, przez który Bóg chce zbawić świat, odczuwali, że chrześcijaństwo jest elementem wyzwalającym, najlepszym darem Boga dla ludzkości.<sup>3</sup> Dzisiaj, mimo wielkich osiągnięć chrześcijaństwa, poczucie to w znacznej mierze osłabło. Posłannictwo Chrystusa pojmowane jest jako suma obowiązków, jako ustalony porządek i socjologiczne przyzwyczajenie. Straciło w świadomości współczesnych chrześcijan swoją dynamikę, przestało być ich żywym skarbem, stało się bardziej kwestią przyzwyczajenia niż przekonania. Zostało wskutek tego wydane na łup zmienności

---

<sup>2</sup> J.H. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.

<sup>3</sup> Jungmann, dz. cyt., s. 1—3.

warunków; stałe jesteśmy świadkami, jak choćby tylko przeszczerzenie w inne środowisko powoduje zanik powierzchownej współczesnej religijności.<sup>4</sup>

Przyczynę tego stanu rzeczy upatruje autor między innymi w fakcie, że chrześcijaństwo, tak jak ono jest dzisiaj wyznawane, utraciło w poważnej mierze specyfikę religii objawiającej zbawczy plan Boży w Chrystusie, a stało się zubożoną religijnością czysto naturalną. Winne jest temu do pewnego stopnia współczesne przepowiadanie Ewangelii, które częściowo zapoznało istotę chrześcijańskiego posłannictwa, zeszło na tory apologetycznego odpierania zarzutów, ograniczyło się do czysto intelektualnego nauczania dogmatu. Chrześcijańskie posłannictwo bowiem, nie jest czystą nauką, jest także przekazywaniem wartości. Przepowiadanie nie może być rozcieńczoną teologią, która pomija tylko trudniejsze problemy, ale zachowuje strukturę właściwą scholastyce, katechizm nie może być skrótem Summy Teologicznej. Zadanie przepowiadania jest inne niż zadanie teologii. Teologia ma służyć przede wszystkim poznaniu, rozpatruje Objawienie pod kątem widzenia prawdy. Przepowiadanie, czyli chrześcijańskie "kerygma", zwraca się do życia, mówi o Objawieniu, które przynosi człowiekowi zbawienie, a więc zwraca uwagę przede wszystkim na dobro. Musi więc raczej posiadać aspekt syntetyczny niż analityczny, stanowić pewną całość, skoncentrować się na osobie Chrystusa, uwidocznić przede wszystkim nie prawdy, które stwarzają problemy intelektualne, ale te, które posiadają większe zbawcze znaczenie.<sup>5</sup> Wskazanie na samodzielną rolę kerygmatu chrześcijańskiego i jego odmienną rolę niż teologii naukowej jest, główną zasługą książki Jungmanna. Musiała ona natrafić na bardzo żywotną potrzebę współczesnego Kościoła, skoro stała się początkiem odnowienia katechetycznego i odmiennego pojmowania teologii pastoralnej. Stała się też okazją do głębszej refleksji nad istotą teologii i początkiem dyskusji nad problemem tak zwanej teologii kerygmatycznej.

Żaden teolog, biorący udział w tej dyskusji, nie kwestionował

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 3—6.

<sup>5</sup> Tamże, s. 5—7 i 57—62.

celowości teologii naukowej, wykładanej na uczelniach kościelnych. Podkreślano, że aparat pojęciowy teologii i filozofii scholastycznej jest konieczny, aby wiara mogła się ostać w środowisku obcej kultury filozoficznej i rozwiązać problemy, które stawia przed nią każda epoka<sup>6</sup>. Dokładna, naukowa analiza prawd wiary daje kapłanowi siłę przekonania, pewność, że jest heroldem słowa Bożego. Słuchacze widzą w nim prawdziwą wiedzę, która potrafi analizować zagadnienia wynikające z zetknięcia się posłannictwa chrześcijańskiego z doczesnością.<sup>7</sup> Gruntowne opanowanie wiedzy dogmatycznej daje również możliwość dostosowania się do każdorazowych potrzeb słuchaczy przez to, że uczy wydobywania z depozytu Objawienia prawd w danej chwili bardziej potrzebnych. Panowanie nad całością teologii pozwala również dojrzeć związek między poszczególnymi prawdami i ich harmonię, a tym samym daje podstawę wytworzenia syntezy tak koniecznej w przepowiadaniu.

Nie da się jednak zdaniem kerygmatyków zaprzeczyć, że teologia scholastyczna rozwijała się często w zależności od prądów heterodoksyjnych i nabrała wskutek tego nastawienia polemicznego, obliczonego na obronę przeciw stawianym zarzutom, nie zaś na pozytywne zgłębianie prawdy. Ponadto w czasach rozwoju scholastyki zagłębiano się nieraz w subtelne i często nierozwiązalne problemy, które potem usiłowano przekazać w nauczaniu katechizmowym, bez większego duchowego pożytku dla wiernych. Ponadto skłonność do drobiazgowej analizy wytworzyła rozdział między poszczególnymi działami teologii, jak na przykład między egzegezą a dogmatyką. Dla tych wszystkich przyczyn, wielu studiującym wydaje się teologia nauką bardzo mało związaną z Objawieniem. Patrzą oni nieraz na nią jako na dziwną, nieorganicznie w całość wychowania i wykształcenia seminaryjnego wbudowaną, ale też nie do ominięcia przeszkodę na drodze do święceń kapłańskich i pracy duszpasterskiej.<sup>8</sup> Dlatego też wielu kapłanów sprawia wrażenie, że ich wiara dziecięca pozostaje

<sup>6</sup> Tamże, s. 55.

<sup>7</sup> Tamże, s. 58.

<sup>8</sup> H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg im Br. 1939, s. 7.

stała w sercu, teologia zaś w głowie, przy czym brakuje między nimi połączenia. Należy więc zdaniem kerygmatyków teologię naukową koniecznie uzupełnić, nie zastąpić, inną teologią, którą nazwali teologią kerygmatyczną czyli teologią przepowiadania.

Jakie powinny być rysy charakterystyczne tej nowej teologii? Teologia dogmatyczna ma za zadanie refleksję nad prawdami objawionymi w oparciu o urząd nauczycielski Kościoła. Układa te prawdy w system według ścisłych zasad logiki, wykazuje ich wewnętrzną harmonię, stara się z nich wysnuć pewne wnioski. Teologię dogmatyczną musi cechować ścisłość, jasność, owszem pewna suchość konieczna dla obiektywnej analizy prawdy.<sup>9</sup>

Objawienie nie jest jednak człowiekowi przedłożone w formie systemu. Ten kto ma za zadanie je przekazywać, nie może przedstawić uproszczonego systemu teologicznego. Winien przebudować posiadaną wiedzę w kierunku uwydatnienia jej zbawczego znaczenia w życiu człowieka. Wynikiem takiego przebudowania będzie teologia kerygmatyczna. Wychodzi ona z faktu, że Objawienie dokonało się dla zbawienia człowieka i realizuje się w historii. Jest ono wyrazem ekonomii Bożej, pedagogii skierowanej ku Chrystusowi, a zamykającej się w przygotowaniu na jego przyjście, we Wcieleniu obejmującym Odkupienie i w eschatologicznym powrocie Chrystusa do Boga. Konsekwentnie analizy teologii kerygmatycznej idą nie według porządku ontologicznego, jak w teologii systematycznej, ale według porządku psychologicznego i historycznego, w miarę stopniowego objawiania się Boga.<sup>10</sup> Na pierwszym więc planie rozważa prawdy, które dla zbawienia człowieka mają największe znaczenie i jako takie zajmowały naczelne miejsce w przepowiadaniu Ojców, a więc Chrystus jako Głowa ludzkości, Kościół jako Ciało Chrystusa, zamieszkanie Ducha Świętego w duszy, odrodzenie z Ducha. Prawdy te rozważa na tle historii zbawienia, która wchodzi w historię ludzką i powinna stanowić zasadniczą treść teologii przepowiadania. Dla potwierdzenia swej tezy analizują kerygmatycy

<sup>9</sup> H. Rahner, dz. cyt., s. 5.

<sup>10</sup> F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie* „Zeitschrift für katholische Theologie” 62 (1938) 1—36, zwł. s. 10—11; Jungmann, dz. cyt. s. 61.

Pismo Święte, dzieła Ojców Kościoła i późniejszych teologów i starają się tam odnaleźć dwie linie rozwoju, które coraz bardziej ich zdaniem się rozchodzą. Jeden kierunek dąży do systematycznej analizy Objawienia, przedmiotem jego zainteresowania jest prawda sama w sobie. Ten kierunek można nazwać teologią absolutną, antycypacją bezpośredniego oglądania Boga. Drugi natomiast, uważa poznanie nie za cel, lecz za środek, zwrócony jest przede wszystkim do dobra, jako przedmiot swoich rozważań bierze prawdy nie pod kątem intelektualnego ich przeniknięcia, lecz ich zbawczej wartości.<sup>11</sup>

Z przyjętych przez kerygmatyków założeń wynika, że ich teologia powinna być skoncentrowana na osobie Chrystusa. Jeżeli bowiem jej pierwszym przedmiotem jest Bóg, o ile objawia się człowiekowi i zbawia go, to stwierdzić musimy, że Objawienie i zbawienie dokonuje się w Chrystusie. On jest streszczeniem całej Bożej ekonomii. On jest punktem oświecającym Boży plan zbawienia i równocześnie stoi na skrzyżowaniu dróg, po których miłosierdzie Boże zstępuje do ludzi i po których człowiek wstępuje do Boga.<sup>12</sup> Dlatego też chrystocentryzm jest jednym z głównych postulatów teologii kerygmatycznej.

Kerygmatycy starają się również uzasadnić samodzielność teologii przepowiadania przez daleko idące analizy przedmiotu materialnego i formalnego obu teologii i nakreślenie im odmiennych zadań.<sup>13</sup> Trudno w tej chwili zajmować się tymi rozważaniami, należałoby tylko jeszcze zwrócić uwagę, że kerygmatycy nie uważają teologii przepowiadania za prakseologię, za wiedzę która ma podawać reguły dla kaznodziejstwa czy nauczania religijnego i dlatego odróżniają ją od homiletyki i katechetyki. Podobnie podkreślają oni, że treść teologii przepowiadania nie stanowi cyklu kazań dogmatycznych i dlatego odróżniają ją od samego przepowiadania. Teologia kerygmatyczna nie ma za zadanie bezpośredniego głoszenia słowa Bożego, lecz przekształ-

---

<sup>11</sup> Lakner, art. cyt., s. 16—28.

<sup>12</sup> Jungmann, dz. cyt., 21—22.

<sup>13</sup> Lakner, art. cyt., s. 28—33; J.B. Lotz, *Wissenschaft und Verkündigung* „Zeitschrift für katholische Theologie” 62 (1938) 465—501.

canie umysłowości tych, którzy mają je głosić, aby ułatwić im myślenie kategoriami Objawienia chrześcijańskiego.<sup>14</sup>

W przebiegu dyskusji, która wywiązała się około problemu teologii kerygmatycznej uznano powszechnie, że problemy przez nią postawione domagają się rozwiązania. Na przykład Schmaus mówi o głębokiej przepaści dzielącej teologię i duszpasterstwo,<sup>15</sup> Fabro znajduje wielkie słowa uznania dla teologów, którzy usiłują odnaleźć drogi dla przeżywania wiary z równą intensywnością dzisiaj, jak w początkach chrześcijaństwa.<sup>16</sup> Stolz ze swej strony podkreśla, że kerygmatycy nie tylko ożywieni są najlepszą wolą i intencją, ale też doskonale dostrzegli braki współczesnej teologii, która jest zbyt odległa od życia i zanadto oddana swoim czysto naukowym zadaniom.<sup>17</sup> Samo jednak żądanie utworzenia osobnej teologii przepowiadania, odrębnej od teologii naukowej, natrafiło na zdecydowany sprzeciw. W szczególności podkreślono następujące momenty:

1. Objawienie ma charakter zbawczy, który jest dla niego istotny i nie da się od niego oderwać. Taki sam aspekt posiada każda teologia a więc i teologia naukowa, gdyż jest refleksją nad Objawieniem. Nie może ona więc tego aspektu świadomie pominać, zajmować się tylko analizą pojęć, a sprawę aspektu zbawczego pozostawić teologii przepowiadania jako nauce odrębnej.<sup>18</sup>

2. Chrystocentryzm jest cechą każdej prawdziwej teologii, a nie tylko jakiejś specjalnej teologii przepowiadania. Każda bowiem teologia buduje na historycznym fakcie Objawienia, które się koncentruje w osobie Chrystusa i jest świadectwem o Nim. Każdy traktat teologiczny musi więc być związany z Chrystusem i wykazywać zakorzenienie prawdy objawionej w Słowie Wcielonym. Nie ma podstaw dla rozróżniania teologii naukowej,

<sup>14</sup> H. Rahner, dz. cyt., s. 12—13, Lotz, art. cyt., s. 496—501.

<sup>15</sup> *Katholische Dogmatik II/1*, München 1954, s. VII.

<sup>16</sup> C. Fabro, *Una nuova Teologia: La teologia della predicazione. „Divus Thomas”* (Piacenza) 19 (1942) 202—215, zwł. s. 204.

<sup>17</sup> A. Stolz, *De „Theologia kerygmatica” „Angelicum”* 17 (1940) 351.

<sup>18</sup> Schmaus, dz. cyt., s. VII—VIII.



której przedmiotem byłby „Deus sub ratione deitatis”<sup>19</sup> i teologii kerygmatycznej, której przedmiotem byłby Bóg objawiający się w Chrystusie.<sup>20</sup>

3. Każda prawdziwa teologia powinna równocześnie być esencjalną i egzystencjalną. Powinna odkrywać istotę rzeczywistości nadprzyrodzonej, analizować ją, poznawać coraz lepiej prawdę, ale równocześnie powinna być teologią żywą, wykazującą związek prawdy z konkretnym, historycznym, żywym, zmarłym, zmartwychwstałym i uwielbionym Chrystusem. Teologia powinna poznawać zbawienie i pomagać je osiągać. Powinna być wiedzą żywą, dającą się użyć, taką jak była teologia wielkich mistrzów: Augustyna, Tomasza, Bonawentury.<sup>21</sup>

4. Tak jak teologia naukowa nie może pominąć zbawczego aspektu prawdy objawionej i jej skierowania ku Chrystusowi, tak też teologia przepowiadania nie może przestać być teologią ściśle naukową, utonęłaby wówczas w strumieniu irracjonalności i subiektywnych przeżyć człowieka.<sup>22</sup>

Zastrzeżenia krytyki zostały na ogół pozytywnie przyjęte przez kerygmatyków. Podkreślili oni, że początkowo wcale nie chodziło o stworzenie osobnej teologii przepowiadania. Dyskusja błędnie rozwinęła się w tym kierunku. Właściwym postulatem było ustalenie niezależności przepowiadania od teologii naukowej i odnalezienie jego właściwej struktury. Kerygmatycy również z zadowoleniem przyjęli fakt, że ich postulaty, jak większe związanie teologii z życiem, jej bardziej pastoralne zorientowanie, większe uwzględnienie charyzmatyczności teologii, chrystocentryzm, zostały uznane jako właściwy przedmiot teologii naukowej. Na niczym więcej im nie zależało, owszem ich pragnienia zostały bardziej uwzględnione, niż sami się mogli spodziewać.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> S. Thomas, *Summa Theologica* I, q. 1, a. 7.

<sup>20</sup> Schmaus, dz. cyt., s. IX—X.

<sup>21</sup> M. Schmaus, *Ein Wort zur Verkündigungstheologie*, „*Theologie und Glaube*” 33 (1941) 161—164.

<sup>22</sup> Schmaus, dz. cyt., s. X.

<sup>23</sup> J. A. Jungmann, *Kathechetik*, Freiburg im Br 1955, s. 309—313; tenże, *Le problème du message à transmettre ou le problème kerygmaticque*, „*Lumen Vitae*” 5 (1950) 217—276.

Dalszy przebieg dyskusji miał jednak wykazać, że od teoretycznego uznania słuszności pewnych postulatów do ich praktycznego urzeczywistnienia jest jeszcze daleka droga. Dander usiłował nakreślić idealny typ teologii, który by uwzględnił i równoważył te dwie istotne funkcje: badania prawdy i przekazywania dobra. Ideał taki uważa za niemożliwy do osiągnięcia, teologia więc będzie zależnie od swego aktualnego zadania przesuwiała akcenty raz w jedną, raz w drugą stronę.<sup>24</sup>

Najpoważniejszą próbą zadośćuczynienia obu postulatom stojącym przed teologią jest wielka dogmatyka katolicka Schmausa.<sup>25</sup> Przy całej wartości dzieła, polegającej głównie na zebraniu wielkiego materiału skrypturystycznego i patrystycznego, nie wydaje się jednak, ażeby problem postawiony przez teologię kerygmatyczną został tu szczęśliwie rozwiązany. Dzieło pomija właściwie wielką problematykę teologiczną i czyni miejscami bardziej wrażenie budującej książki duchowej niż podręcznika naukowego. Jest ono wyrazem napięcia i przeciwstawności, które istnieją między przepowiadaniem Ewangelii, a naukowym badaniem Objawienia. Napięcie to w dzisiejszych czasach znacznie się powiększyło na skutek egzystencjalnego i historycznego sposobu myślenia współczesnego człowieka. Przedstawiona dyskusja, której pierwszy etap zakończył się około roku 1950, nie mogła jeszcze tego napięcia przezwyciężyć.<sup>26</sup> Sobór Watykański II z innej okazji podejmie to samo zagadnienie, rozpoczynając drugi etap dyskusji.

## II. ZAGADNIENIE PASTORALNOŚCI NA PIERWSZEJ SESJI SOBORU WATYKAŃSKIEGO II.

Problem postawiony przez teologię kerygmatyczną powrócił w całej swojej ostrości w związku z dyskusją o źródłach Objawienia

<sup>24</sup> F. Dander, *Christus alles und in allen*, Innsbruck-Leipzig 1931, s. 27—29.

<sup>25</sup> M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* 5 t., München 1954—1964.

<sup>26</sup> Za podsumowanie pierwszego etapu dyskusji można uważać dzieło: E. Kappler, *Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel*, Freiburg 1949 oraz artykuł G.B. Guzzetti, *La controversia sulla „teologia della predicazione”* „La Scuola Cattolica” 78 (1950) 260—282 wraz z bibliografią

toczącą się w czasie pierwszej sesji.<sup>27</sup> Projekt konstytucji dogmatycznej „O dwóch źródłach Objawienia“, przygotowany przez komisję teologiczną soboru, miał obejmować zasadniczą naukę katolicką o Piśmie Świętym i Tradycji, przy czym zgodnie z tendencjami jednej tylko szkoły teologicznej, traktował oba źródła całkowicie od siebie niezależnie. Raport wprowadzający oraz argumenty zwolenników schematu podkreślały następujące momenty: Konstytucja dogmatyczna nie jest ani homilią ani encykliką, ale niezmiennym, chociaż dającym się udoskonalić, tekstem doktrynalnym, który powinien być wypowiedziany językiem ponadczasowym. Podstawą akcji pastoralnej jest jasna nauka, wzgledy ekumeniczne wymagają całkowitego wyłożenia prawdy, w obliczu współczesnych błędów seminaria oczekują od Kościoła wyraźnych dyrektyw dotyczących nauczania. Argumenty opozycji okazały się jednak bardziej przekonujące dla ojców soboru. Kanonizuje on naukę teologiczną tylko jednej szkoły, brakuje mu nastawienia pastoralnego, pewne jego sformułowania są zanadto sztywne, czyni prawdę niezrozumiałą dla chrześcijan odłączonych, jednym słowem jest za mało biblijny, za mało pastoralny, za mało ekumeniczny. Tak twierdzili przeciwnicy projektu. Ostatecznie losy schematu zostały przesądzone dzięki przemówieniu Emila de Smedt, biskupa Bruges.<sup>28</sup> Stwierdził on, że nie wystarczy jasno, w tej samej formie i tych samych pojęciach przedstawić naukę katolicką, aby już przez to samo zadośćuczynić wymaganiom epoki. Praktykowano to od wieków bez widocznego skutku, gdyż identycznie w stosunku do swej nauki postępowali niekatolicy, przy czym między obu stronami panowało całkowite niezrozumienie. Czasy obecne odnalazły metodę dialogu ekumenicznego, w którym ważna jest nie tylko prawda, ale i sposób jej przedstawienia. Jeżeli katolicy chcą, aby ich nauka była dla innych zrozumiała, winni wypełnić szereg warunków, a więc przede wszystkim dokładnie znać naukę prawosławnych i protestantów, wie-

---

tegoż autora, Saggio bibliografico sulla „Teologia della predicazione” tamże, s. 350—356.

<sup>27</sup> Dobrze streszczenie dyskusji podaje „Documentation Catholique” 59 (1962) k. 1577—1594.

<sup>28</sup> Pełny tekst podaje „Documentation Catholique” 60 (1963) k. 120—123.

dzieć co oni z kolei myślą o nauce katolickiej i co uważają za jej braki. Powinni używać języka dla nich zrozumiałego, a więc biblijnego i patrystycznego oraz posługiwać się argumentacją dla nich przekonującą; należy unikać pochopnych sądów, jałowej polemiki i tego wszystkiego, co może ranić chrześcijan odmiennych przekonań. Przemówienie biskupa de Smedt miało charakter przełomowy. Odtąd pastoralne i ekumeniczne nastawienie soboru wraz ze wszystkimi konsekwencjami stąd wypływającymi, nie mogło już u nikogo wzbudzać żadnych wątpliwości.

Jakie było głębsze tło tej dyskusji, która miała tak wielkie znaczenie dla przebiegu prac soboru?

Zwolennicy schematu o Objawieniu byli wyrazicielami pewnej istniejącej w teologii katolickiej tendencji. Tendencja ta zakłada, że nauka katolicka jest określonym systemem zdań i pojęć, które powinna cechować ścisłość, jasność, wzajemne powiązanie. Pojęcia te winny być wyrażone językiem nie podlegającym zmienności, gdyż tylko wówczas będzie gwarancja, że prawda katolicka nie ulegnie zafalszowaniu.<sup>29</sup> Zwolennicy tej tendencji teologicznej kładą więc główny nacisk na bardzo istotną funkcję Kościoła, jaką jest czuwanie nad nieskażonością depozytu Objawienia. Drugą wszakże funkcją nie mniej ważną jest przekazywanie depozytu Objawienia w ciągle zmieniających się warunkach miejsca i czasu.<sup>30</sup> Teologowie, o których mowa, nie zaprzeczają oczywiście, że ta druga funkcja istnieje, w praktyce zachowują się jednak tak, jak gdyby istniała tylko pierwsza. Prawdę traktują jako pewien monolit, nie odróżniając należycie stopnia pewności, gdyż poddanie w wątpliwość pewnych peryferycznych twierdzeń, zagraża ich zdaniem całości depozytu.<sup>31</sup> Pastoralna funkcja Kościoła polega ich zdaniem jedynie na przedstawianiu nauki katolickiej, uwolnionej od zbyt skomplikowanych problemów, ale w tej samej pojęciowej szacie. „Pastoralność“ nauki ma

<sup>29</sup> M.D. Chenu, *Un Concile „pastoral”*, „Parole et Mission” 6 (1963) 182—202, zwł. s. 187—189; E. Schillebeeckx, *Vatican II: Misunderstandings at the Council*, „Life of the Spirit” 18 (1963) 2—12, zwł. s. 3—7.

<sup>30</sup> G. Philipps, *Deux tendances dans la théologie contemporaine*, „Nouvelle Revue Théologique” 85 (1963) 225—238.

<sup>31</sup> Tamże, s. 228.

więc dla nich sens tylko pragmatyczny i utylitarny, polega na pewnej technice przekazywania.<sup>32</sup> Konsekwentnie rozdzielają oni i przeciwstawiają funkcję ściśle doktrynalną od funkcji pastoralnej Kościoła.

Dyskusja nas schematem o źródłach Objawienia ujawniła szereg aspektów zagadnienia, na które nie zwracano dotąd należytej uwagi. Stwierdzono najpierw, że nie można oddzielić funkcji doktrynalnej Kościoła od jego funkcji pastoralnej, ani tym bardziej funkcji tych sobie przeciwstawić. Pogląd który traktuje doktrynę i jej pastoralne zastosowanie jako pewne zasady i konkluzje z nich wyprowadzone, jest ubogi i nie oddaje rzeczywistości.<sup>33</sup> U źródeł nauczania Kościoła nie leży abstrakcyjna doktryna ale żywe słowo Boże, czyli posłannictwo prawdy, miłości i zbawienia, które Bóg objawił w Jezusie Chrystusie. Poza tą jedyną nauką istnieją różne szkoły i systemy teologiczne, które usiłują interpretować słowo Boże. Urząd nauczycielski szanuje te rozmaite sposoby interpretacji pod warunkiem, że żaden z nich nie rości sobie pretensji do wyłączności.<sup>34</sup> Dlatego przepowiadanie Kościoła nie identyfikuje się z którymkolwiek z tych systemów, ale stara się odnaleźć autentyczne słowo, którym Bóg dziś do człowieka przemawia. Podczas gdy abstrakcyjna doktryna depersonalizuje, słowo jest zawsze do kogoś skierowane i ma nieść zbawienie ludziom dzisiejszym. Musi więc nie tylko oświecać umysły ale i poruszać serca, gdyż chrześcijaństwo jest nie tylko oświeceniem umysłu ale i przekazywaniem życia, a Chrystus rzekł nie tylko „Ja jestem prawdą“, ale też „Ja jestem życiem“ (J.14,6)<sup>35</sup> Nigdy

<sup>32</sup> Chenu, art. cyt., s. 187—189, Schillebeeckx, art. cyt., s. 3—4.

<sup>33</sup> Chenu, art. cyt., s. 189.

<sup>34</sup> Wywiad arcybiskupa E.M. Guerry udzielony dziennikarzowi „La Croix”, „Documentation Catholique” 59 (1962), k. 1582—1583.

<sup>35</sup> E.M. Guerry, Les résultats positifs de la première session du Concile, „Documentation Catholique” 60 (1962) k. 175—190, zvl. k. 1582—1583. Paweł VI o tej sprawie tak mówi, zwracając się w formie oratorskiej do zmarłego papieża Jana XXIII: „Ożywiłeś w urzędzie nauczycielskim przekonanie, że nauka katolicka nie jest tylko prawdą, która winna być zbadana rozumem oświeconym wiarą, lecz także słowem rodzącym życie i działanie, że autoritet Kościoła nie może ograniczyć się do tego, aby potępiać błędy, które go ranią, lecz winien też głosić naukę pozytywną, życiodajną, która czyni wiare

nie można zatem przedstawienia nauki czyli funkcji doktrynalnej Kościoła odrywać od celu, w którym ją Bóg objawił, a którym jest zbawienie wszystkich ludzi w dzisiejszym świecie przez Chrystusa żyjącego w Kościele. Nauczanie Kościoła i jego funkcja pasterzowania są nierozdzieloną jednością. Uświadomienie sobie tego faktu jest jednym z głównych osiągnięć soboru determinującym zdecydowanie jego dalsze poszukiwania. Do tego zdążyły wszystkie prace drugiej i trzeciej sesji, ale zasadniczy przełom pod tym względem dokonał się na pierwszej. Następne sesje były w znacznej mierze tylko realizacją tego sposobu myślenia teologicznego, który na pierwszej okazał się sposobem myślenia znacznej większości biskupów. Najbardziej widocznym dowodem nowego ujęcia zagadnień teologicznych przez Sobór Watykański II są dotąd uchwalone konstytucje i dekrety, a zwłaszcza Konstytucja Dogmatyczna o Kościele. Nawet czysto teologiczne sformułowania tych dokumentów posiadają charakter pastoralny i to nie tylko dla względów praktycznych, ale, jak staraliśmy się wyżej wykazać, ponieważ wymaga tego sama natura nauczania Kościoła.

Przy porównaniu problematyki teologii kerygmatycznej z zagadnieniami poruszonymi w czasie soborowych dyskusji okazuje się, że soborowi chodziło o sformułowania wyrażające wiarę Kościoła, teologom kerygmatycznym zaś o zbudowanie pewnego systemu, jednego z wielu, któryby odpowiadał wymogom duszpasterskim. Pominąwszy tę różnicę problematyka tu i tam jest zupełnie ta sama. Sobór podjął i uznał wszystkie postulaty kerygmatyków, które były punktem wyjścia dla dyskusji toczących się w latach czterdziestych. Uznano fakt, że teologia musi uwydatniać nie tylko prawdę, ale i przybliżyć człowieka do zbawienia. Stwierdzono, że nie wystarcza przedstawić prawdę w ścisłych pojęciach, ale dla jej wyrażenia potrzebny jest język bardziej konkretny, oparty na Biblii, liturgii i Ojcach Kościoła. Uznano wresz-

---

plodną. Ponieważ zaś zadanie urzędu nauczycielskiego Kościoła na tym soborze nie jest czysto spekulatywne czy negatywne, konieczną jest rzeczą, aby uwydatniał on coraz bardziej siłę i potęgę nauki Chrystusa, który rzekł: „Słowa, które do was wypowiadam, duchem są i życiem„ (J.6,63). [Przemówienie na otwarciu drugiej sesji Soboru Watykańskiego II, „Documentation Catholique” 60 (1963) k. 1348.]

cie praktycznie postulat będący wynikiem dyskusji kerygmatycznej, a mianowicie, że nie trzeba tworzyć osobnej teologii przepowiadania, tylko to, co miało być jej zadaniem przenieść na teologię naukową. W tym samym duchu Sobór Watykański II, bardziej niż wszystkie poprzedzające, unika teologicznych terminów technicznych i ujęć szkolnych, które potem dopiero znalazłyby zastosowanie praktyczne. Charakter pastoralny natomiast nadaje samym swoim dekretem.

Teologia kerygmatyczna, jak staraliśmy się wyżej wykazać, nie potrafiła jeszcze przewyciężyć napięcia istniejącego między wymogami ścisłości naukowej, jasności, konieczności pogłębienia prawdy, a aspektem charyzmatycznym, który powinna teologia posiadać. Wydaje się, że dyskusje soborowe wskazują drogę do przewyciężenia tego napięcia przez późniejsze badania. Czynnikiem, który odegrał tu decydującą rolę, a którego brakło jeszcze w czasie dyskusji kerygmatycznej, było pragnienie, aby sobór uczynił decydujący krok na drodze do jedności chrześcijaństwa. Imperatyw ekumeniczny i odpowiedzialność za sprawę jedności mocno zarysowały się przed oczyma biskupów. Odkryli oni równocześnie, ile możliwości kryje w sobie ekumenizm i jak przyczynia się on do rozwoju teologii. Niewątpliwie orzeczenia soboru będą umożliwiały poznanie Objawienia i to właśnie przez swój pastoralny i ekumeniczny charakter. Teologowie zaś będą kontynuować dzieło soboru przez tworzenie syntez teologicznych, niosących znamię ścisłości naukowej, równocześnie zaś odpowiadających wymogom ciężącym na teologii jako na nauce przekazującej zbawcze Objawienie.

### III. BLIŻSZE OKREŚLENIE PASTORALNEGO I EKUMENICZNEGO CHARAKTERU SFORMUŁOWAŃ DOKTRYNALNYCH.

Określenia „pastoralny“ i „ekumeniczny“ urosły w czasie pierwszej sesji do niebywałego znaczenia. Skupiły w sobie jak gdyby cały program soboru, stały się symbolem pewnej orientacji, która opanowała znaczną większość biskupów, kryterium prawdy, abso-

lutnym wymogiem od którego nie sposób było się uchylić.<sup>36</sup> W czasie dyskusji dał się jednak odczuć brak, co właściwie pojęcia te oznaczają. Trudno się temu dziwić, gdyż zadaniem soborów nie jest ścisłe definiowanie pojęć, chociaż i takie definicje w dokumentach soborowych spotykamy.

Wyniki dyskusji nie byłyby możliwe, gdyby nie wyrosły one z prądów teologicznych, które od szeregu lat torowały sobie drogę w katolicyzmie. Sprawa pastoralnego ujmowania teologii była przygotowana zarówno przez teologię kerygmatyczną mimo wszystkich jej braków, jak i przez bardziej historyczne i pozytywne ujęcia teologii ostatnich kilkudziesięciu lat. Kierunek ekumeniczny natomiast dopiero od niedawna doszedł w teologii katolickiej do niebywałego rozwoju. Sobór uznał obydwie te kierunki i przyjął jako wytyczne dla swojej teologii. Nie ulega bowiem wątpliwości, że sobór podając prawdy wiary we współczesnej szacie językowej, umieszczając je w sytuacji świata dzisiejszego, systematyzując i wskazując wzajemny ich związek, uprawia pewną teologię, gdyż wychodzi poza ścisłe brzmienie natchnionego słowa Bożego. Teologia ta nie tylko wyrasta z prądów współczesnych, ale też jest wytyczną dla całej teologii dzisiejszej, wskazując jej linie rozwojowe, podobnie jak Sobór Trydencki nadał kierunek całej teologii poreformacyjnej. Starając się więc zbadać, na czym polega pastoralność i ekumeniczność sformułowań soborowych, musimy to uczynić zarówno na tle teologii, z której wyrosły, jak i też teologii, którą na przyszłość postulują. Pytanie więc, na czym polega pastoralność i ekumeniczność sformułowań soborowych będzie dla nas równoznaczne z pytaniem, na czym polega teologia o nastawieniu pastoralnym i ekumenicznym, której pewne elementy już posiadamy.

#### A. Pastoralność.

Termin „pastoralny“ bywa przez teologów używany niekiedy w znaczeniu pejoratywnym dla oznaczania pewnej właściwości nauczania, nie noszącej znamion prawdziwego poszukiwania

---

<sup>36</sup> Chenu, art. cyt., s. 185.



prawdy, a mającej na względzie cele czysto praktyczne. Nie była to myśl przeważającej większości ojców soboru. Pastoralne nastawienie orzeczeń doktrynalnych, czy też teologii nie może oznaczać szkodliwego pragmatyzmu i utylitarności, hołdu złożonego aktywizmowi naszych czasów.<sup>37</sup> Przy poszukiwaniu najlepszych formuł dogmatycznych, względy przydatności praktycznej, które by pomijały konieczność lepszego, jaśniejszego, głębszego ujęcia samej prawdy, nie mogą być decydujące. Tym bardziej pastoralność nie może oznaczać jakiegokolwiek minimalizacji obowiązującej nauki katolickiej. W czasie soborowych dyskusji zwolennicy tak zwanego „otwartego skrzydła“ wyraźnie zastrzegali się przeciw podejrzeniom, jakoby mniej dbali o integralność nauki, a troszczyli się jedynie o skuteczną działalność apostołską.<sup>38</sup> Problemem dla nich była nie wierność nauce Kościoła, bo co do tego panowała wśród biskupów absolutna jedność, ale taki sposób jej przedstawienia, który byłby wyrazem troski o ewangelizację świata.

Aby temu zadaniu odpowiedzieć, teologia o nastawieniu pastoralnym unika poza nielicznymi koniecznymi wyjątkami, terminów technicznych, długich historycznych uzasadnień, subtelnej polemiki, słowem tego wszystkiego, co ma mniejsze znaczenie dla bezpośredniego zrozumienia nauki objawionej.<sup>39</sup> Zgodnie z postulatami wysuniętymi już przez teologów kerygmatycznych, uwydatnia szczególnie te prawdy, których znaczenie dla zbawienia człowieka jest najważniejsze. Używa konkretnego i plastycznego języka zaczerpniętego z Pisma Świętego, liturgii i patrystyki. Najważniejszym jednak przymiotem, który winna posiadać teologia o nastawieniu pastoralnym jest to, co można by określić jako wcielenie sformułowania teologicznego w konkretną epokę, dla której jest ono przeznaczone.

<sup>37</sup> Paweł VI, Przemówienie do uczestników tygodnia dla pastoralnego „aggiornamento” z dnia 6.IX.1963, „Documentation Catholique” 60 (1963) k. 1265—1270, zwł., k. 1266.

<sup>38</sup> Guerry, wywiad cyt. „Documentation Catholique” 59 (1962) k. 1583.

<sup>39</sup> J. Beumer, Die lehramtliche Verkündigung der Konzilien in ihrer pastoralen Eigenart „Zeitschrift für katholische Theologie” 85 (1963) 45—54, zwł. s. 46.

Słowo Boże nie żyje w abstrakcji, niezależnie od miejsca i czasu. Wypowiedziane jest zawsze do konkretnych ludzi, żyjących w danej epoce ze wszystkimi jej uwarunkowaniami.<sup>40</sup> Musi być wszczepione w zmieniającą się, dynamiczną, niespokojną, niejasną, ale i też niezmiernie płodną rzeczywistość dzisiejszą.<sup>41</sup> Prawdy wiary muszą przejść przez ludzką historię. Dlatego też dzisiejsze nauczanie teologiczne musi wziąć pod uwagę religijne problemy czasów współczesnych i aktualną sytuację pluralizmu światopoglądowego. Musi się liczyć z istnieniem zdechrystianizowanych grup intelektualistów i pracowników fizycznych. Nie może być obojętne na fakt usamodzielniania się ludów kolorowych wyzwolonych z kolonializmu, które tylko wówczas przyjmą posłannictwo Ewangelii, jeżeli zostanie im przedstawione we własnym rodzimym kontekście, nie zaś w obcych dla nich pojęciach zachodnio-europejskich.<sup>42</sup>

Poza zagadnieniami ściśle religijnymi, pastoralne nauczanie teologiczne winno być otwarte na wszelkie bolące problemy współczesności: zagadnienie utrzymania i zapewnienia pokoju, uniknięcie wyścigu zbrojeń, eksplozja demograficzna, sprawiedliwy podział dochodu społecznego, pomoc krajom gospodarczo nie dość rozwiniętym. Problematykę tę podejmuje obecny sobór w głośnym Schemacie 13. Stanowi on jeden z zasadniczych punktów porządku dziennego Vaticanum II, a dla ludzi znajdujących się poza chrześcijaństwem jest niemal jedynym problemem soborowym wiążącym ich zainteresowanie. Schemat ten siedmiokrotnie przepracowywany i wielostronnie dyskutowany w czasie trzeciej sesji, daleki jest jeszcze od tego, aby zadowolić wymagania biskupów i świata. Gorące dyskusje, przeciwstawne punkty widzenia niemal co do każdego zagadnienia, świadczą o tym jak trudno odnaleźć właściwą drogę w tej dziedzinie, choć wszyscy się zgadzają, że

---

<sup>40</sup> Tę funkcję słowa bardzo dobrze podkreśla tytuł zbioru artykułów F. Arnolda, „Wort des Heils als Wort in die Zeit”, Trier 1961. Słowo wypowiedziane w zmienną rzeczywistość czasu.

<sup>41</sup> Paweł VI, cyt. przem. o „aggiornamento”, k. 1265.

<sup>42</sup> G. Parodi, List pasterski o wynikach pierwszej sesji soboru, „La Civiltà Cattolica” 114 (1963) 77.

poszukiwanie jest konieczne i że od jej odnalezienia będzie w znacznej mierze zależała przyszłość Kościoła.<sup>43</sup>

W dyskusji nad Schematem 13 jedna rzecz zasługuje na szczególną uwagę: podkreślenie znaczenia i potrzeby teologii świata doczesnego. Jej brak dawał się silnie odczuć, wiele interwencji będzie stanowiło cenne przyczynki i bodźce do wypracowania takiej teologii. Zasługą kardynała Meyera było na przykład zwrócenie uwagi na dogmat Zmartwychwstania jako afirmację materii, kilku mówców podkreślało związek rzeczywistości doczesnych i stworzenia z Chrystusem, oraz rekapitulację wszystkich rzeczy w Chrystusie, jeszcze inni mówili o eschatologicznym znaczeniu budowy lepszego świata, opowiadając się za optymistyczną, inkarnacjonistyczną tendencją, przejawiającą się we fragmentarycznych pracach powstałych na ten temat około lat pięćdziesiątych.<sup>44</sup> Teologia rzeczywistości doczesnych, skoro tylko zostanie całościowo i schematycznie opracowana, będzie na pewno mniej spekulatywna w sensie czysto abstrakcyjnym, ale omówi problemy nie mniej trudne i nie mniej ważne niż te, którymi żyła dawniejsza teologia w okresie swojego rozkwitu. Nie tylko rozważanie prawdy objawionej samej w sobie, nie tylko dokładniejsze zbadanie źródeł jest pogłębieniem poznania teologicznego, ale też poznanie wielostronnych relacji, łączących objawione słowo Boże ze światem, do którego jest wypowiedziane.

Konieczność sformułowań dogmatycznych, niosących znamię czasów dzisiejszych, jest prostym następstwem historyczności Objawienia. Ta historyczna struktura widoczna jest w zasadniczych aktach, z którymi Objawienie jest związane i w ich ciągłości. Wprawdzie ze śmiercią ostatniego Apostoła, Objawienie zostało zamknięte, ale jego struktura historyczna trwa i Kościół poapostolski nie jest od niej niezależny. Przyjmuje i przeżywa prawdę w konkretnych warunkach danej epoki. Dlatego też prawda

---

<sup>43</sup> Opieramy się na sprawozdaniu prasowym podanym w „Informations catholiques internationales”, N. 228, 15.XI.1964, s. 18—27.

<sup>44</sup> Wymieńmy tylko L. Malevez, *Deux théologies catholiques de l'histoire*, „Bijdragen” 10 (1949) 225—340; G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Paris 1946; G. Thils, *Transcendence ou incarnation?* Louvain 1950.

musi te warunki w swojej zewnętrznej szacie uwidaczniać, musi przejść „przez serce swojego czasu“, musi być egzystencjalna.<sup>45</sup>

Rozwój sformułowań dogmatycznych idzie zatem dalej niż tylko konceptualne, logiczne wnioskowanie ze znanych już przesłanek objawionych. Zdanie dogmatyczne raz określone, nie może się zmienić w swojej zasadniczej afirmacji, ale też nie oddaje całej prawdy dotyczącej się danej rzeczywistości religijnej. Poza tym w zdaniu dogmatycznym znajduje się zawsze element absolutny i niezmienny oraz element psychologiczny, historycznie uwarunkowany, odpowiadający danej epoce. Każda bowiem epoka podchodzi do Objawienia z właściwym aspektem pojęciowym, odczytuje Objawienie z innej perspektywy, odkrywa w nim nowe światła. O tym samym przedmiocie wypowiada nowe, choć nie przeciwne do poprzednich twierdzenia i tym samym dochodzi do pełniejszego poznania prawdy. Dopomaga w tym inny język, którym posługuje się dana epoka. Nie trzeba ulegać pokusie, aby sformułowania dogmatyczne wyrażać językiem ponadczasowym, gdyż taki język nie istnieje. Nawet język martwy wyraża rzeczywistość epoki w której był używany. Czasowe uwarunkowanie zaś form językowych umożliwia poznanie nowych aspektów prawdy Objawionej, jest więc czynnikiem pozytywnym, z którego teolog winien korzystać.

### B. Ekumeniczność

Podobnie jak charakter pastoralny, ściślejszego określenia wymaga się ekumeniczny charakter sformułowań teologicznych. Zaznaczyć należy, że postulat ten nie może wypływać z chęci ulegania modzie dzisiejszej. Bynajmniej też nie chodzi o to, aby dla uzyskania porozumienia z chrześcijanami odłączonymi osiągnąć kompromis dogmatyczny, czy choćby pominąć gorące problemy stanowiące przedmiot sporów między chrześcijanami. Niezachwiana wierność katolicyzmowi musi być naczelną zasadą katolickiej teologii ekumenicznej. W przeciwnym wypadku teologia taka nie tylko byłaby zdradą prawdy, ale nawet z punktu widzenia

<sup>45</sup> Schillebeeckx, art. cyt., s. 9—10.

ekumenicznego nie posiadałaby żadnej wartości, albowiem chrześcijanie odłączeni chcą dokładnie poznać naukę katolicką, oczekują integralnego jej wykładu. Wierność ta nie powinna jednak być zamknięta w sobie, lękliwa, powtarzająca prawdę stale w tych samych formułach, ale otwarta, poszukująca, gotowa stale wzbogacać się nowymi wartościami czerpanymi skądinąd, nie bojąca się konfrontacji z innymi sposobami pojmowania Objawienia.

Pojęcie „ekumeniczny“ przechodziło różne koleje i używane było w rozmaitych znaczeniach.<sup>46</sup> Grecy przez oikumené rozumieli cały świat poddany wpływowi kultury helleńskiej, Rzymianie świat poddany ich panowaniu, klasyczny Orbis Romanus. W Piśmie Świętym wyrażenie to bywa używane już to w znaczeniu świeckim, jako świat zamieszkały (na przykład Mt. 24, 14), już to w znaczeniu religijnym jako świat, w którym realizują się historia zbawienia, stworzenie, grzech, przepowiadanie Apostołów, pojednanie ludzkości z Bogiem (na przykład Łk. 21, 6; Dz. Ap. 17, 31). W podobnych znaczeniach używają go Ojcowie Kościoła i pisarze starożytności chrześcijańskiej.<sup>47</sup> Mówią często na przykład o posłannictwie Apostołów, niosących Ewangelię po wszystkich ziemiach (oikumené). Często też zestawiają oni wyrażenia „katolicki“ i „ekumeniczny“: Kościół jest katolicki ponieważ jest rozprzestrzeniony po całym świecie — oikumené. Szczególnie wyraźnie podkreśla to św. Bazyli, który z faktu, że Kościół ma istnieć na całej ziemi i osiągnąć wszystkich ludzi, wnioskując, że powinien on wobec tego obejmować również całość ludzkich warunków. Identyfikuje on wyraźnie Kościół i oikumené, a więc terminowi temu nadaje eklezjologiczne znaczenie.<sup>48</sup> W podobnym znaczeniu bywa używany termin „oikumenikos“, ekumeniczny. Kościół katolicki nazwany jest niekiedy ekumenicznym.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> A. Tuilier, *Le sens de l'adjectif „oecuménique“ dans la tradition patristique et la tradition byzantine*, „Nouvelle Revue Théologique” 86 (1964) 260—271; G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oécuménique*, Paris — Louvain 1962<sup>2</sup>, s. 220—227.

<sup>47</sup> Justyn Dial. 53 (P.G., 6, 593 B), Orygenes, *Contra Celsum* I, 27 i II, 30 (P.G. 11, 712 B i 849C).

<sup>48</sup> Homilia na Psalm 48 (P.G. 29, 434).

<sup>49</sup> Tekst grecki podpisu złożonego przez trzech legatów papieskich pod dekretem Soboru Chalcedońskiego, Mansi 7, k. 136.

Nazwę tę noszą wielcy doktorzy, których znaczenie w Kościele jest uniwersalne, jak św. Bazyli, czy Grzegorz z Nazjanzu. Mówi się również o patriarchach ekumenicznych zajmujących stolice Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy. Jednym słowem termin „ekumeniczny“ oznacza w dawnej tradycji zarówno całość ziemi zamieszkałej jak i powszechną misję Kościoła, mającą objąć wszystkie kultury i narody. W tym drugim znaczeniu identyczny jest z przymiotnikiem „katolicki“ czyli powszechny i zawiera w sobie zarówno element jedności jak i różnorodności. Kościół jest jeden, ale przejawia się w różnorodności darów Ducha Świętego i form zewnętrznych.<sup>50</sup> Dopiero w XIX w. zaczęto terminu „ekumeniczny“ używać w związku z ruchem pochodzenia protestanckiego, mającym za zadanie przywrócenie jedności chrześcijaństwa. W tym znaczeniu użyty jest pierwszy raz na konferencji kościołów protestanckich w Sztokholmie w 1918 roku. Odtąd zyskuje sobie prawo obywatelstwa dla oznaczenia czegoś, co ma związek z jednością i powszechnością Kościoła i w tym znaczeniu bywa dzisiaj używany.

Również wyraz „teologia ekumeniczna“ jest terminem wieloznacznym.<sup>51</sup> Niektórzy rozumieją przezeń całość zasad teologicznych, na których opiera się Światowa Rada Kościołów. Inni wolą w nim widzieć podstawy teologiczne, na których ma nastąpić zjednoczenie chrześcijan, jeszcze inni teologię przedstawioną i bronioną przez organy doktrynalne Światowej Rady Kościołów. Zarówno sobór jak i teologowie katoliccy, zajmujący się problemem ekumenizmu w związku z soborem, przez teologię ekumeniczną mogą tylko rozumieć zwyczajną teologię katolicką, posiadającą pewien „wymiar“ ekumeniczny, charakteryzujący całość systemu. Ma to być teologia, która będzie ułatwiała dzieło zjednoczenia chrześcijan.

Zasadniczym rysem teologii o nastawieniu ekumenicznym jest zerwanie z bezpłodną polemiką i pozytywne pogłębianie nauki objawionej. Konieczność przeciwstawiania się reformatorom ogrom-

---

<sup>50</sup> Thils. dz. cyt., s. 226—227.

<sup>51</sup> Thils, La „théologie „oecuménique“. Notion-Formes — Démarches. Louvain 1960, s. 7—13.

nie zaciążyła nad całą teologią potrydencką. Mówi się że herezje przyczyniają się do rozwoju teologii przez to, że zmuszają do precyzji pojęć. Jeżeli tak jest, to na pewno przynoszą więcej szkody niż pożytku i to nie tylko przez odstępstwo od wiary, ale przez to, że wykrzywiają punkt widzenia teologa. Formuły skierowane przeciw herezji, potępiając błąd, z konieczności zawierają w sobie pewną jednostronność i są tylko pewnym fragmentarycznym przedstawieniem prawdy. Teologia potrydencka poświęca zasadniczą uwagę zwalczaniu tez protestanckich i twierdzenia polemiczne zajmują w niej najwięcej miejsca. Stąd pewne przesunięcie proporcji, gdyż twierdzenia zanegowane przez protestantów nie były bynajmniej centralnymi prawdami depozytu Objawienia. Perspektywą polemiczna spowodowała skoncentrowanie się teologii katolickiej na takich zagadnieniach jak usprawiedliwienie wewnętrzne, widzialna struktura Kościoła, najwyższa władza papieża, które choć bardzo ważne nie są jednak naczelnymi prawdami Objawienia.

Zrywając z nastawieniem polemicznym teologia ekumeniczna wychodzi od Pisma Świętego, Tradycji patrystycznej i późniejszej, stara się przemyśleć na nowo cały depozyt Objawienia, tak jakby nie było herezji. Oczywiście, że będzie to tylko częściowo możliwe, gdyż herezje nieraz wchodzą głęboko w historię teologii, na której teologia ekumeniczna musi się opierać. Wszelkie badania historyczne muszą się również odbywać pod kierunkiem urzędu nauczycielskiego, gdyż teologia ekumeniczna nie przestaje być teologią katolicką. Nie będzie ona jednak nigdy tak zwaną teologią Denzingera, ograniczającą się do uzasadnienia orzeczeń urzędu nauczycielskiego, względnie do wyprowadzenia z nich nieraz bardzo daleko idących i wątpliwych wniosków.

Teologia ekumeniczna stara się również o usunięcie dysproporcji wywołanych polemiką. Koncentruje swoją uwagę na prawdach naczelnych, stanowiących zasadniczy trzon historii Objawienia takich, jak Boży plan zbawienia, stworzenie, wyniesienie do porządku nadprzyrodzonego, rola tajemnicy Chrystusa w Bożej ekonomii, Odkupienie przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, obecna realizacja zbawienia w Kościele przez Chrystusa uwielbionego. Około tych centralnych dogmatów zostaną uszere-

gowane inne z należyтым uwydatnieniem ich ważności. Teologia ekumeniczna zwraca również uwagę na należyte rozróżnienie stopni pewności teologicznej, nie zwiększa arbitralnie zakresu prawd należących do wiary, od dogmatów odróżnia wnioski teologiczne niewątpliwe, opinie mniej lub więcej prawdopodobne, pozostawia możliwie najszersze pole badań teologicznych, aby umożliwić owocny dialog z chrześcijanami odłączonymi.

Możliwość rozwoju dogmatu, o której była wyżej mowa, posiada też pierwszorzędne znaczenie dla teologii ekumenicznej. Musi ona bowiem być świadoma niewystarczalności sformułowań słownych dla wyrażania Bożego misterium, które jako transcendentne, nie da się wyczerpać pojęciami ludzkimi. Dlatego też teologia ekumeniczna szuka lepszych i pełniejszych sformułowań, które nie przekreślając niczego z osiągniętej prawdy dawałyby możliwości lepszego poznania Objawienia. Nieraz może się zdarzyć, że w takim sformułowaniu katolik spotka się z protestantem, który też swoją wiarę stara się na nowo w świetle źródeł przemyśleć. Okazuje się czasami, że nie są oni tak daleko od siebie jak przypuszczali i że tylko z różnych stron naświetlali to samo zagadnienie.

Język biblijny i patrystyczny, konieczny dla teologii o nastawieniu pastoralnym, jest również nieodzowny, aby teologia posiadała orientację ekumeniczną, gdyż chrześcijanie niekatolicy są na nim wychowani i umożliwia on im wejście w nasz tok myślenia. Pomijając już względy ekumeniczne, samo przedstawienie dogmatu może na takim języku ogromnie zyskać. Język biblijny i patrystyczny jest konkretny, jest wyrazem bezpośredniej łączności człowieka z Bogiem, niesie w sobie wielki ładunek religijny.<sup>52</sup> Stąd teologia używająca tego języka lepiej uwydatnia swój aspekt zbawczy, aspekt wartości, tak jak tego domagali się już teologowie kerymatycy. Przy porównaniu wyrażań biblijnych z terminami teologicznymi łatwo można wykazać, jak pojęcia biblijne tracą przy analizie racjonalnej swoją religijną wartość. Analizując na przykład Pawłową definicję wiary „substantia rerum sperandarum“ (Hebr. 11,1) uzyskujemy pewną

---

<sup>52</sup> M.D. Chenu, *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique* [w:] *Foi et intelligence*, Paris 1964, s. 178—179.



precyzję, ale tracimy bogactwo treściowe i religijny ładunek tego wyrażenia. Podobnie Pawłowe wyrażenie „mysterium“ nie może być należycie oddane jako coś, czego się nie da poznać.<sup>53</sup> Pewne wyrażenia teologiczne mogą raczej zamykać niż otwierać drogę do poznania tajemnicy chrześcijaństwa, gdyż stwarzają przekonanie, że nie wyrażają one nic więcej niż zawiera ich ścisła treść pojęciowa. Stąd nieraz teologowie, którzy się nimi posługują, spotykają się z zarzutem nie całkiem pozbawionym podstaw, że są oswojeni z tajemnicą, uważają ją jako materiał swoich intelektualnych spekulacji, którymi pragną wyjaśnić to, co się bez reszty wyjaśnić nie da. Przeciwnie, pojęcia biblijne, chociaż nie mają tej precyzji co teologiczne i należą do świata kultury żydowsko-greckiej, a więc poniekąd do świata obcego współczesnemu człowiekowi, dają jednak odczuć, że kryje się za nimi coś więcej niż ścisłe znaczenie wyrazów, kryje się tajemnica, do zgłębienia której wszyscy chrześcijanie są powołani i w której mogą się wzajemnie spotkać.

Wyrażenie dogmatu w nowej szacie językowej, pogłębienie formuł dogmatycznych, mające zmniejszyć przedział między chrześcijanami rozłączonymi, stawia przed teologią ekumeniczną postulat ciągłego poszukiwania. Naczelną zasadą tego poszukiwania jest powrót do biblijnych, patrystycznych i liturgicznych źródeł Objawienia chrześcijańskiego. Zamiast powtarzać te same formuły, określające pozycje doktrynalne Kościoła, teologia ekumeniczna spogląda na źródła, w których zawarty jest depozyt wiary, nie po to aby uzasadniać pewne twierdzenia teologii spekulatywnej, ale w celu poznania zawartości depozytu i jego teologicznego opracowania. Spogląda z ekumenicznego punktu widzenia, to znaczy, że z ogromnego materiału zawartego w źródłach, stara się wydobyć pewne prawdy niegdyś żywe w Kościele, dziś może zapomniane, które katolików zbliżą do innych chrześcijan, patrzących na Objawienie nieraz z innego punktu widzenia. Jako przykład takich zapomnianych tradycji, które dopiero dzisiaj odżywają, można by wymienić sprawę kolegiałości episkopatu,

---

<sup>53</sup> Tamże, s. 178.

teologii Ciała Mistycznego, czy zbawienia poza granicami Kościoła widzialnego.

Obok pogłębienia formuł dogmatycznych, katolicka teologia ekumeniczna poszerza swój wgląd w źródła Objawienia przez słuchanie pytań, które stawia teologia innych wyznań chrześcijańskich. Czy bierzecie na serio transcendencję i suwerenność Bożą? Czy słowo Boże jest dla was najwyższą normą wiary? Czy uważacie usprawiedliwienie za darmowy akt suwerenności Bożej? Czy Chrystus jest dla was rzeczywiście początkiem i końcem, alfa i omega, całej historii zbawienia i całej teologii?<sup>54</sup> Pytania takie, stawiane głównie przez teologię protestancką, są wynikiem czy to niezrozumienia nauki katolickiej, czy też pewnych braków, które bracia odłączeni widzą w naszej teologii i które rzeczywiście mogą w niej istnieć. Słuchając tych pytań katolicka teologia ekumeniczna stara się wypracować nie dość jeszcze jasne aspekty nauki, uczynić ją zrozumiałą, analizować te zagadnienia, które w teologii katolickiej dotąd stały na uboczu. Dobroczynny wpływ dialogu ekumenicznego i tutaj wyraźnie się zaznacza.

Zadaniem teologii ekumenicznej jest więc ciągle zgłębianie Bożego misterium, czy to przez poszukiwanie nowych jego wyrazów w obrębie tych samych sformułowań, czy przez oświetlenie coraz to innych jego aspektów, czy wreszcie przez integrację tych wartości, które wyrosły i rozwinęły się w innych wspólnotach, a stanowią dziedzictwo Objawienia chrześcijańskiego. Zadanie to nie będzie nigdy całkowicie dokonane, ale ta dążność do pełni poznania jest częścią procesu dotyczącego całego życia Kościoła, który można by określić jako przejście od powszechności potencjalnej i ukrytej do powszechności aktualnej i zmanifestowanej. Niezależnie od swego geograficznego rozprzestrzeniania Kościół jest potencjalnie powszechny. Pierwszym elementem tej powszechności jest akceptacja całego Objawienia, czy już wyraźnie sformułowanego, czy też jeszcze w Kościele w pełni nieuświadomionego<sup>55</sup>. Drugim zaś jest akceptacja wszystkich pozytywnych

---

<sup>54</sup> H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957<sup>3</sup>, s. 99—100.

<sup>55</sup> K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1927<sup>4</sup>, s. 178.

wartości, czy to natury ludzkiej, czy też cywilizacji i kultury. Jesteśmy świadkami, jak powszechność potencjalna aktualizuje się coraz wyraźniej, jak Kościół posiadający dotąd przeważające cechy kultury zachodniej, przyswaja sobie inne cywilizacje, coraz to bardziej przejawiając swą jedność w różnorodności. Teologia ekumeniczna, jako dążenie do pełni poznania, uczestniczy w dążeniu Kościoła do pełni katolicyzmu.<sup>56</sup> Pełnia katolicyzmu zaś, to nic innego jak Pawłowe „pléroma Christou“ (Ef. 1,23), pełnia której udziela Chrystus dając Kościołowi swoją moc uświęcającą.<sup>57</sup> Jest to realizacja tajemnicy obecności Chrystusa, który zbiera w sobie ludzkość jako w Głowie (anakefaláiosis Ef. 1,10) i doprowadza do jej pogodzenia się z Bogiem, tak aby „Bóg był wszystkim we wszystkich“ (1 Kor. 15,28). W poznaniu i realizacji tej tajemnicy leży prawdziwy sens ekumenizmu i tym samym teologii ekumenicznej.<sup>58</sup>

Założenia teologii ekumenicznej, które staraliśmy się tutaj pokrótce naszkicować, uzyskały ze strony Kościoła szerokie potwierdzenie przede wszystkim w dekrecie o ekumenizmie, a także i w innych dekretach soborowych dotąd uchwalonych.<sup>59</sup> Sankcję taką uzyskały nawet bardzo awangardowe pozycje, które dotąd były stanowiskiem nielicznej grupy teologów-ekumenistów. Wskazemy tylko na niektóre momenty, tyjące się opracowania teologii ekumenicznej.

Dekret o ekumenizmie podkreśla przede wszystkim potrzebę dialogu między teologami odpowiednio przygotowanymi, którzy

---

<sup>56</sup> Por. praca zbiorowa, *L'Église en plénitude*, Paris 1961. W. Bartz, *Katholische Fülle in der Verkündigung* [w:] *Unio Christianorum, Festschrift für Erzbischof Dr. Lorenz Jäger*, Paderborn 1962, s. 414—424; W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch—lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*, 2 t., Essen 1964.

<sup>57</sup> J. Huby, *Les Épitres de la captivité*, Paris 1947<sup>14</sup>, s. 176—177.

<sup>58</sup> Szerzej o tej sprawie M.J. Le Guillou, *L'Église et le Mystère*, [w:] *L'Église en plénitude*, dz. cyt. s. 11—53.

<sup>59</sup> Cytujemy w tekście artykułu według podanej przez sobór numeracji niezależniającej od wydania. Używamy następujących skrótów: *Constitutio Dogmatica de Ecclesia — Eccl.*; *Decretum de Oecumenismo — Oecum.*; *Constitutio Apostolica de Sacra Liturgia — Lit.*

w duchu wzajemnej życzliwości i miłości do prawdy będą rozmawiali jak równi z równymi, starając się uzyskać lepsze poznanie życia i nauki każdej wspólnoty chrześcijańskiej oraz większy dla niej szacunek (Oecum. 4;9). Wskazuje też na to, co może być podstawą i bodźcem do takiego dialogu zwłaszcza z kościelnymi wspólnotami Zachodu (Oecum. 19—23).

Oficjalnie została uznana wolność różnorodnego opracowania depozytu Objawienia, a więc możliwość uprawiania różnych teologii, przy czym różnorodność ta jest cennym narzędziem lepszego poznania chrześcijańskiego misterium, gdyż umożliwiała naświetlenie coraz to innych jego aspektów (Oecum. 4;17). Teologowie katoliccy są zachęcani, aby wspólnie z niekatolikami badali treść objawionych tajemnic i pamiętali, że wśród prawd nauki katolickiej istnieje pewna hierarchia wartości, gdyż mają one różny związek z podstawami wiary chrześcijańskiej (Oecum. 11). Teologia ekumeniczna winna wreszcie znaleźć należne miejsce w nauczaniu seminaryjnym, gdyż bardzo ważną jest rzeczą, aby przyszli kapłani byli wykształceni w tak opracowanej teologii, nie zaś w teologii polemicznie skierowanej przeciw komuś (Oecum. 10). To ostatnie stwierdzenie zakłada gruntowną przebudowę całej metody wykładu teologicznego, na co będziemy starali się wskazać w dalszej części naszego rozważania.

Dekrety soborowe nie tylko udzielają metodologicznych wskazań dla teologii ekumenicznej, one same zawierają taką teologię. Dotyczy to zarówno treści jak i form nauczania. Bardzo wiele zagadnień poruszanych w Konstytucji o Kościele, czy w Dekrecie o ekumenizmie, posiada bezpośrednie lub pośrednie znaczenie dla sprawy jedności chrześcijaństwa. Wspomnijmy tylko na przykład takie zagadnienia, jak związek wspólnot chrześcijańskich z ludem Bożym przez chrzest i inne elementy (Eccl. 15; Oecum. 3;22), znaczenie Kościołów i wspólnot kościelnych niekatolickich w tajemnicy zbawienia (Oecum. 3) oraz wiele innych. Analiza tych zagadnień nie mieści się w ramach obecnego opracowania. Na szczególną uwagę zasługuje jednak sprawa jedności Kościoła założonego przez Chrystusa, który trwa niezmiennie w Kościele katolickim rządzonego przez Piotra i biskupów (Eccl. 8; Oecum. 4), a jednak posiada charakter dynamiczny. Chrystus pragnie, aby

jedność ta wzrastała i On doskonalili swój lud w wyznawaniu jednej wiary, we wspólnym oddawaniu Bogu czci i w braterskiej zgodzie Bożej rodziny (Oecum. 2). Dekrety soborowe wiążą ściśle jedność Kościoła z jego powszechnością. Kościół jest powszechny (Eccl. 8), powszechność ta jest darem Bożym, dzięki któremu Kościół dąży do rekapitulacji całej ludzkości w Chrystusie (Eccl. 13). Na skutek różnic zdań powstałych w ciągu wieków, szereg grup chrześcijańskich zostało odłączonych od pełnej wspólnoty Kościoła katolickiego. Ten stan rzeczy przeszkadza Kościołowi, aby mógł zrealizować w nich właściwą sobie pełnię powszechności. Trudniej jest mu też wyrazić tę pełnię powszechności w rzeczywistości życia (Oecum. 4). Przewyciężenie podziałów, pojednanie wspólnot chrześcijańskich, będzie więc w myśl soboru związane z dalszym ujawnieniem powszechności, którą z natury swojej Kościół posiada. Proces ten nazwalibyśmy wyżej przejściem od powszechności potencjalnej do powszechności aktualnej Kościoła.

#### IV. CHRYSSTOCENTRYZM I BIBLIJNOŚĆ JAKO WEWNĘTRZNE ELEMENTY TEOLOGII INSPIROWANEJ PRZEZ SOBÓR.

Pojęcia „pastoralności“ i „ekumeniczności“ jako cechy charakterystyczne teologii podkreślają, można by powiedzieć, jej właściwości zewnętrzne. Pastoralność jest to ta właściwość teologii, która ją czyni fundamentem dialogu apostołskiego zarówno w obrębie Kościoła, jak też dialogu ze światem. Ekumeniczność zaś, która stanowi pewien aspekt pastoralności, nie zaś coś całkowicie od niej odrębnego, ma szczególnie na uwadze dialog z chrześcijanami odłączonymi. W jednym i drugim wypadku chodzi o skierowanie teologii na zewnątrz, o pewne jej, jak powiedzielibyśmy z odpowiednimi zastrzeżeniami, nastawienie apostołskie.

Z kolei należałoby się zastanowić, jakie wewnętrzne konstytutywne cechy powinna posiadać teologia, aby odpowiedzieć wymaganiom stawianym przez sobór. Wydaje się, że są dwie takie właściwości, koncentrujące w sobie wszystkie inne i przez to kluczowe: chrystocentryzm i biblijność.

Nie ulega wątpliwości, że orientacja chrystocentryczna leży u źródeł prac i teologii Soboru Watykańskiego II. Obserwatorzy podkreślają, że słowa Pawła VI o Chrystusie jako początku, przewodniku i celu wszystkich poczynań soboru, okazały się pod tym względem decydujące.<sup>60</sup> Ich wyraźny wpływ widać zwłaszcza w trzech najważniejszych pośród dotąd uchwalonych dokumentów: Konstytucji o liturgii, Konstytucji o Kościele i Dekrecie o ekumenizmie.

Konstytucja o liturgii wiele poświęca miejsca teologicznemu aspektowi służby Bożej, uważając ją za kontynuację dzieła Odkupienia, wyraz arcykapłańskiego pośrednictwa Chrystusa i za integralny kult publiczny oddawany przez Ciało Mistyczne (Lit. 5—10). W jej dyspozycjach praktycznych zaznacza się też wyraźna koncentracja chrystologiczna. Tajemnica paschalna uznana została za punkt szczytowy roku liturgicznego i ośrodek wszystkich innych tajemnic historii zbawienia (Lit. 102). Cykl „Proprium de tempore“ uzyskał przy tym wyraźne pierwszeństwo nad „Proprium de sanctis“ (Lit. 108). Cześć Matki Bożej i Świętych została w odpowiedni sposób powiązana z głównym cyklem, odtworządzającym historię zbawienia (Lit. 103;104).

Rola Chrystusa w Kościele, tak jak ujmuje ją soborowa Konstytucja Dogmatyczna „De Ecclesia“, stanowi temat zbyt bogaty, by mógł się pomieścić w ramach obecnego opracowania. Ograniczymy się z konieczności do kilku wzmianek dotyczących momentów pod tym względem najważniejszych. Cały rozdział pierwszy o tajemnicy Kościoła obrazuje związki między Chrystusem a Kościołem. Związek ten widoczny jest już w odwiecznym planie Ojca, który postanowił wszystkich wierzących zebrać w Kościele (Eccl. 2). Chrystus wysłany przez Ojca przepowiada Królestwo Boże i zakłada Kościół (Eccl. 3; 5), Ciało Mistyczne, którego staje się Głową (Eccl. 7). Lud Boży powołany przez Chrystusa z żydów i pogan uczestniczy w kapłańskim i prorockim urzędzie Chrystusa (Eccl. 10,12). Szczególne miejsce w ludzie Bożym zajmuje hierarchia ustanowiona przez Chrystusa, który

---

<sup>60</sup> „Documentation Catholique” 60 (1963) k. 1349—1350.

jest w niej obecny (Eccl. 18; 19; 21). Z Chrystusem ściśle związani są świeccy. Jest On ich bratem. Ich świadectwo winno kontynuować świadectwo Chrystusa (Eccl. 32; 34). Dla wszystkich Chrystus jest najwyższym wzorem świętości (Eccl. 40) i ośrodkiem łączącym pielgrzymujących Jego uczniów na ziemi z oczyszczającymi się po śmierci i z ostatecznie uwielbionymi w niebie (Eccl. 49). Rozdział ostatni wreszcie, mówiący o Matce Bożej, bardzo mocno podkreśla Jej złączenie z Chrystusem w dziele Odkupienia (Eccl. 57).

Dekret o ekumenizmie jest może mniej chrystocentrycznie inspirowany niż Konstytucja o Kościele, co jest zrozumiałe ze względu na bardziej pastoralny i praktyczny charakter tego dekretu. Ale i on ma jako punkt wyjścia obszernie rozważania na temat roli Chrystusa w ustanowieniu jedyne Kościoła i w utrzymaniu oraz wzroście tej jedności (Oecum. 2).

Chrystocentryczna orientacja soboru jest wynikiem prądu w dzisiejszej teologii i życiu chrześcijańskim, odkrywającego wydawałoby się rzeczy same przez się oczywiste, a jednak do pewnego stopnia zapomniane, a przynajmniej nieuświadomione.

Każda chrześcijańska teologia zawsze była i musi być chrystocentryczna, gdyż opiera się na fakcie, że Chrystus jest żyjącym ośrodkiem wszystkich Bożych dzieł i tym samym niesie i streszcza w sobie całe Objawienie, będące przedmiotem teologicznych analiz. Koncentracja na dogmacie chrystologicznym bywała jednak różna.<sup>61</sup> Ojcowie Kościoła, jak św. Ignacy Antiocheński, apologeta II wieku, widzą wyraźnie znaczenie Chrystusa dla Bożego wybrania ludzi, analizują Jego preegzystencję, zdają sobie sprawę, że nie tylko Odkupienie ale i stworzenie w jakiś sposób od Chrystusa zależą. Teologia ta dochodzi do szczytu swojego rozwoju u Orygenesusa w jego teorii Logosu. Po nim teologia patrystyczna wiele zajmuje się dziełem i funkcją Słowa, tak w stosunku do Odkupienia jak i stworzenia. Dopiero pod wpływem polemiki antyariańskiej i antygnostyckiej następuje pewne przesu-

---

<sup>61</sup> H. Küng, *Christozentrik* [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 2, k. 1169—1174, zwł. k. 1171.

nięcie akcentów z dzieła na istotę osoby Chrystusa. Równocześnie daje się zauważyć coraz to większe oddzielenie dzieła stworzenia od dzieła Odkupienia w Chrystusie. Niektórzy upatrują w tym przyczynę, dla której teologia nie potrafiła się oprzeć współczesnemu zeświecczeniu wartości doczesnych. Czasy dzisiejsze przynoszą pewną reakcję na tę tendencję i to zarówno w katolicyzmie, jak i protestantyzmie, głównie w chrystocentrycznej teologii Karola Bartha.

Niezależnie od większej czy mniejszej koncentracji chrystologicznej, chrystocentryzm był bardziej w przeszłości przeżywany niż uświadomiony. Wyraźne postawienie tego postulatu jako teologicznej zasady, zawdzięczamy dopiero Merschowi, prekursorowi teologii kerygmatycznej.<sup>62</sup> Ten wybitny teolog stwierdza, że każda nauka szuka jedności, syntezy, zasady, która by oświećlała, tłumaczyła, wiązała ze sobą poszczególne twierdzenia. Jedność, której ona poszukuje, musi być jednością wewnętrzną, wynikającą z danych Objawienia. Jedność tę upatruje autor w Chrystusie, jak się wyraża, totalnym, który jest „totus et integer Christus“. Mówią o Nim dokumenty wiary, ma w sobie pełnię bóstwa i pełnię człowieczeństwa, jest wszystkim we wszystkich, wszyscy ludzie tworzą w Nim jedno, jest jednym z Trójcy Świętej — „unus de Trinitate“.<sup>63</sup> Centralną zatem prawdą, która oświećla wszystkie prawdy teologiczne i łączy je ze sobą jest prawda o istnieniu całego Chrystusa, Boga i człowieka, Głowy i Ciała.<sup>64</sup> O ile Bóg „Deus sub ratione Dei“<sup>65</sup> jest przedmiotem formalnym i ostatecznym teologii jako nauki, o tyle Chrystus totalny, Chrystus jako Bóg udzielający się człowiekowi, jest jej przedmiotem materialnym, integralnym, bezpośrednim.<sup>66</sup> Stanowisko Merscha spotkało się z krytyką wychodzącą z założenia, że nie może być

<sup>62</sup> E. Mersch, *Le Christ Mystique, centre de la théologie comme science*, „Nouvelle Revue Théologique” 61 (1934) 449—475; *L’Objet de la théologie et le „Christus Totus“*, „Recherches des Sciences Religieuses” 26 (1936) 129—157; *Théologie du Corps Mystique*<sup>4</sup>, Bruges 1954, t. 1, s. 56—90.

<sup>63</sup> Mersch, *Théologie...* dz. cyt. s. 60.

<sup>64</sup> Tamże s. 63.

<sup>65</sup> Patrz odnośnik 21.

<sup>66</sup> Mersch, *Theologie...* dz. cyt. s. 58—59.



dwóch przedmiotów teologii, a tym samym równocześnie teocentryzmu i chrystocentryzmu.<sup>67</sup> Nie wchodząc w meritum dyskusji wystarczy zaznaczyć, że pojęciowe rozgraniczenie, na czym polega teocentryzm i chrystocentryzm teologii może być trudne. Pewnym jest, że nie można wygrywać teologii chrystocentrycznej przeciw teocentrycznej i na odwrót, ani tym bardziej tych dwóch teologii sobie przeciwstawiać. Są to właściwości, które nie wykluczają się wzajemnie, lecz wzmacniają. Im bardziej teologia jest chrystocentryczna, tym bardziej teocentryczna i tym bardziej trynitarna.<sup>68</sup> Chrystocentryzmu nie można rozumieć jako programu wyłącznego, który by zapoznawał rolę Ojca jako punktu wyjściowego i docelowego historii zbawienia, jak też Ducha Świętego jako siły jednoczącej Ciało Mistyczne Chrystusa. Wydaje się, że chrystocentryzm jest nie tyle zasadą metodologiczną, ile prostą rzeczywistością charakteryzującą teologię chrześcijańską, a ważniejsze niż pojęciowe określenie jest odkrycie związków poszczególnych dziedzin nauki objawionej z Chrystusem i świadome kształtowanie teologii w kierunku uwydatnienia tych związków.

Teologowie współcześni mówią o obiektywnym i subiektywnym chrystocentryzmie.<sup>69</sup> Chrystocentryzm obiektywny polega na tym, że Chrystus jest rzeczywiście ośrodkiem wszystkich dzieł Bożych i całego Bożego dzieła. Chrystocentryzm subiektywny natomiast konsekwentnie urzeczywistnia w teologii zasadę chrystocentryzmu obiektywnego i tak świadomie kształtuje teologię, aby ujawniła tę zasadę.

Podstawę obiektywnego chrystocentryzmu znajdujemy przede wszystkim w nauce św. Pawła o Chrystusie, jako punkcie ogniskującym w sobie całą rzeczywistość naturalną i nadprzyrodzoną. Świat stworzony przez Boga wychodzi od jedności i dąży do jedności.<sup>70</sup> Chrystus jest jej narzędziem. Wszystko zostało stworzone

---

<sup>67</sup> Y. Congar, *Theologie*, [w:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 15/1, k. 458—459.

<sup>68</sup> Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 128.

<sup>69</sup> Na przykład A. Grillmeier, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie* [w:] *Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957*, s. 266; H. Küng, *Christozentrik*, art. cyt., k. 1169.

<sup>70</sup> L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1954<sup>2</sup>, s. 316.

„w nim“, „przez niego“ i „dla niego“ (I Kol. 1, 16). „W nim“, to znaczy, że On jest centrum wszelkiej harmonii stworzenia, wszystkie stworzenia mają w Nim ontologicznie swój byt. Jeżeliby ktoś mógł rzucić okiem w jednej chwili na cały świat, widziałby wszystkie stworzenia uzależnione ontologicznie od Chrystusa i zrozumiałe jedynie w Nim.<sup>71</sup> „Przez niego“ oznacza, że Chrystus jest przyczyną, sprawcą wszystkiego, „dla niego“, że jest celem i ostatecznym sensem wszechświata. Między Nim a światem zachodzi stała relacja zależności, odgrywa On rolę niejako siły grawitacyjnej, dzięki której ciała niebieskie mają określone miejsce i ruch. Tę samą ideę wyraża św. Paweł mówiąc, że Chrystus jest „pierworodnym wszelkiego stworzenia“ (Kol. 1,15), że posiada we wszystkim „pierwszeństwo“ (Kol. 1,18). Nie chodzi tylko o pierwszeństwo w s e r i i stworzeń, ale o położenie całkowicie wyjątkowe poza tą serią, jako Ten, który stwarza, ożywia, uświęca, od którego wszystko zależy.<sup>72</sup> Mówiąc o roli Chrystusa nie odróżnia św. Paweł ściśle porządku naturalnego od nadprzyrodzonego, mówi o stworzeniu konkretnym, historycznym, skierowanym do jednego celu nadprzyrodzonego.<sup>73</sup> Możliwe jest stworzenie bez Chrystusa. Stworzenie jest również czymś innym niż zbawienie dokonane przez Chrystusa. Jednakże zbawienie i Odkupienie streszczające się w pojęciu tajemnicy Chrystusowej stoją w ścisłym związku ze stworzeniem i w nim się zakorzeniają. List do Efezjan na przykład mówi o „tajemnicy zakrytej od wieków w Bogu, który wszystko stworzył“ (3,9). Już w stworzeniu więc działa zbawczy plan Boży. Podobnie jeżeli zbadamy teksty mówiące o roli Chrystusa w stworzeniu, odkrywamy w nich, czy w najbliższym kontekście, związek z Odkupieniem i zbawieniem (por. np. Kol. 1,15.23; Ef. 2,10; 3,9; J. 1,3 nn). Związek ten jest zbyt wyraźny, aby można go pominąć. W tym świetle jasno okazuje się prymat Chrystusa i Jego rola jako zasady jednoczącej i tłumaczącej całą rzeczywistość naturalną i nadprzyrodzoną.<sup>74</sup>

Przytoczoną wyżej naukę św. Pawła można by nazwać nauką

<sup>71</sup> Huby, dz. cyt., s. 40.

<sup>72</sup> Cerfaux, dz. cyt., s. 322.

<sup>73</sup> Tamże, s. 323.

<sup>74</sup> Küng, Rechtfertigung, dz. cyt., s. 139—141.

o ontologicznym prymacie Chrystusa. Św. Jan natomiast zwraca bardziej uwagę na Chrystusa jako Tego, który przynosi Objawienie i jest nauczycielem Bożym wobec ludzkości. Zajmuje się więc raczej prymatem Chrystusa w porządku poznawczym, który dla teologii jako nauki o Objawieniu jest szczególnie ważny.

Nie możemy bliżej zajmować się skomplikowanym pojęciem Janowego „Logosu”.<sup>75</sup> Zaznaczymy tylko, że św. Jan przez „Słowo” oznacza wprawdzie drugą Osobę Bożą, a więc wyraźnie je personifikuje, to jednak podobnie jak pojęcie słowo-mowa w Piśmie Świętym ma ono podwójny aspekt: dynamiczny i intelektualny. Słowo Boże działa; w prologu do Ewangelii św. Jana podkreślona jest szczególnie jego działalność twórcza, stojąca u początku istnienia świata (J. 1,3). Logos jednak będąc słowem, a więc środkiem przekazywania myśli, jest też objawieniem Bożym wobec ludzkości. Tutaj z wieloma współczesnymi egzegetami trzeba stwierdzić, że ewangelista mówiąc o Logosie, nie chciał podać filozoficznego wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa. Nie chodzi mu o wyjaśnienie transcendentnej natury Syna Bożego, czy Jego pochodzenia od Ojca. Uwaga św. Jana jest zwrócona na misję Chrystusa wobec świata, Jego misję objawiającą. Chrystus jest nazwany Słowem, gdyż przynosi ludzkości Objawienie Boże.<sup>76</sup> Przynosi je nie tylko jako wysłaniec Boży, ale jako sam Bóg objawiający. Jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol. 1,15; 2 Kor. 4,4), „odbłaskiem chwały jego i odbiciem istoty jego” (Hebr. 1,3). Jest jako Bóg na równi z Ojcem i Duchem Świętym, przyczyną i autorem Objawienia.<sup>77</sup>

Chrystus jednak nie tylko przynosi Objawienie Boże, ale sam jest Objawieniem, zawiera je w sobie. Chrystus jest nie tylko Bogiem objawiającym, ale i Bogiem objawionym. Naucza o Bogu, a tym Bogiem jest On sam, którego trzeba uznać, do tego stopnia, że gdy się wyznaje Syna, wyznaje się i Ojca. „Chrystus

<sup>75</sup> Pewne linie orientujące wraz z bibliografią odnaleźć można w artykule S. Moysa, Z problematyki teologii słowa Bożego, [w:]. Współczesna myśl teologiczna, Poznań 1964, s. 491—516, zwł. s. 496—498.

<sup>76</sup> J. Dupont, *Essais sur la christologie de Saint Jean*, Bruges 1951, s. 7,58; M. Boismard, *Le Prologue de Saint Jean*, Paris 1953, s.122—123.

<sup>77</sup> R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Paris 1963, s. 394.

jest równocześnie Bogiem, który mówi i Bogiem, o którym się mówi, świadkiem i przedmiotem świadectwa, autorem i przedmiotem Objawienia, tym, który objawia tajemnice i samą uosobioną tajemnicą. Jako Słowo Wcielone jest wyrazem Objawienia, jako słowo Boże jest sam w swojej osobie prawdą, którą głosi i której naucza.<sup>78</sup>

Nazwa Słowa, którą św. Jan nadaje Chrystusowi obrazuje tę prawdę, że Chrystus jest autorem i przedmiotem Objawienia. Słowo Boże jest identyczne z Ojcem, a równocześnie jest słowem wypowiedzianym do ludzkości. Jest to zwyczajny sposób wyrażania się św. Jana. Chrystus przynosi światło i jest Światłem, przynosi życie i jest Życiem, przepowiada prawdę i jest Prawdą. Albo lepiej jeszcze przynosi światło, życie, prawdę przez to i dlatego, że sam jest Światłem, Życiem, Prawdą. Podobnie też wypowiada słowa, ponieważ sam jest Słowem.<sup>79</sup>

Prawdą o centralnym stanowisku Chrystusa w Objawieniu żyło pierwotne chrześcijaństwo. Chrystus był głównym, a właściwie jedynym przedmiotem przepowiadania (por. 1 Kor. 2, 2; 1 J. 1,1 nn). Żywa była wówczas świadomość, że dopiero przez Niego otrzymuje się pewność o innych prawdach objawionych, jak prawda o Ojcu, który rodzi równego co do istoty Syna i Ducha Świętego, który łączy swoją miłością dwie Boże osoby. W historii zbawienia pierwszą była wiara w Chrystusa, a dopiero dzięki niej stała się możliwa wiara w Trójcę Świętą i późniejsze opracowanie tej tajemnicy przez teologię.<sup>80</sup>

Jeżeli Chrystus jest centrum Objawienia, jego podmiotem i przedmiotem, to i teologia musi być chrystocentryczna. Jest bowiem nauką refleksją, powiązaniem i usystematyzowaniem twierdzeń Objawienia. Wychodząc od Chrystusa musi do Niego powracać, musi w ostateczności opierać się na Chrystusie, musi być przez Niego poręczoną i wszystkie swoje badania do Niego kierować.

Trudno powiedzieć, aby obiektywny chrystocentryzm faktycznie

<sup>78</sup> Tamże, s. 394—395.

<sup>79</sup> O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1938<sup>2</sup>, s. 266.

<sup>80</sup> K. Adam, *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf 1954, s. 11.

przejawiał się w poszczególnych działach teologii katolickiej. Uwidocznienie prawdy, że Chrystus jest centrum Objawienia i teologii, czyli chrystocentryzm subiektywny, jeszcze wciąż stanowi bardziej postulat domagający się realizacji, niż konsekwentnie przeprowadzone osiągnięcie. Mimo chrystologicznego odrodzenia teologii katolickiej, o którym świadczą poważne współczesne publikacje, brak systematycznych opracowań całości teologii, właśnie pod kątem widzenia chrystologicznym. Żaden traktat teologiczny, żaden nawet problem teologiczny nie może uciec przed chrystologiczną konfrontacją. Dogmat chrystologiczny powinien być pokazywany jako ośrodek i punkt łączący wszystkie inne dogmaty i prawdy teologiczne, jako czynnik nadający całej teologii jedność i zwartość wewnętrzną.

Przeprowadzenie tej idei w poszczególnych traktatach teologicznych nie jest rzeczą łatwą. Chrystocentryczna nauka o Bogu powinna mówić nie o Bogu uczonych i filozofów, ale o Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba, o Bogu objawiającym się w Jezusie Chrystusie, o Ojcu Jezusa Chrystusa, powinna rozważać istotę i przymioty Bożę w świetle dogmatu Wcielenia. Nauka o stworzeniu nie jest czysto naturalną, ale chrześcijańską tajemnicą. Powinna należycie uwydatnić rolę Chrystusa w stworzeniu, zachowaniu i rządzeniu światem. Nauka o wywyższeniu człowieka do porządku nadprzyrodzonego powinna być bardziej związana z Chrystusem jako autorem tego porządku, a grzech pierworodny być pokazany nie tylko jako obraza Boża, ale jako utracenie wspólnoty z Chrystusem. Traktat o łasce jest zwykle zatytułowany „De Gratia Christi“, ale nie wiele w nim jest o Chrystusie. Łaska powinna być ukazana nie tylko jako metafizyczne uczestnictwo w naturze Bożej, ale jako wspólnota z Chrystusem. Usprawiedliwienie natomiast winno być pokazane nie tylko od strony antropologicznej, jako rzeczywista zmiana zachodząca w człowieku, ale i od strony chrystologicznej, jako usprawiedliwienie w Chrystusie i dzięki zasługom Chrystusa. Teologia sakramentów domaga się dokładniejszego opracowania aspektu reaktualizacji tajemnic Chrystusowych i kontaktu człowieka z Chrystusem uwielbionym za pośrednictwem widzialnych symboli.

Teologia katolicka, która by konsekwentnie przeprowadziła

postulat chrystocentryzmu miałyby nie dające się przecenić znaczenie ekumeniczne. Wskazuje na to między innymi historia ruchu ekumenicznego. Wspomnijmy dla przykładu, że konferencja ruchu „Wiara i Ustrój“, która odbyła się w Lund w roku 1952, uznała, że po impasie tego ruchu w dziedzinie eklezjologii trzeba przerzucić dyskusję na teren chrystologii i zbadać związki zachodzące między Chrystusem a Kościołem. Spodziewano się naświetlić w ten sposób lepiej istotę Kościoła.<sup>81</sup> Ewenementem tego zebrania było przemówienie Schlinka, w którym stwierdził, że mimo widzialnego rozbicia istnieje niewidzialna jedność między Chrystusem a Kościołem, ale przestrzegał równocześnie, że nie można się tym zadowolić i że łaska jedności niewidzialnej musi się widzialnie przejawiać, gdyż Kościół, Ciało Chrystusa, jest społecznością widzialną w słowie, sakramencie i urzędzie.<sup>82</sup> Z innej okazji ten sam autor stawia 12 tez, w których ilustruje stosunek Chrystusa do Kościoła i pragnie od tej strony problem Kościoła naświetlić. Oto niektóre z nich: Kościół jest przez Chrystusa wybranym ze świata ludem Bożym, Kościół jest proroczym, kapłańskim i królewskim ludem wysłanym przez Chrystusa do świata, Kościół jest zgromadzeniem służby Bożej, w którym Chrystus aktualnie działa.<sup>83</sup>

Innym dowodem, jak żywym jest ten temat w teologii ruchu ekumenicznego, jest konferencja Światowej Rady Kościołów Evanston w 1954 r. której obrady koncentrowały się około zagadnienia: „Nasza jedność w Chrystusie i nasz rozdział jako Kościołów“. Czytamy w aktach konferencji, że zaczątkowa jedność dana jest w Chrystusie. Wszystkim Kościołom Chrystus dał Pismo Święte, Chrzest i Eucharystię. Kościoły jednak oddzielone są od siebie na skutek grzechu. Pełna jedność będzie wówczas odzyskana, gdy Kościoły zwrócą się do Chrystusa jako do najwyższego Pana, nie zaś do własnych struktur konfesyjnych.<sup>84</sup>

Tych parę przykładów ilustruje, jak chrześcijaństwo niekatolickie

<sup>81</sup> Thils, *Histoire doctrinale...*, dz. cyt. s. 68.

<sup>82</sup> E. Schlink, *Das wandernde Gottesvolk*, [w:] *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, s. 202—210.

<sup>83</sup> E. Schlink, *Christus und die Kirche*, tamże s. 88—103.

<sup>84</sup> Thils, *Histoire doctrinale...* dz. cyt. s. 123.

mozolnie starają cię rozwiązać problem istoty Kościoła przez zwrócenie się do Chrystusa. Czy teologia a w szczególności ek-lezjologia katolicka naprawdę chrystocentryczna nie dopomo-głaby im do odnalezienia „Unam Sanctam“?

Obok ekumenicznego oczywiście jest również pastoralne zna-czenie teologii chrystocentrycznej. Widzieliśmy, jak teologowie kerygmacyci powodowani względami pastoralnymi chcieli zbu-dować teologię chrystocentryczną i pamiętamy wniosek z dysku-sji podkreślający, że chrystocentryzm powinien cechować każdą prawdziwą teologię. Nie rezygnując więc z wszechstronnego po-głębienia depozytu Objawienia teologia chrystocentryczna zwraca szczególną uwagę na zbawcze dzieło Chrystusa i przedstawia Objawienie nie tylko jako powiększenie wiedzy człowieka, ale jako zbawcze posłannictwo Boże w Chrystusie, które teologia winna człowiekowi zbliżyć.

Odniesienie wszystkich problemów teologicznych do Chrystusa sprawia też, że w centrum teologii staje żywa osoba Syna Bożego. Cała konstrukcja teologiczna traci wówczas swoją sztywność i suchość oraz przestaje być czymś odstraszającym dla współ-czesnego człowieka, który jest mało wrażliwy na logikę rozumowania, ale myśli konkretnie i empirycznie, chce spotkania nie z martwymi formułami ale z żywą osobą, chce w niej widzieć wartość i przez tę wartość być pociągnięty.

Wreszcie osoba Chrystusa jako czynnik wiążący poszczególne traktaty teologiczne nadaje całej konstrukcji jednolitość, czyniąc z niej budowę organiczną i zaspakaja dążność umysłu ludzkiego do syntezy, która dzisiaj wobec wielkiego rozbudowania wiedzy teologicznej jest szczególnie nieodzowna.

## B. Charakter biblijny

Jak zaznaczyliśmy wyżej, często w czasie dyskusji soborowych powracała sprawa biblijnego aspektu teologii. Jednym z głównych zarzutów przeciw schematowi o źródłach Objawienia było to, że jest za mało biblijny. Taki sam zarzut wysuwano przeciw innym schematom, zwłaszcza tym, które były dyskutowane w swojej pierwszej redakcji, sporządzonej przez komisję przygotowawcze

soboru. Głosy obserwatorów niekatolickich, śledzących z napięciem i niepokojem rozwój obrad soborowych, świadczą o tym, jak wielkie ekumeniczne znaczenie posiadają sformułowania dogmatyczne w aspekcie biblijnym. Wybitni obserwatorzy niekatolickcy dawali nieraz wyraz nadziei, że dekrety soborowe będą we wszystkim inspirowane przez Pismo Święte, co jest jedyną drogą, aby ułatwić dialog ekumeniczny z Kościołem katolickim.<sup>85</sup> Bardzo zarazem życzliwą i wnikliwą krytykę schematów soborowych z punktu widzenia biblijnego przeprowadził prof. Cullmann. Chwaląc bez zastrzeżeń biblijny aspekt Konstytucji o liturgii, główne swoje krytyki kierował pod adresem innych schematów. Teksty Pisma Świętego są w nich — jego zdaniem — używane jako „dicta probantia“, czyli ilustracja pewnych wyrażeń zawartych w schemacie, mających z odpowiednimi tekstami Pisma Świętego związek czysto zewnętrzny. Wyrażenia schematu natomiast, powinny z Pisma Świętego wyrastać i wyrażać idee w nich zawarte. Uczony profesor zaznacza, że podobne uwagi poczynili w swoich przemówieniach ojcowie soborowi, co jest dla niego źródłem szczególnej radości.<sup>86</sup>

Można zrozumieć troskę obserwatorów, zwłaszcza protestanckich, o rolę Pisma Świętego w nauce soboru. Dla protestantów bowiem Pismo Święte stanowi jedyną normę wiary. Żadna tradycja nie ma dla nich charakteru absolutnie normatywnego. Jest to jedno z zasadniczych przekonań protestantyzmu, dlatego też wszelki dialog teologiczny z nim musi opierać się na Piśmie Świętym, albo przynajmniej z tej płaszczyzny wychodzić.

<sup>85</sup> E. Schlink, przemówienie do kard. Bea, „Documentation Catholique” 49 (1962) k. 1426; O. Cullmann, Konferencja prasowa, „Documentation Catholique” 49 [1962] k. 1626.

<sup>86</sup> O. Cullmann, *La Bible au Concile*, „Informations Catholiques Internationales” N. 220, 15.VII.1964, s. 26—28. Artykuł Cullmanna napisany został przed trzecią sesją soboru, a więc przed uchwaleniem Konstytucji o Kościele i Dekretu o ekumenizmie. W chwili obecnej nieznane są jeszcze oceny niekatolickie tych dokumentów. Wydaje się jednak, że ich charakter biblijny nie może ulegać wątpliwości, gdyż są w znacznej mierze albo wprost utkane z cytatów biblijnych albo stale się na nie powołują. Oczywiście, że wyczerpująca ocena charakteru biblijnego uchwał soborowych wymagałaby osobnego studium.



Tendencja do większego uwzględnienia elementu biblijnego, jako niezbędnego warunku dialogu, ujawniła się w teologii katolickiej na długo przed zwołaniem soboru. Jest ona nierozłącznie związana z rozwojem katolickich studiów biblijnych, które doszły do wielkiego rozkwitu po encyklice Piusa XII „*Divino afflante Spiritu*“. Studia te zwróciły uwagę na zagadnienie posiadające istotne znaczenie dla naszego tematu.

Uświadomiono sobie przede wszystkim rolę Pisma Świętego jako pierwszego, najważniejszego i niezastąpionego źródła teologii. Już Leon XIII nazwał je duszą całej teologii.<sup>87</sup> W nim przede wszystkim odnajdujemy myśl Bożą. Żadne przekazy tradycji łącznie z orzeczeniami urzędu nauczycielskiego, tej bezpośredniości nie mają i pozostają w swoim wyrazie słowem ludzkim podporządkowanym autorytetowi słowa Bożego.

Nie tylko jednak godnością przewyższa Pismo Święte inne źródła Objawienia. Spełnia ono w stosunku do całego Objawienia rolę centralną i kierowniczą. Nie możemy wchodzić w zakłócone kwestie stosunku Pisma Świętego do Tradycji. Wydaje się jednak, że zdanie przypisujące Tradycji całkowitą niezależność od Pisma Świętego znajduje mały posłuch. O wiele prawdopodobniejsze wydaje się zdanie przyjmujące wzajemną korelację Pisma Świętego i Tradycji, w tym sensie, że jedno i drugie zawierają całe Objawienie, a Tradycja góruje nad Pismem Świętym wyraźniejszą krystalizacją praw, stanowi kompetentne jego wyjaśnienie i komentarz. Pismo Święte i Tradycja wzajemnie się uzupełniają, gdyż są tylko refleksem tej samej Tradycji ontycznej, czyli rzeczywistości nadprzyrodzonej przekazywanej w Kościele.<sup>88</sup>

Encyklika „*Divino afflante Spiritu*“ stała się również bodźcem do powstania katolickiej teologii biblijnej jako samodzielnej dyscypliny teologicznej, która dawniej istniała tylko w ramach teologii protestanckiej.<sup>89</sup> W związku z tym toczy się wśród teologów katolickich dyskusja na temat pojęcia, przedmiotu, za-

<sup>87</sup> Encyklika „*Providentissimus*“, *Enchiridion Biblicum* N. 114.

<sup>88</sup> H. Bogacki, *Tradycja jako źródło teologii dogmatycznej*, „*Collectanea Theologica*” 34 [1963] s. 39—46.

<sup>89</sup> L. Stefaniak, *Współczesna problematyka teologii biblijnej*, [w:] *Współczesna myśl teologiczna*, dz. cyt. s. 129—155.

kresu, metodyki teologii biblijnej.<sup>90</sup> Wszyscy zgadzają się z tym, że teologia biblijna nie może być wiedzą czysto filologiczno-histeryczną, jakimś poddziałem historii religii. Nie wystarczy choćby najdokładniejsze studium tekstu, które bierze pod uwagę tylko jego semantykę i tło historyczno-kulturalne. Jeżeli teologia biblijna ma być naprawdę teologią, to studium takie poprzez słowa musi starać się dostrzegać rzeczywistość transcendentną, którą Bóg chciał objawić. Tylko egzegeta teolog, podchodzący do tekstu z nadprzyrodzoną wiarą, może tę rzeczywistość osiągnąć. Bóg jest duchem, a Jego słowa przekazują ducha i życie (J.6,63). Słowa są tylko szatą, pod którą Pismo Święte ma za zadanie obudzić, utrzymać i rozwinąć wiarę słuchaczy.<sup>91</sup> Nigdy sama filozoficzna analiza nie da prawdziwej teologii biblijnej.

Teolog biblijny, usiłujący poprzez tekst dotrzeć do rzeczywistości objawionej, musi oddzielić samą treść posłannictwa biblijnego od kategorii myślowych i kulturalnych właściwych autorom natchnionym.<sup>92</sup> Pojęcia semicko-hellenistyczne, w których wyrażone jest Objawienie, muszą być zanalizowane, przemyślane, przełożone na język powszechnie znany i zrozumiały. Tylko w ten sposób można dojść do właściwej treści pojęć biblijnych.

Zdobyte rezultaty należy usystematyzować, zbliżyć jedne do drugich, porównać je ze sobą, umiejscowić w całej historii Objawienia.<sup>93</sup> Wobec historycznego i treściowego rozproszkowania ksiąg Pisma Świętego konieczna jest więc praca syntetyczna, idea grupująca wszystkie inne, w którą inne treści będą mogły być wbudowane i otrzymać od niej właściwe naświetlenie. Autorzy znajdują różne myśli przewodnie, czy to dla całej teologii

<sup>90</sup> C. Spicq, *L'Avènement de la théologie biblique „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”* 35 (1951) 561—574; F. Braun, *La théologie biblique „Revue Thomiste”* 53 (1953) 221—253; M. Meinertz, *Sinn und Bedeutung der neutestamentlichen Theologie*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 5 (1954) 159—170; S. Lyonnet, *De notionne et momento Theologiae Biblicae „Verbum Domini”* 34 (1956) 142—153; S. Spicq, *Nouvelles réflexions sur la théologie biblique*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 42 (1958) 209—219.

<sup>91</sup> Spicq, *L'Avènement...* art. cyt. s. 567.

<sup>92</sup> Spicq, *Nouvelles réflexions...* art. cyt., s. 213—214.

<sup>93</sup> F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, Paris 1949<sup>28</sup>, t. 1, s. 1.

biblijnej, czy dla teologii Nowego Testamentu, czy dla poszczególnych grup ksiąg biblijnych, jak na przykład dla pism Pawłowych lub Janowych.

Teologia biblijna jest niesłychanie cennym narzędziem poznawania Pisma Świętego przez to, że stawia mu coraz to nowe pytania, odkrywa nowe zagadnienia, pozwala spojrzeć na nie z różnych punktów widzenia. Okazuje tym samym jak niewyczerpanym źródłem poznania Objawienia jest Pismo Święte. Jest raczej morzem niż źródłem, które staje się tym głębsze, im dalej weń wchodzimy.<sup>94</sup> Jest kopalnią, z której można wydobywać coraz to nowe bogactwa.<sup>95</sup> Do dzisiaj bogactwa te są w znacznej mierze niewykorzystane.

Pewnym brakiem w dzisiejszym rozwoju egzegezy i teologii biblijnej jest fakt, że idzie on torem jak gdyby niezależnym, odrębnym od drogi, po której kroczy teologia dogmatyczna. Stąd powstałe dzisiaj napięcie między egzegezą, pojętą w najszerszym znaczeniu, a teologią dogmatyczną, znane jako jeden z naczelných problemów dzisiejszej teologii katolickiej.<sup>96</sup> Spór polega na tym, że egzegeci zachęteni przez encyklikę Piusa XII, pracują nowymi krytycznymi metodami, wyjaśniają wiele problemów biblijnych, ale też poddają w wątpliwość znaczenie wielu tekstów, dotąd powszechnie używanych w argumentacji dogmatycznej. Zarzucają przy tym dogmatykom, że nie znają wyników współczesnej egzegezy i nie uwzględniają jej w swojej teologii, powtarzając te same, dawno obalone przez egzegezę argumenty. Nie trudno im znaleźć liczne przykłady uzasadniające tego rodzaju zarzuty. Dogmatycy natomiast nie pozostają dłużni i zarzucają egzegetom, że poddając w wątpliwość pewne twierdzenia niszczą zamiast budować. Zapominają oni, zdaniem dogmatyków, że powinni się kierować wskazaniem urzędu nauczycielskiego, o co

<sup>94</sup> Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., s. 118.

<sup>95</sup> L. Alonso-Schökel, *Argument d'Écriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique* „Nouvelle Revue Théologique” 81 (1959) s. 342.

<sup>96</sup> Alonso — Schökel, art. cyt.; H. Haag, *Zum Verhältnis Exegese — Dogmatik* „Tübinger Theologische Zeitschrift” 142 (1962) 1—22; K. Rahner, *Exegese und Dogmatik*, *Schriften zur Theologie* t. V., s. 82—111.

nie zawsze się troszczą, pozostawiając innym uzgodnienie wyników swoich badań z prawowiernością katolicką.

Sytuacja, którą w dzisiejszym Kościele stwarza Sobór Watykański II, względy ekumeniczne, względy pastoralne, a także stan wspomnianego napięcia między egzegezą a teologią dogmatyczną, stawiają przed współczesnymi teologami problem dokonania wielkiej syntezy. Synteza ta powinna uwzględnić z jednej strony wyjątkową rolę Pisma Świętego w Objawieniu, jak również wielkie znaczenie teologii biblijnej, z drugiej strony zaś fakt, że nie jest ona jedynym narzędziem poznania Objawienia, a tylko częścią teologii dogmatycznej, jeżeli przez tą ostatnią rozumieć będziemy naukę usiłującą zgłębić żyjące w Kościele słowo objawione przy pomocy wszystkich stojących do dyspozycji środków.<sup>97</sup>

Synteza taka powinna dotyczyć całości teologii. Nie brak dzisiaj prac monograficznych traktujących poszczególne odcinki teologii biblijnej i stanowiących dobrą podstawę dialogu ekumenicznego. Silnie daje się natomiast odczuć potrzeba harmonijnego włączenia tych prac do całości wykładu teologicznego, do teologii podręczników szkolnych. Równocześnie synteza taka, dokonana zgodnie z pojętymi założeniami, ujawni jeszcze wyraźniej, jakie zagadnienia domagają się głębszego monograficznego opracowania.

Trudno powiedzieć, aby do dzisiaj niemal powszechna tetyczna metoda wykładu teologicznego czyniła zadość wymaganiom syntezy teologicznej, spełniającej wyżej podane warunki. Należy wpieryw zauważyć, że metoda ta liczy zaledwie około 200 lat.<sup>98</sup> Wraz z ukonstytuowaniem się teologii jako nauki samodzielnej, pojawiają się wielkie summy teologiczne, przybierające od XII wieku formę dysput teologicznych. Na początku zostaje postawione zagadnienie w formie „quaestio disputata“, potem rozważa się argumenty przeciw i argumenty za, wreszcie następuje rozwiązanie trudności. Takie postawienie problemu ma na celu zaostrze-

---

<sup>97</sup> K. Rahner, *Biblische Theologie und Dogmatik in ihrem wechselseitigem Verhältnis*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 2, k. 449.

<sup>98</sup> Alonso — Schökel, *art. cyt.*, s. 342.

nie ciekawości i pobudzenie umysłu do badania; metody tej używa św. Tomasz. Potrzeba precyzji, jasności, porządku, ujawniająca się coraz bardziej w związku z polemiką poreformacyjną, doprowadziła do obecnej metody tetycznej. Punktem wyjścia analizy teologicznej jest teza, której brzmienie pokrywa się przeważnie z brzmieniem jakiegoś orzeczenia Kościoła. Szuka się następnie jej potwierdzenia w Piśmie Świętym, Tradycji, rozumowaniu teologicznym. Metoda ta ma swoje ogromne zalety i nie można jej niczego zarzucić z logicznego punktu widzenia. Odpowiada dążności umysłu do krótkiego i jasnego sformułowania wiedzy, umożliwia jej asymilację i przekazanie, pozwala na łatwe wykrycie błędów. Posiada też poważne ujemne strony, na które nie można zamykać oczu. Wydaje się przede wszystkim, że metoda ta odwraca porządek Objawienia. Teologia bowiem jako refleksja nad Objawieniem nie powinna wychodzić od twierdzeń urzędu nauczycielskiego, ani tym bardziej od twierdzeń stanowiących dalsze wnioski z orzeczeń Kościoła. Nauka Kościoła nie jest tym, co w Objawieniu jest pierwotne, ale określa nam tylko nieomylnie to, co w źródłach wiary skądinąd już jest zawarte.

Uważanie zdań Pisma Świętego jako „dicta probantia“ dla pewnych tez bardzo zawęża spojrzenie na Biblię i stwarza poważne niebezpieczeństwo wtłoczenia tekstu natchnionego w kategorie pojęciowe, których autor natchniony wcale nie miał zamiaru wyrażać.<sup>99</sup> Metoda tetyczna bowiem przy całej swojej poprawności przeradza się niekiedy w mentalność, to znaczy w wewnętrzną potrzebę pokrywania wszystkiego autorytetem Pisma Świętego, bez względu na obiektywną wartość takiego zabiegu.<sup>100</sup> Trudno się oprzeć wrażeniu naciągania argumentów, gdy pewne zdania Pisma Świętego przytacza się nieraz na poparcie twierdzeń, dotyczących bardzo subtelnych zagadnień teologii spekulatywnej.

Wreszcie w każdym sformułowaniu tkwi niebezpieczeństwo ucieczki od prawdziwej treści i prawdziwej problematyki do for-

<sup>99</sup> J. Levie, *Les limites de la preuve d'Écriture Sainte et théologie biblique dans l'enseignement théologique*, „Nouvelle Revue Théologique” 71 (1949) 1009—1029.

<sup>100</sup> Alonso — Schökel, art. cyt., s. 345—346.

muł słownych. U mniej zdolnych słuchaczy może to wytworzyć pewnego rodzaju nominalizm, polegający na operowaniu nazwami bez prawdziwej treści pojęciowej i bez wglądu w tajemnicę chrześcijaństwa, które powinny dawać.

Współczesna synteza teologiczna musi się opierać na innych zasadach. Tradycyjna problematyka teologiczna powinna zostać wzbogacona przez zagadnienia, które narzuca teologia biblijna. Może ona odegrać wielką rolę w przywróceniu teologii właściwych proporcji, zachwianych na skutek wielowiekowej polemiki i tym samym przyczynić się do wypracowania tak ważnej dla dialogu ekumenicznego teologii, która będzie odpowiednio skoncentrowana i scharmonizowana oraz równocześnie uwzględni ważność poszczególnych dogmatów. Teologia biblijna bowiem wskazuje na problemy dotąd w teologii dogmatycznej nieopracowane i przyczynia się tym samym do uzupełnienia jej braków. Wskazuje dalej na problemy, które powinny się doczekać znacznie szerszego opracowania niż dotąd, gdyż w Objawieniu zajmują miejsce centralne, a w teologii traktowane są peryferycznie. W świetle teologii biblijnej staje się zrozumiałą zasada, że właściwą treścią teologii dogmatycznej jest Objawienie i to co centralne w Objawieniu powinno być centralne w teologii, co ważne w Objawieniu powinno być ważne w teologii, co peryferyczne w Objawieniu powinno być peryferyczne w teologii.<sup>101</sup> Zasada wydawałoby się oczywista, a jednak jej konsekwentne przeprowadzenie wniosłoby do teologii prawdziwą rewolucję.

Szczegółowa analiza zagadnień czy to nowych, czy też tradycyjnie w teologii dogmatycznej poruszanych, powinna rozpocząć od tego co w Objawieniu jest najważniejsze, a więc od natchnionego słowa Bożego. Nie będzie już chodziło o potwierdzenie pewnej tezy z Pisma Świętego, ale o obiektywne przedstawienie, jak dane zagadnienie w całości nauki Pisma Świętego się przedstawia. Celem dokładnego zrozumienia myśli autora natchnionego powinny zostać wykorzystane w takim przedstawieniu wszystkie osiągnięcia egzegezy i teologii biblijnej. Nie rozumie się jej, jeżeli będzie się

---

<sup>101</sup> H.U.v. Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*. [w:] *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 195—225, zwł. s. 210—212.

traktowało wypowiedzi Pisma Świętego jako formuły jurydyczne absolutne, definitywne. Chcąc naprawdę poznać zagadnienie trzeba uwzględnić, że autor natchniony usiłuje nieraz wyrazić nowość nauki chrześcijańskiej w ramach pojęciowych Starego Testamentu. Jego powiedzenia bywają raczej wprowadzeniem do tajemnicy i zaproszeniem do dalszego wysiłku poznawczego, niż definitywnym wyrażeniem prawdy, która może się dopiero dokonać przez dalsze przemyślenie i przeżycie jej w Kościele. Kościół bowiem prowadzi do coraz precyzyjniejszego i bogatszego ujęcia prawdy posiadanej załączkowo i witalnie od samego początku.<sup>102</sup> Analiza biblijna musi też uwzględnić ewolucję autora i poszczególne zagadnienia umieścić w całości jego myśli. Trzeba przy tym pamiętać, ile problemów interpretacji stawia prosta i niezaprzeczalna zasada: Bóg twierdzi, naucza i chce wyrazić to wszystko, co twierdzi, czego naucza i co chce wyrazić autor natchniony. Poznanie zaś myśli autora natchnionego wymaga poznania jego psychologii, rodzaju literackiego którego używa, warunków miejsca i czasu w których wypowiada swoje twierdzenia.

W biblijnym przedstawieniu zagadnienia konieczne jest wyjaśnienie pojęć, które w kulturowym kontekście biblijnym znaczą zupełnie co innego niż te same wyrazy w języku teologicznym czy potocznym. Znalezienie wspólnego języka między egzegezą, teologią i życiem codziennym jest nieodzownym warunkiem wartościowej i dostosowanej do współczesnych wymagań syntezy teologicznej.

Zbędną jest rzeczą zaznaczać, że w opracowaniu biblijnym zagadnienia teologicznego konieczna jest stała konfrontacja badań egzegetycznych z nauką Kościoła, która egzegetę katolickiego obowiązuje nie tylko jako norma negatywna, ale jako wewnętrzna zasada badawcza.<sup>103</sup> Nie może on uprawiać pracy czysto filologicznej i historycznej, a troskę o pogodzenie wyników z danymi urzędu nauczycielskiego, pozostawić dogmatykom. Choć nieraz nie przyjdzie mu to łatwo i nie będzie chwilowo wiedział jak

---

<sup>102</sup> Levie, art. cyt., s. 1013.

<sup>103</sup> K. Rahner, Exegese und Dogmatik, art. cyt., s. 85.

to uczynić, musi przy zachowaniu krytycznego podejścia i nie rezygnując w niczym z naukowej ścisłości, pracować tak długo dopóki nie znajdzie rozwiązania. Swoje zadanie będzie mógł dopiero wówczas uważać za zakończone, gdy wykaże całkowitą harmonię między danymi biblijnymi a nauką Kościoła.

Mimo podstawowego znaczenia, które posiada Pismo Święte dla całej teologii i niezależnie od zdania, które przyjmujemy odnośnie stosunku Pisma Świętego do Tradycji, stoimy jako katolicy na stanowisku, że jest ono niewystarczające dla poznania wszystkich prawd objawionych i że konieczny jest żywy przekaz tych prawd w Kościele. Czy jednak dotychczasowy argument z Tradycji, polegający przede wszystkim na podawaniu oderwanych świadectw poszczególnych Ojców, nie mógłby ulec jakimś korzystnym modyfikacjom? Jeżeli przyjmiemy, że Pismo Święte i Tradycja są wzajemnie zależnymi i uzupełniającymi się źródłami, to byłoby słuszną rzeczą świadectwo Tradycji bardziej skoncentrować około Pisma Świętego, w którym powinna ona znaleźć przynajmniej punkt zaczepienia. W takim ujęciu, interpretacja Pisma Świętego byłaby linią przewodnią, która nadawałaby świadectwu Ojców odpowiednią ciągłość i wiązała ich wypowiedzi z natchnionym słowem Bożym.<sup>104</sup>

Wydaje się, że dopiero w tym punkcie jest właściwe miejsce na zapoznanie się z orzeczeniami urzędu nauczycielskiego Kościoła, dotyczącymi danego zagadnienia. Orzeczenia te należy odróżnić od właściwych źródeł jak czyni to encyklika „*Humani Generis*“.<sup>105</sup>

Słowo Boże zostało dane Apostołom w formie pisanej czy ustnej

---

<sup>104</sup> Pisma Ojców nie stanowią oczywiście całej pozaskrypturystycznej Tradycji Kościoła, ale zwracamy na nie szczególną uwagę, gdyż obok orzeczeń urzędu nauczycielskiego stanowią przekazy dające się stosunkowo najłatwiej skontrolować (Por. Bogacki. art. cyt., s. 57—70).

Argument z Tradycji powinien ulec o wiele głębszym przemianom, niż te któreśmy tu zaznaczyli. Powinien bardziej uwzględniać świadectwa liturgii i inne wyrazy wiary całego Kościoła jak na przykład sztukę kościelną. Nie możemy jednak wchodzić we wszystkie szczegóły zagadnienia.

<sup>105</sup> Denzinger 2313, 2314. *Breviarium fidei*. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. J.M. Szymusiak i S. Głowa, Poznań 1964 (skrót: BF) I, 101; I, 102.



i wraz z nimi depozyt Objawienia został zamknięty i dalej rosnąć nie może. Słowo jest przekazywane dalej w Kościele przez różne akty zarówno Kościoła nauczającego jak i wierzącego. Jest ono ostateczną normą wiary. Rolą urzędu nauczycielskiego jest przekazywanie depozytu, jego strzeżenie i autorytatywne określenie, co w nim jest rzeczywiście zawarte.<sup>106</sup> Orzeczenia Kościoła są więc dla katolika powszechną i najbliższą normą wiary.<sup>107</sup> Z samej natury jednak odgrywają one rolę wtórną i podporządkowaną autorytetowi słowa Bożego. Urząd nauczycielski nie stanowi depozytu wiary, ale rozwija go i wyjaśnia, a sam depozyt można poznać nie tylko z orzeczeń Kościoła, ale sięgając wprost do źródeł. Dlatego też najbardziej uzasadnioną metodologicznie drogą wydaje się wszechstronne zbadanie nauki Pisma Świętego i Tradycji, a następnie dopiero wykazanie, że nauka Kościoła zgodna jest z tymi przekazami.<sup>108</sup> Nie potrzeba nadmienić, jak wielkie ekumeniczne znaczenie miałyby wykazanie ciągłości między nauką Pisma Świętego, przekazami Tradycji i nauczaniem Kościoła. Najbardziej bowiem odstraszały chrześcijan — niekatolików arbitralne, ich zdaniem, orzeczenia Magisterium, wychodzące poza ścisłe znaczenie Pisma Świętego.

Wreszcie jako zamknięcie i ukoronowanie analizy powinno

---

<sup>106</sup> Denzinger 2313, BF I, 101.

<sup>107</sup> Tamże.

<sup>108</sup> Na ten temat słusznie pisze de Broglie: „Twierdzenie, że definicje dogmatyczne nie mają na celu tworzenia lub objawienia nowych prawd dogmatycznych, lecz tylko świadczenie w sposób jasny i nie podlegający wątpliwościom o prawdach już posiadanych przez wiarę Kościoła i dających się poznać jako takie jest równoznaczne z innym twierdzeniem, a mianowicie: teolog pełni swoją rolę źle i niekompletnie, jeżeli się ograniczy do ustalenia prawd dogmatycznych przy pomocy definicji. Nie może zaś spełniać tej roli lepiej, jeżeli mu się uda odnaleźć wszystkie prawdy definiowane bez korzystania wprost z argumentu wziętego z definicji. Definicje nic na tym nie tracą, jeżeli w ogólnej budowie wiedzy teologicznej okażą się jako pewne potwierdzenia, bez których można było ostatecznie się obejść. Przeciwnie, będzie to najlepszy sposób ich gruntownego uzasadnienia i dobrego zrozumienia, przy równoczesnym wskazaniu drogi, jak należy wyjaśnić sens i znaczenie każdej z nich.” (L. de Broglie, *Note sur la primauté et l'argument de l'Écriture en théologie* w książce L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*, Paris 1959, s. 247—250, cyt. ze s. 249)

przyjąć spekulatywne opracowanie materiału, uwzględniające całą rozumową „nadbudowę“ źródeł i mniejszy lub większy stopień pewności poszczególnych twierdzeń. Tu będzie miejsce na rozważenie problemów dyskutowanych, wskazanie źródeł rozbieżności i szczegółowych rozwiązań. Opracowanie to winno uwzględniać cały dotychczasowy dorobek myśli filozoficznej i teologicznej. Trzeba bowiem pamiętać, że nie jest możliwe prawdziwe pogłębienie teologii bez pracy w ramach określonego systemu filozoficznego i że systemem, który dotąd najbardziej zdał egzamin jest tomizm, choć trudno powiedzieć, aby jego znaczenie było dla wszystkich krajów i wszystkich kultur w których rozszerza się Ewangelia, jednakowe.<sup>109</sup>

Zdajemy sobie sprawę, że na drodze do urzeczywistnienia takiej struktury wykładu teologicznego piętrzą się liczne trudności. Przede wszystkim nie będzie łatwo uwydatnić należytą rolę Pisma Świętego w przekazach Tradycji i w orzeczeniach urzędu nauczycielskiego. Liczne i ważne problemy teologiczne posiadają bardzo wąską, czy prawie żadną bazę skrypturystyczną. Teolog, który zechce uwydatnić należyte rolę pisanego słowa Bożego w przekazywaniu Objawienia, musi sobie zdawać sprawę, że myśl Boża, zawarta w Piśmie Świętym jako nić łącząca poszczególne miejsca teologiczne, będzie nieraz bardzo cienka. Nie znaczy to jednak, aby jej wcale nie było, lub aby takie skoncentrowanie teologii nie było sensowne.

Wiele też będzie takich problemów, które są obszernie potrak-

---

<sup>109</sup> Najlepszym, naszym zdaniem podręcznikiem, który w obrębie traktatu o łasce uwzględnia wymagania syntezy teologicznej, jest M. Flick, *Z. Alszeghy, Il Vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Firenze 1963. Zawiera on obszernie podany materiał biblijny i historyczno-teologiczny. Ukazuje też związek nauki Kościoła ze źródłami pozytywnymi, przy czym kolejność podawania poszczególnych miejsc teologicznych nie jest sztywnie narzucona, lecz zmienna w zależności od natury zagadnienia. Zaznacza się w tym dziele duża równowaga między materiałem pozytywnym a spekulatywnym, przy czym nacisk wyraźnie jest położony na ten pierwszy. Forma podręcznika jest wyraźnie kerygmaticzna, unikająca wielkiego skoncentrowania pojęć i cytatów, które działają tak odstraszająco na czytelnika w wielu dotychczasowych podręcznikach teologii. Autor nie popada jednak w werbalizm i nie pomija wielkich teologicznych problemów, jak czyni to poniekąd podręcznik Schmausa.

towane w Piśmie Świętym, a uszły uwagi teologów (nie powiedzieliśmy tego samego o Ojcach) gdyż nie dały okazji do błędów. Niektóre więc zagadnienia będą bardzo nierównomiernie potraktowane przez Pismo Święte, Ojców czy teologów. Rzeczą pracy teologicznej będzie ustalenie takich proporcji w potraktowaniu poszczególnych zagadnień, które będą odpowiadały ich znaczeniu w całości Objawienia.

Metodyka teologii na którą wskazuje odbywający się sobór, narzuca zbyt wiele problemów, aby można je wyczerpująco omówić w krótkim stosunkowo opracowaniu. Pragnęliśmy dać tylko główny zarys problematyki i stąd może wrażenie powierzchowności i heterogeniczności w potraktowaniu zagadnień. Śmiemy jednak twierdzić, że ta heterogeniczność jest tylko pozorna. W rzeczywistości rysy charakterystyczne teologii, które staraliśmy się tu opisać jak najściślej łączą i warunkują się nawzajem. Tak teologia ekumeniczna jak i pastoralna musi być zarówno chrystocentryczna jak i biblijna. Trudno również dzisiaj mówić o teologii naprawdę pastoralnej, która by pomijała aspekt ekumeniczny.

Jest faktem niewątpliwym, że zainteresowania teologów już od dłuższego czasu idą w kierunku, który tutaj próbowaliśmy nakreślić. Istnieje bez wątpienia wiele prac teologicznych nie mających bezpośredniego związku z problematyką soborową i opartych na innych założeniach metodologicznych. Prace takie będą zawsze potrzebne, a kierunku rozwoju teologii nie można arbitralnie z góry narzucić. Nie mniej jednak sobór wytycza pewne linie rozwoju. Byłoby na pewno nie wystarczające gdyby po tych liniach szła tylko teologia awangardowa, specjalistyczna, konkretyzująca się w różnych opracowaniach i monografiach. Całość nauczania teologicznego, a więc wykładu seminaryjnego czy uniwersyteckiego, musi być też objęta prądem odnowy. Wykład teologiczny bowiem jest podstawą wykształcenia i formacji zarówno przyszłych duszpasterzy jak i przyszłych teologów, którzy nie mogą stać na uboczu wielkich przemian, dokonywujących się obecnie w Kościele.

Warszawa styczeń, 1965

## L'APPORT THÉOLOGIQUE DE LA DIMENSION OECUMÉNIQUE ET PASTORALE DE VATICAN II.

Au cours de la première session du concile se sont précisées les grandes lignes de ses préoccupations. Au premier rang les problèmes de pastorale. Les pères devaient songer aux moyens les plus propres à présenter au monde moderne le message évangélique. A cette fin primordiale devaient être ordonnées toutes les décisions ainsi que les formulations doctrinales.

Une telle orientation était la preuve que le concile abordait avec une grande largeur de vues tous les problèmes qui, au cours de ces dernières années, ont pris une importance singulière. Il s'agissait en particulier de repréciser la relation de la doctrine chrétienne à la vie pratique, telle que la présentaient les théologiens de l'école dite kérygmaticque.

Les discussions de ces derniers étaient venues sur le forum dans les dernières années avant la guerre. Leur thèse fondamentale était un besoin d'adaptation d'une théologie scientifique trop éloignée de la pratique pastorale. Il fallait en conséquence songer à édifier une théologie nouvelle de caractère kérygmaticque, parallèlement à la théologie scientifique traditionnelle. Elle devait s'occuper moins de la vérité en soi que de la vérité en tant que révélée pour l'homme en marche vers son salut. Aussi faut-il la bâtir directement sur la base du kérygme chrétien centré sur la personne du Christ.

Le problème était réel, mais au cours des discussions ultérieures l'ensemble des théologiens, tout en admettant la légitimité du point de départ, mettait en question la thèse de l'existence d'une théologie kérygmaticque indépendante. C'est qu'en effet il ne peut exister de théologie scientifique dont les préoccupations rédemptrices seraient exclues et réservées à une théologie purement kérygmaticque.

Les discussions du concile, spécialement à propos du schéma sur „les deux sources de la Révélation”, ont repris le problème sous un autre angle. Les adversaires du schéma réclamaient un décret de caractère plus pastoral, pouvant servir la cause de l'unité chrétienne. On vit clairement qu'il est impossible d'opposer la fonction doctrinale de l'Église à sa fonction pastorale.

L'auteur du présent article se préoccupe de préciser la dimension „pastorale” et la dimension „oecuménique” de l'enseignement de l'Église. L'aspect „pastoral” d'une doctrine postule l'incarnation des formules théologiques dans une réalité concrète, qui forme le milieu que cet enseignement doit atteindre. En effet la Parole de Dieu, fondement de toute théologie, ne demeure pas dans la sphère de l'abstraction mais est toujours dirigée vers des hommes concrets, vivants dans un temps donné. Aussi doit-elle revêtir une forme adaptée à ce conditionnement extérieur. Quant à l'enseignement oecuménique c'est un enseignement qui, en toute fidélité aux principes de la doctrine catholique, tend à favoriser le rapprochement entre les confessions chrétiennes. Il s'appuie

donc sur ce qui est commun à tous les chrétiens, puise le plus largement possible dans l'Écriture, évite les polémiques, emploie un langage accessible aux frères séparés. L'enseignement conçu dans cet esprit a reçu du concile une approbation officielle dans le décret sur l'oecuménisme.

Les conditions essentielles d'un enseignement pastoral et oecuménique sont leurs caractères christocentrique et biblique. Le christocentrisme peut être, au dire des théologiens, objectif et subjectif. Le premier découle de la nature même de la théologie: en tant que science du révélé, elle doit être centrée sur Celui qui se présente lui-même — même comme étant au cœur de la Révélation. Le christocentrisme subjectif est la volonté de mise en valeur de cette vérité objective et se présente comme un propos à réaliser. Une théologie authentiquement christocentrique aurait une valeur oecuménique inestimable, car seule la personne de Jésus-Christ connue, adorée et aimée est le point de rencontre de toutes les confessions chrétiennes.

Les pères du concile ont également insisté sur le caractère biblique à donner aux formulations théologiques. Certes la théologie biblique fleurit dans les milieux catholiques, mais ses conclusions sont encore loin d'avoir obtenu droit de cité dans l'enseignement théologique commun. Les vœux du concile mettent les théologiens en présence d'une exigence d'un renouvellement total de leurs synthèses. L'auteur du présent article trace les grandes lignes d'une telle synthèse. Le point de départ doit en être l'Écriture comme la source primordiale de la science du révélé. Il faut ensuite élargir les modes d'utilisation de la tradition patristique. Enfin seulement les décisions du Magistère seront mises en valeur et démontrée leur harmonie avec le contenu de l'Écriture et de la Tradition. Une telle synthèse, fondée sur l'ordre intrinsèque de la Révélation contribuera sérieusement à l'approfondissement de la théologie et à la réalisation des tâches concrètes proposées par le concile.

*Stefan Moysa SJ*