

Edward Ozorowski

Z teologii dogmatycznej i jej pogranicza

Studia Theologica Varsaviensia 14/1, 232-242

1976

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Trudno jest w tej chwili wydać jednoznaczny sąd o słuszności spostrzeżeń i wniosków W. Trillinga. Właściwa ocena wyłoni się chyba dopiero w trakcie dyskusji, jaką nad omówioną książką podejmą egzegeci zainteresowani problematyką 2 Tes¹⁷. Z góry można jednak przewidzieć, że ewentualna polemika z W. Trillingiem nie będzie łatwa choćby tylko ze względu na same formalno-metodologiczne wartości jego pracy. Trzeba bowiem obiektywnie przyznać, że racje, jakie przytacza ten autor, są wszechstronnie i głęboko uzasadnione, a cały wywód wolny jest od jakichkolwiek apriorycznych założeń. Poza tym nawet zakwestionowanie niektórych mniej przekonujących argumentów W. Trillinga nie stworzy jeszcze podstaw do tego, by podawać w wątpliwość cały tok rozumowania autora, zwłaszcza że, jak słusznie sądzi, liczą się nie tyle pojedyncze argumenty, co całościowe spojrzenie na 2 Tes.

Bogusław Widła

Z TEOLOGII DOGMATYCZNEJ I JEJ POGRANICZA

Jeżeli przyjmiemy za ks. prof. I. Różyckim, że dogmatyka katolicka jest naukowym opracowaniem treści wiary katolickiej (*Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970 s. 9), wówczas o granicach tej gałęzi wiedzy decydować będzie depozyt wiary i jego naukowe ujęcie. Na pozór jest to kryterium bardzo wyraźne. Wystarczy bowiem stwierdzić, że dane studium dotyczy prawd wiary i odznacza się naukowym charakterem, ażeby zaklasyfikować je do teologii dogmatycznej. W rzeczywistości jednak sprawa bardziej się komplikuje. Trudności powstają zarówno przy rozumieniu treści wiary, która zawsze ma postać historyczną i zarazem odnosi się do teraźniejszości, jak i przy pojmowaniu nauki, której modele zmieniały się na przestrzeni wieków. U schyłku średniowiecza np. przez dogmatykę rozumiano teologię spekulatywną, która polegała na stosowaniu filozofii do wyjaśniania prawd objawionych. Obok niej pojawiła się wówczas teologia moralna, zajmująca się teorią życia moralnego chrześcijan. Potem wytworzyły się inne dyscypliny, które w swojej ewolucji osiągnęły stan, w jakim się znalazła teologia katolicka przed Soborem Watykańskim II. Współcześnie zauważa się odwrotną tendencję — do zacierania granic międzydyscyplinar-

¹⁷ W polskiej literaturze teologicznej dyskusja taka została rozpoczęta przez K. Romaniuka, który w artykule *Problem Pawłowego autorstwa 2 Tes*, RTK 21 (1974) nr 1 s. 75—83 ocenił krytycznie główne argumenty W. Trillinga i wypowiedział się za tradycyjnym przeświadczeniem, że autorem 2 Tes jest św. Paweł.

nych w teologii. Konsekwentnie i struktura dogmatyki ulega pewnym zmianom. W jej zakres wchodzi wiele nowych zagadnień, a nadto zmienia się układ materiału. Plotyńskiemu podziałowi traktatów — *Deus, de Deo, ad Deum* — przeciwstawia się często ujęcie historyozbawcze, eklezjologiczne bądź antropologiczne. Stąd problem granic dogmatyki jest nieraz sprawą umowną.

W prezentowanych niżej dziełach teologia dogmatyczna pozostaje w bliskim związku z filozofią, naukami religioznawczymi, historią dogmatów, teologią praktyczną i porównawczą. Wydaje się, że prześledzenie owych powiązań może być korzystne nie tylko dla teoretyków teologii, lecz również dla jej praktyków, nie mówiąc już o tym, że każda krytyczna ocena dotychczasowego dorobku naukowego przyczynia się do dalszego rozwoju danej gałęzi wiedzy.

Michael Benedikt, *Wissen und glauben. Zur Analyse der Ideologien in historisch-kritischer Sicht*, Wien 1975, Herder, ss. 288.

Studium Benedikta jest typowym przykładem wykorzystania filozofii w dogmatyce. Stanowi ono również przekonująco ilustrację, jak prowadzić tego rodzaju badania, i zarazem argument przemawiający za ich potrzebą, a nawet koniecznością. Wiara bowiem jest dziedziną, która łączy w sobie wiedzę i autorytet, angażuje życie, daje pewność, chociaż też dopuszcza wątpliwość. Opiera się na objawieniu i jednocześnie wyrasta z ludzkiej egzystencji. Stąd może być nie tylko przedmiotem filozofii, lecz także jej partnerem. Człowiek wierzący, jeśli chce być przekonany o rozumności swojej wiary i wiedzieć, co ona oznacza, musi w pewnym sensie być filozofem. Dogmatyka zaś, która w sposób naukowy opracowuje prawdy wiary, wyjaśnia ze swej strony, czym jest wiara i w tej interpretacji sięga zarówno do danych objawienia jak i filozofii.

Zasługą Benedikta jest przeprowadzenie analizy punktów stykowych między wiarą a filozofią. W siedmiu obszernych rozdziałach autor starał się wyjaśnić pojęcie wiedzy, autorytetu, ideologii, błędu, złudzenia, pewności i konfrontować je z teologicznym rozumieniem wiary. Przy tym swoje wywody oparł na myśli wielkich filozofów, poczynając od Platona i Arystotelesa, poprzez św. Augustyna, filozofów średniowiecznych, Kartezjusza, Leibniza, Kanta, Hegla i na filozofii marksistowskiej kończąc. W ramach tych wykorzystał dorobek wielu mniejszych myślicieli. Nie sposób tu przytoczyć wszystkich opracowanych przez Benedikta zagadnień. Obok wymienionych dotknął on np. takich kwestii, jak sekularyzacja, demitologizacja i desakralizacja. Całość ujął autor raczej z pozycji filozofa niż teologa. Tym niemniej studium przedstawia również wartość teologiczną.

Polega ona nie tylko na konkretnych wskazaniach, których Benedikt nie skąpił teologom, lecz także, a może przede wszystkim, na wnikliwej analizie filozoficznej zagadnień teologicznych. Autor zresztą posiada do tego odpowiednie przygotowanie. Studiował w Wiedniu, Fryburgu, Monachium i Minneapolis, habilitował się w zakresie filozofii w 1972 r. na Uniwersytecie Wiedeńskim, a obecnie jest przewodniczącym Instytutu Studiów Europejskich na Uniwersytecie Alberta Ludwika we Fryburgu RFN i docentem Instytutu Filozoficznego w Wiedniu. Opublikował wiele prac z filozofii i pogranicza teologii.

Z niedociągnięć można by wymienić: trudny i zawily język, przesadną drobiazgowość analizy kosztem syntezy, a przede wszystkim brak zakończenia podsumowującego wyniki badań. Wskutek tego wywodom zabrakło ostatniego ogniwa, spajającego je w jedną całość i czyniącego z nich zwartą rozprawę.

Karl Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, Matthias-Grünewald-Verlag, ss. 310.

Podobny zarzut można by postawić K. Lehmannowi, który również nie dał podsumowania całości, gdyby nie to, że tu autor wyjaśnił powód takiego postępowania. Książka została pomyślana nie jako wyczerpujące studium na temat obecności wiary, lecz raczej jako głos w dyskusji. Składa się ona z artykułów — niekiedy już publikowanych, a tu tylko poprawionych i uzupełnionych — zgrupowanych wokół trzech zagadnień: hermeneutyka a krytyka, wyznanie wiary a krótke formuły wiary, ku teologii sakramentów. Nie strona więc formalna lecz merytoryczna decyduje o wartości tej książki.

W pierwszej grupie zagadnień K. Lehmann omówił problem wiary we współczesnym świecie, tj. miejsce wiary w społeczeństwie, jej funkcje i zadania oraz kwestie krytycznego formułowania i przekazywania wiary ludziom. Tematyka tego rozdziału, należąca do dogmatyki, wiąże się z fenomenologią religii i hermeneutyką biblijną. Szczególnie cennym jest tu ukazanie antropologicznych podstaw wiary — jak wiara wyrasta z ludzkiej egzystencji i jak pomaga pełniej być człowiekiem. W ten sposób wywód autora może stać się pomocą w dialogu z ludźmi niewierzącymi i w przewyżnianiu postępującej sekularyzacji. Dla dogmatyków zaś może stanowić pouczenie i przykład, jak treści objawione wiązać z ludzkim doświadczeniem.

Druga grupa zagadnień mieści się w ramach klasycznej dogmatyki. Uwaga autora skupiła się na kwestii tzw. krótkich formuł wiary. Wiadomo, że chrześcijanie od początku uznawali jedne prawdy wiary za bardzo ważne i decydujące o przynależności do Kościoła, inne natomiast za mniej doniosłe, co do których można pozwolić na swobodę

interpretacji. Sprawa ta dochodziła do głosu zwłaszcza przy udzielaniu chrztu, gdzie wymagało się od kandydata wyznania wiary. W ten sposób zaczęły powstawać chrzcielne wyznania wiary, złożone zwykle z kilku najważniejszych artykułów. Potem wykrystalizowały się odrębne symbole wiary. Wśród nich do dziś najbardziej rozpowszechnione są: skład apostolski, *Credo* Soboru Nicejskokonstantynopolskiego i tzw. atanażjański symbol wiary. Problem stawiany przez współczesnych teologów katolickich w tym względzie polega na tym, że wymienione symbole wiary, pochodzące z pierwszych wieków Kościoła, są niekiedy w swoich sformułowaniach niezrozumiałe dla współczesnych ludzi, a przez to nie spełniają w pełni właściwej im funkcji. Stąd — zapytują owi teologowie — czy nie należałoby najważniejszych prawd wiary przedstawić w innej szacie językowej, bardziej dostępnej ludziom o kulturze technicznej. Pytanie to stawiał kilkakrotnie K. Rahnner, pojawiało się też ono u innych teologów. Dawano nawet konkretne propozycje takiego ujęcia. Po tej samej linii poszły również wywody K. Lehmann, który podobnie jak inni teologowie wskazał na potrzebę odnowy językowej aktualnego *Credo* Kościoła i zaproponował konkretne w tej dziedzinie rozwiązanie. Patrząc obiektywnie na podejmowane w tym zakresie wysiłki, należy powiedzieć, że sam problem jest ważny, jakkolwiek dużo jeszcze potrzeba pracy, aby go skutecznie rozwiązać. Wypowiedź Lehmann na ten temat jest też tylko głosem w dyskusji, a nie ostatnim słowem.

Wśród trzeciej grupy zagadnień na czoło wysunęły się sakramenty chrztu, Eucharystii i małżeństwa. Autor zajął się szczegółowo sprawą wiary przy chrzcie, w związku z czym omówił problem chrztu dzieci i dorosłych, następnie kwestią interkomunii i wreszcie pastoralnymi aspektami prawdy o nierozzerwalności małżeństwa. Rozdział ten cechuje nastawienie ekumeniczne. Lehmannowi chodziło w nim o poszukiwanie wspólnej płaszczyzny do dialogu z protestantami. I jakkolwiek daleko jeszcze do pełnego zjednoczenia międzywyznaniowego w chrześcijaństwie, to jednak prace na tym odcinku są bardzo potrzebne. Stąd i wypowiedź Lehmann zasługuje na pochwałę, a ponieważ pochodzi od znawcy przedmiotu — profesora dogmatyki i teologii ekumenicznej na Uniwersytecie we Fryburgu oraz członka Międzynarodowej Komisji Teologów przy Stolicy Apostolskiej — warta jest szerszego zainteresowania.

Hans Wagenhammer, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Mainz 1973, Matthias-Grünewald-Verlag, ss. 262.

Książka Wagenhammera swoim tytułem przypomina inne monografie i artykuły z tej dziedziny. O identycznym tytule ukazały się

następujące prace: L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841; K. Ullmann, *Das Wesen des Christentums*, Hamburg 1845; A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1900; R. Guardini, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1938; E. Hirsch, *Das Wesen des Christentums*, Weimar 1939; M. Schmaus, *Vom Wesen des Christentums*, Westheim 1949. Poza tym wiele artykułów nosi podobne tytuły. Stąd można by mniemać, że Wagenhammer powtarza to, co powiedzieli inni. Sprawę wyjaśnia podtytuł: *Studium historyczno-opisowe*. Okazuje się, że autorowi chodziło nie o nowe ujęcie istoty chrześcijaństwa, lecz o krytyczne przebadanie, na czym ona polega i jak ją rozumiano na przestrzeni wieków. Pod tym względem dysertacja Wagenhammera jest dziełem oryginalnym.

Składa się ona z trzech rozdziałów: *Substantia Christianismi*, *Essentia Christianismi*, *Wesen des Christentums*. Łatwo zauważyć, że różnica w sformułowaniu tytułów rozdziałów polega jedynie na grze słów. W rzeczywistości bowiem *substantia*, *essentia*, *Wesen* w tym zestawie utożsamiają się ze sobą. Rozumiemy autora, że skorzystał z nomenklatury, typowej dla poszczególnych epok myśli chrześcijańskiej: *substantia* najlepiej charakteryzuje teologię średniowieczną, braci czeskich i protestancką; *essentia* — niemiecką mistykę, spiritualistów i pietystów; *Wesen* — teologię oświecenia. Ale znacznie lepiej byłoby sformułować każdy rozdział tak, żeby przeciwstawiał się innym i z nimi się nie utożsamiał. Wtedy bowiem bardziej uwidoczniłaby się logika podziału i uniknęłoby się błędu brania części za całość.

Pomijając sprawę samych tytułów rozdziałów, trzeba stwierdzić, że dzieło jako całość, zwłaszcza w zawartości treściowej, posiada swoją wartość. Autor przede wszystkim zgromadził wiele wiadomości na temat historycznych ujęć istoty chrześcijaństwa, nie skąpiąc przy tym przeprowadzania ich wnikliwej analizy i poddawania krytycznej oceny. Na wstępie zajął się szeroko wyjaśnieniem słów „chrześcijaństwo” i „istota” tak w aspekcie systematycznym jak i historycznym. W pierwszym rozdziale rozpoczął swój wywód od zbadania myśli średniowiecznej, w której słowo *substantia* stanowiło klucz do rozwiązania wielu zagadnień (np. *substantia sacramenti*, *substantia regulae*, *substantia fidei*). Następnie przeszedł do scharakteryzowania poglądów braci czeskich na istotę chrześcijaństwa, aby potem szczegółowo zająć się nauką Erazma z Rotterdamu, Marcina Lutera i Marcina Bucera na ten temat i prześledzić występowanie problemu *substantia christianismi* w tzw. *Föederaltheologie*. Na drugi rozdział składa się krytyczna ocena poglądów na istotę chrześcijaństwa przedstawicieli mistyki XIV w. (głównie M. Eckharta, J. Taulera i J. Ruysbroecka) i bliskich im duchem mistyków francuskich z XVII w., następnie spiritualistów (zwłaszcza Paracelsusa, Weigela, Böhmego, J. Betkego, J. K. Dippela, T. Eislera, M. Hu-

bera) oraz pietystów (głównie J. Arndta, F. J. Spencera, A. H. Franckego i G. Arnolda). Rozdział trzeci zawiera charakterystykę teologii oświecenia oraz szczegółowe omówienie nauki o istocie chrześcijaństwa J. G. Töllnera, J. Spaldinga, J. F. W. Jerusalema, J. S. Semlera, G. S. Steinbarta i G. E. Lessinga. Całość kończy krótkie podsumowanie i wykaz autorów.

Termin „istota chrześcijaństwa” jest pojęciem stosunkowo pojemnym. W znaczeniu klasycznym służy do określenia, czym jest chrześcijaństwo i czym się różni ono od innych religii. W książce jednak przedmiotem uwagi stało się nie tyle „być albo nie być” chrześcijaństwa, ile odrębność doktryn w interpretowaniu religii chrześcijańskiej. Stąd powstało studium z pogranicza historii dogmatów, historii filozofii i historii kultury, które bardziej ukazuje poglądy na chrześcijaństwo niż określa jego istotę. Zresztą autor doszedł do wniosku, że interpretacja chrześcijaństwa podlegała zmianom w każdym stuleciu i nigdy nie było zrozumiałe samo przez się, co to znaczy być chrześcijaninem (*So war es niemals selbstverständlich, was eigentlich christlich sein*, s. 9).

Rozprawa Wagenhammera, jak każde szczegółowe studium historyczne, może służyć pomocą dla nauk systematycznych, zwłaszcza dla dogmatyki, teologii życia wewnętrznego i teologii moralnej. Autor zgromadził w niej wiele materiału faktograficznego i opatrzył go odpowiednim komentarzem. Stanowi ona przez to obfity zbiór wiadomości, z których korzystać mogą nie tylko teologowie systematycy.

Ferdinand Klostermann, *Gemeinde — Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle*, t. 1—2, Freiburg im Br. 1974, Herder, ss. 447, 364.

Nazwisko Klostermanna nie wymaga reklamy. Należy on bowiem do najwybitniejszych współczesnych teologów katolickich i pionierów odnowy teologii pastoralnej (praktycznej). Z myślą i dziełami Klostermanna zapoznał polskich czytelników F. Blachnicki w swoich publikacjach: *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1, Lublin 1970; *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971. Już z nich można się dowiedzieć, że temat wspólnoty stanowi główny punkt zainteresowań wiedeńskiego teologa. W poprzednich pracach (głównie: *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965; *Pastoraltheologie heute*. W: *Dienst an der Lehre*, Wien 1965 s. 49—108) głosił, że wspólnota znajduje się u podstaw Kościoła i stanowi cel jego duszpasterskiej działalności. Stąd konsekwentnie we wspólnocie widział zasadę teologii praktycznej. Omawiane tu dzieło stanowi dalszy ciąg prac Klostermanna w tej dziedzinie lub lepiej — podsumowuje dotychczasowe jego przemyślenia.

Jest ono nie tyle kolejną teorią teologii pastoralnej albo nową pró-

bą wykazywania teologicznych podstaw wspólnoty Kościoła, ile raczej sumą wiadomości o tym, dlaczego, na jakiej drodze i w jakim celu chrześcijanie mają tworzyć jedną społeczność Bożą. Napisaniu książki towarzyszyła chęć niesienia pomocy ludziom, którzy wątpią w sens swojej przynależności do Kościoła — ludziom, których autor, jak sam wyznaje (s. 9), spotykał licznie podczas swojej bogatej działalności naukowo-duszpasterskiej. W rezultacie powstała niezwykle ciekawa praca, w której teologia systematyczna bardzo mocno wspiera się na naukach biblijnych i zarazem służy dyscyplinom praktycznym. Spotykamy w niej udaną symbiozę treści teologicznych z danymi socjologii i wiadomościami czerpanymi z prasy, radia, telewizji, wywiadów itp.

Niewątpliwie, pełna ocena książki należy do pastoralisty. Tym niemniej interesuje ona również teologa systematyka, zwłaszcza że na tezach dogmatycznych zbudował Klostermann swoje praktyczne wskazania. Jest to kolejny przykład, jak dogmatyka wiąże się z innymi dyscyplinami teologicznymi, jak z nich korzysta i jak im służy pomocą.

Tezy dogmatyczne przewijają się przez całe dzieło *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, chociaż autor zaznaczył wyraźnie, że zajmuje się nimi tylko w części pierwszej. Wskutek tego, zastosowany podział na *Thesen, Dienste, Modelle* jest częściowo umowny. Od strony merytorycznej plan pracy jest logiczny i przejrzysty, od strony natomiast formalnej zaciera swoje granice, gdyż całe studium cechuje teoretyczno-praktyczne ujęcie i trudno nawet ustalić, co w nim należy do teorii, a co do praktyki.

Warstwa teoretyczna książki Klostermanna mieści się w ramach szeroko pojętej eklezjologii. W części pierwszej omówił wiedeński teolog następujące zagadnienia: Kościół wspólnotą Jezusa Chrystusa, Chrystus Głową Kościoła, apostołowie i prorocy fundamentem Kościoła, Duch św. zasadą życia Kościoła oraz służebny charakter Kościoła wobec świata. W ramach tych ogólnych tematów znalazły się kwestie paschalnego misterium Wcielonego Słowa, sakramentalności Kościoła, ekumenizmu, dialogu itd. W części drugiej, zatytułowanej *Postugi i funkcje Kościoła*, zajął się Klostermann najpierw ogólnie problemem zmian zachodzących w posługiwaniu kościelnym na przestrzeni wieków, następnie szczegółowo przedstawił od strony Biblii i Tradycji konkretne funkcje w kościelnej wspólnocie, głównie episkopat, prezbiterat i diakonat, wreszcie wiele uwagi poświęcił wiernym świeckim, ich miejscu i znaczeniu w całości życia Kościoła. Na część trzecią złożyły się sprawy związane ze strukturą, kształtem i przejawami działania diecezji, kościołów regionalnych lub krajowych i Kościoła na całym świecie, z uwzględnieniem problemu synodu biskupów, kolegium kardynalskiego i kurii rzymskiej. Jest to więc szczególnie powiązanie praktyki z teorią, w którym ta ostatnia uzasadnia i interpretuje pierwszą.

Słowa uznania należą się Klostermannowi za rozpracowanie relacji między Kościołem powszechnym a kościołami lokalnymi. Kwestia ta bowiem posiada doniosłe znaczenie dla praktycznej działalności Kościoła. Wiadomo, że Kościół powszechny nie jest wprawdzie sumą wspólnot lokalnych, ale historycznie nigdy bez nich nie istniał. Kościół powszechny urzeczywistnia się w kościołach partykularnych i staje się w nich widoczny. One ukazują jego oblicze i są znakiem jego obecności w świecie. Im lepiej i doskonalej żyją i działają wspólnoty partykularne, tym wyraźniej widać bogactwo i wielkość Kościoła powszechnego.

Pewien niedosyt przy lekturze książki może odczuwać czytelnik polski. Autor bowiem w warstwie ilustrującej sięgał obficie do sytuacji Kościoła w Austrii i w innych krajach Europy Zachodniej, w Stanach Zjednoczonych, Ameryce Łacińskiej i w tzw. trzecim świecie, a niemal zupełnie milczeniem pomiął Polskę i kraje Europy Wschodniej. Prawdopodobnie nie czuł się kompetentny do zabierania głosu w tej sprawie.

Jean Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistesphangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung*, Freiburg im Br. 1974, Herder, ss. 328.

Inny cel i charakter posiada rozprawa Atangany o sakramencie bierzmowania. O ile Klostermann chciał przede wszystkim ukazać optymalny model struktur kościelnego życia, o tyle Amougou-Atangana zainteresował się głównie możliwością dialogu Kościoła katolickiego z innymi wyznaniem chrześcijańskimi na temat sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Mówimy o sakramentach w liczbie mnogiej, gdyż autor, koncentrując swoją uwagę na bierzmowaniu, jednocześnie zamieścił wiele uwag o chrzcie i Eucharystii, zwłaszcza w ich wzajemnych relacjach.

Na profil dzieła niewątpliwy wpływ miała seria wydawnicza. W publikowanych przez H. Künga i J. Moltmanna przy współpracy E. Jüngela i W. Kaspera *Ökumenische Forschungen* książka Atangany jest pierwszym tomem w dziale sakramentologii. Poza tym nie bez znaczenia była tu osoba Künga. Atangana był jego uczniem, słuchał jego wykładów i — jak sam wyznaje — był pod dużym urokiem dokonywanej przez niego interpretacji spuścizny patrystycznej w węzłowych kwestiach dogmatycznych (s. 13). W ten sposób powstało dzieło specyficzne. Jest ono nie tyle wykładnią nauki Kościoła o bierzmowaniu, ile raczej próbą krytycznej analizy wypowiedzi biblijnych i tradycji o sakramentalnym charakterze inicjacji chrześcijańskiej. Pierwszoplanowe miejsce zajmują w nim te kwestie z sakramentologii bierz-

mowania, co do których zachodzi rozbieżność między wyznaniem. Wywód autora cechuje duże zaangażowanie uczuciowe.

Problem pracy zawarł Atangana w następujących pytaniach: Co różni chrzest od bierzmowania? Czy można według tradycyjnego schematu nauki o sakramentach uznać w pełni i całkowicie bierzmowanie za sakrament samoistny? Czy są pewne dowody na ustanowienie bierzmowania przez samego Chrystusa? Czy pierwotny Kościół znał bierzmowanie jako sakrament szczególny, różny od chrztu? Co jest wyróżniającym, zewnętrznym znakiem bierzmowania, kto jest jego właściwym szafarzem i w jakim wieku najlepiej jest je przyjmować (s. 17)?

Rozwiązywanie problemu rozpoczął autor od przedstawienia *status quaestionis*, tzn. od wykazania, w których kwestiach z problematyki bierzmowania istnieje zgoda liturgii, oficjalnej nauki Kościoła, tzw. szkolnej dogmatyki i katechizmów, a w których jej brak. Ostatecznie stwierdził, że dotychczas nie ma pogłębionej teologii bierzmowania, oraz że nie są wystarczająco uzasadnione, określone i rozwinięte: sakramentalność bierzmowania, jego zewnętrzny istotny znak i działanie, problem szafarza, osoby przyjmującej i wieku, w którym tego sakramentu należałoby udzielać oraz konieczność bierzmowania do zbawienia. Po zarysowaniu aktualnego stanu wiedzy w tej dziedzinie, przeszedł Atangana do analizy wypowiedzi Nowego Testamentu o chrzcie, wkładaniu rąk, otrzymywaniu Ducha św. i darów nadprzyrodzonych. Następnie zajął się tekstami patrystycznymi. Szukał też odpowiedzi w teologii średniowiecznej do XII w. W oparciu o zebrany materiał próbował utworzyć syntezę nauki o bierzmowaniu i jednocześnie wskazać na kierunki jej rozwoju. Przeprowadzone badania skończył autora do postawienia następującej tezy: Bierzmowanie nie jest odrębnym sakramentem, lecz fazą chrztu — jego odnowieniem, umocnieniem, dopełnieniem i zakończeniem (*Die Firmung ist kein eigenes Sakrament, sondern eine Phase der Taufe, deren Erneuerung, Bestätigung, Vollen- dung und Abschluss*). Należy — dodał — skorygować naukę Soboru Trydenckiego i późniejszej teologii szkolnej o istocie i szafarzu tego sakramentu (s. 312).

Od strony formalnej wywodom autora nie można postawić zarzutu. Przeprowadził je w sposób poprawny z wykorzystaniem odpowiedniego materiału i z zastosowaniem logicznego podziału. Wyraził je przy tym jasnym i pięknym językiem. Wyciągane natomiast wnioski domagają się szerszej dyskusji. Praca Atangany mimo całej swej solidności sprawia wrażenie postawienia odgórnie tezy i szukania dla niej uzasadnienia w Piśmie św. i Tradycji. Autor jednoznacznie np. stwierdził, że chrzest i bierzmowanie są fazami jednego zbawczego wydarzenia, a pośrednio odmówił bierzmowaniu prawa do odrębnego sakramentu. Oparł się przy tym głównie na materiale biblijnym i patrystycznym. Na po-

zór wszystko jest jak najbardziej przekonujące. Zestawione bowiem teksty rzeczywiście nasuwają taki wniosek. Wydaje się jednak, że Amougou-Atangana przeoczył pewien subtelny fakt, że pojęcie sakramentu ukształtowało się ostatecznie u schyłku średniowiecza. Jeszcze Sobór Laterański II w 1139 r. zaliczał do sakramentów krzyżmo, olej św., konsekrację ołtarzy i kościołów (D 715). W czasach zaś patrystycznych pojęcie sakramentu było dość szerokie. Stąd niekiedy bardzo trudno jest odnaleźć w spuściźnie biblijno-patrystycznej wszystkie elementy uformowanego w czasach późniejszych pojęcia sakramentu. W niektórych wypadkach byłoby to zadanie wprost niemożliwe. Przy sakramencie bierzmowania najważniejsze jest to, że Kościół pierwotny znał dwa rytury: obmycie wodą i włożenie rąk. Fakt ten bowiem stanowi podstawę do odrębnego traktowania obu tych sakramentów. Sprawa ich udzielania — jednoczesnego lub z przerwą — jest już kwestią drugorzędą. Nie wnosi tu też wiele nowego stwierdzenie, że chrzest i bierzmowanie realizują jedno wydarzenie zbawcze, gdyż ostatecznie wszystkie sakramenty urzeczywistniają jedno paschalne misterium Chrystusa.

Przy wykazywaniu boskiego pochodzenia bierzmowania należałoby pamiętać o głośnej w swoim czasie i do dziś aktualnej teorii ustanowienia sakramentów w akcie założenia Kościoła i o sakramentalnym charakterze ekonomii zbawczej. Kościół — jak stwierdza K. Rahner — może w dziedzinie sakramentów znacznie więcej zdziałać niż o tym mówi szkolna teologia (*Vorfragen zu einem ökumenischen Amstvertändnis*, Freiburg im Br. 1974 s. 12). Dla zrozumienia i właściwego tłumaczenia sakramentu bierzmowania posiadają znaczenie nie tylko pierwsze wieki Kościoła, lecz i czasy późniejsze. Przy wprowadzaniu zaś zmian w dotychczasowej praktyce na tym odcinku trzeba zasięgnąć rady zarówno teologów jak i zwykłych duszpasterzy, psychologów czy socjologów oraz zbadać znaki czasu. Atangana uwzględnił jedynie potrzeby ekumeniczne, przy czym za główny cel postawił usunięcie przeszkód ze strony katolickiej do prowadzenia dialogu. Jest to na pewno szlachetny zamiar. Czy jednak proponowane zmiany wyszłyby na korzyść Kościołowi — jest to już odrębne zagadnienie. Jedno jest pewne, że ortodoksyjność nauki Kościoła swymi korzeniami wyrasta również z jego *orthopraxis*.

Dobrze, że Atangana w ogóle podjął ten problem, gdyż dotychczasowa teologia bierzmowania przedstawia się rzeczywiście bardzo uboga i to zarówno w Kościele katolickim jak i w innych wyznaniach. A niemal całkowitym odłogiem leży ona w Polsce. Wprawdzie pojawił się na ten temat artykuł A. Skowronka (*Z teologii bierzmowania* STV 13 (1975) nr 1 s. 25—42), ale jest to tylko odczyt wygłoszony podczas Kursu Duszpasterskiego ATK i jako taki stanowi fragmentaryczną informację w tej dziedzinie.

* * *

Reasumując powyższe wywody, należy stwierdzić, że współczesna dogmatyka katolicka poprzez związki z innymi dyscyplinami pogłębia się i wzbogaca. Uwidacznia się to nie tylko w omówionych publikacjach kręgu języka niemieckiego lecz w ogóle w całym piśmiennictwie z tego zakresu. Jest to zresztą swoiste *signum temporis* posoborowej teologii. Trudno byłoby dziś znaleźć rozważania czysto spekulatywne w stylu średniowiecznych dysput. Wpływ na to ma niewątpliwie zapotrzebowanie współczesnych ludzi, nastawionych egzystencjalnie, szukających odpowiedzi na najważniejsze pytania, związane z istnieniem świata i człowieka. Omówione dzieła pozwalają nadto postawić tezę, że ilekroć współczesna dogmatyka katolicka sięga do filozofii, nauk religioznawczych, teologii praktycznej bądź porównawczej, zawsze czyni to w poczuciu odpowiedzialności za zbawienie ludzi.

Edward Ozorowski