

Ks. ALFONS NOSSOL

BIBLIJNY CHARAKTER WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ

Skoro najbardziej istotnym znamieniem teologii chrześcijańskiej jest to, że bada ona swój przedmiot w świetle Objawienia Bożego, do którego teolog konkretnie dociera przede wszystkim przez Biblię, pojętą najogólniej jako wypowiedanie się Boga o sobie zbytecznym mogłoby się wydawać specjalne podkreślanie biblijnego charakteru teologii. A jednak spotykamy się z tym faktem na przestrzeni ostatnich lat bardzo często. Bezpośrednio przed Soborem Watykańskim II daje temu syntetyczny nieiako wyraz wypowiedź znanego teologa szwajcarskiego H. Künga¹. (Chociaż mówi ona wprost o centralnej dyscyplinie teologii systematycznej, jaką jest dogmatyka, to jednak dotyczy zakresowo całości faktu współczesnej teologii katolickiej, dlatego też warto może przytoczyć w dosłownym brzmieniu chociażby tylko jej w tej chwili nas interesujący podstawowy pasus: „A katolicka dogmatyka, czy naprawdę powiązana jest z Biblią? Jest ona „scientia de divina pagina”? Czy rzeczywiście uważa niesione Duchem słowo Boże Pisma św. za pierwszorzędne źródło i normę, za fundament i korzeń swojej siły? Stanowi dla niej Biblia coś więcej ponad kopalnię argumentów lub kontrolny organ ortodoksji jej tezy? Są wymiary, perspektywy i akcenty Pisma św. także wymiarami, perspektywami i akcentami katolickiej dogmatyki? Albo też gubi się w spekulacjach obcych Pismu św. podobnie jak życiu, w abstrakcyjnych problemach zupełnie dla Pisma św. nieaktualnych lub istniejących w innych perspektywach, w czystych problemach akademickich albo problemach zwykłej tylko teologicznej ciekawości? Czy precyzyjna separacja pomiędzy... „teologią biblijną” i... „teologią dogmatyczną” nie jest znanadto wygodną i szkodliwą dla obu stron wiwisekcją? Są systemy metafizyczne, duchowe schematy, kategorie filozoficzne, którymi świadomie lub nieświadomie posługuje się każda teologia, podporządkowane świadectwu Pisma św., albo też odgrywają mniej czy bardziej autonomiczną rolę? Czy teologiczna terminologia daje się pouczyć Pismu św. albo raczej wzbrania się pójść po linii słowa Bożego? Czy różne traktaty teologiczne są zawsze wyprac-

1. Karl Barths Lehre vom Wort Gottes als Frage an die katholische Theologie. W: *Einsicht in Glaube*, hrsg. v. J. Ratzinger und H. Fries, Freiburg 1962, s. 75—97.

wane w chrześcijańskim świetle Biblii, albo też abstrahują od Jezusa Chrystusa...?"².

Trzeba zaznaczyć, że ów „reformatorsko” niezwykle twórczy teolog stawia tutaj konkretne pytania pod adresem teologii katolickiej w ścisłym oparciu o konfrontację naszej doktryny ze współczesną protestancką nauką o słowie Bożym, z ich teologią, która przechodząc rozmaite koleje historycznego transformizmu, zachowała jednak po dzień dzisiejszy zdecydowanie biblijne oblicze. Pozytywny strukturalny biblicyzm teologii protestanckiej stanowił dlatego też zawsze już element mobilizujący także dla teologów katolickich, krzających się wokół wypracowania ściślejszej i konsekwentniejszej biblijnej orientacji naszej teologii³.

Akcentowana przez nich idea „odfilozoficznienia” i despekulacyzacji teologii na rzecz głębszego powrotu do źródeł, a szczególnie do Biblii, doznała chyba swego uwieńczenia w nauce II Soboru Watykańskiego, który między innymi otwiera „nową epokę teologii biblijnej”, wchodząc w ogóle do historii soborów jako „sobór biblijny” oraz nie tylko pastoralna ale i biblijna odnowa Kościoła⁴. Omawiając konstytucję soborową o Bożym Objawieniu „Dei Verbum” stwierdza ks. prof. A. Klawek dobitnie: „Przepiękne i wiekopomne jest oświadczenie Soboru: Niech Pismo św. stanie się duszą teologii!”⁵.

Mając na uwadze chociażby tylko jedno autorytatywne oświadczenie Kościoła, można będzie chyba już spokojnie i z wystarczającym uzasadnieniem mówić o biblijnym charakterze współczesnej teologii katolickiej przynajmniej jako niezwykle aktualnym wołaniu. By wołanie to przedmiotowo nieco bliżej sprecyzować zwrócimy wpieryw ogólną uwagę na soborowe postulaty „ubiblijnienia” teologii, następnie na zawartość treściową biblijnego charakteru w ogóle, oraz na niezmiernie ważne praktyczne znaczenie takiej właśnie nowej biblijnej teologii. Mówiąc przy tym o teologii w ogóle, będziemy jednak uwagę zwracali pierwszorzędnie na teologię dogmatyczną, która, aczkolwiek dziś już nie koniecznie musi być uważana za dominującą wśród wszystkich dyscyplin teologicznych centrum, to jednak zawsze pozostanie w dziele ich wzajemnej koordynacji informującą zasadą⁶. Poza tym na jej właśnie terenie postulat biblijnej orientacji jest chyba najbardziej aktualny, od niej zaś może być śmiało ekstrapolowany na całokształt naszej teologii⁷.

2. Cyt. za „Theologisches Jahrbuch” wyd. A. Dänhardt, Leipzig 1967, s. 83.

3. Por. Ks. K. Romanuk, Pismo św. a Teologia Katolicka, W: Ks. W. Granał, Dogmatyka Katolicka. Tom wstępny, Lublin 1965, s. 124.

4. Por. Ks. J. Kudasiwicz, Konstytucja „Dei Verbum” w opinii biblistów, „Znak” XIX: 1967, nr 2, s. 206; A. Janowski OSB, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, tamże, 178; A. Henser, Reform des Theologiestudiums aus der Sicht des Professors, „Theologie und Glaube” 56: 1966 s. 29.

5. Uwagi do Konstytucji o Bożym Objawieniu, „Ruch biblijny i liturgiczny” XIX: 1966 nr 1, s. 31.

6. L. Scheffczyk, Dogmatik, W: Was ist Theologie? hrsg. v. E. Neuhäusler u. E. Gössmann, München 1966, s. 212.

7. K. Rahner i E. Schillebeeckx wymieniają we wprowadzeniu do międzynarodowego czasopisma teologicznego „Concilium” spośród najistotniejszych cech nowej posoborowej teologii na pierwszym miejscu to, że „w pełni świadomie żyje z Pisma św. i Historii zbawienia” (I: 1965, zeszyt 1, s. 1). Por. Ks. J. Krasinski, Pastoralna orientacja teologii dogmatycznej, „Ho-

I.

Na teologii katolickiej zaciążyło bezsprzecznie dziedzictwo kontrreformacji. Skierowując swoje apologetyczne ostrze między innymi także przeciwko protestanckiej zasadzie sola scriptura, musiała siłą rzeczy stać się z biegiem czasu bardziej filozoficzna niż biblijna, więcej spekulatywna i analityczna niż pozytywna, co jej oczywiście na dłuższą metę nie mogło wyjść na dobre. To jednak jeszcze nie jest równoznaczne ze zrywaniem organicznej więzi z Objawieniem w ogóle, wtedy bowiem przestała by już być właściwą teologią chrześcijańską. Nie chodzi także o to, by po prostu nigdy nie była się wiązala z żadną filozofią, bo i wtedy nie byłaby ściśle teologią. Jako taka musi bowiem zawsze być w pewnym sensie „filozoficzną” interpretacją depozytu Objawienia, bez filozofii nie ma bowiem jego logicznej i systematycznej analizy czy najogólniej pojętego naukowego opisu. Podobnie jak nie może dojść do skutku głoszenie Objawienia Bożego bez teologii, tak też nie ma teologii bez filozofii, ponieważ ta ostatnia należy po prostu do jej natury. Można śmiało i trzeba nawet za K. Rahnerem podkreślić, że w pełni „niefilozoficzna teologia byłaby złą teologią. A teologia, która jest zła, nie może wypełnić swojego nieodzownego zadania w głoszeniu Objawienia”⁸. Chodzi jednak o to, by „systemy metafizyczne, duchowe schematy, kategorie filozoficzne”, którymi musi się świadomie lub nieświadomie posługiwać, były w niej zawsze podporządkowane świadectwu Pisma św. i nigdy nie stały się autonomiczne — jak to trafnie ujmuje H. Küng. Decydującymi dla teologii są bowiem „wymiar, perspektywy i akcenty Pisma św.”. Innymi słowy, na żadnym z jej etapów nie może przestać być Biblia właściwą normą, „praktycznie bowiem stanowi ona dla teologii jedyne materialne źródło wiary, którego musi się jako pierwotnego niewydedukowanego oraz norma non normata trzymać”⁹. Tam wszędzie gdzie o tym świadomie zapomina i daje się ponieść filozofii, staje się tym samym „metafizyką depozytu objawionego”¹⁰, tracąc równocześnie właściwy sobie z natury biblijny charakter. I tu właśnie, do-

mo Dei” XXXVI: 1967, nr 1, s. 15—21. Artykuł ten stanowi część I wnikliwego referatu pt. „Wpływ uchwał Soboru Watykańskiego II na metodę nauczania teologii dogmatycznej w seminariach duchownych” wygłoszonego na sesji naukowej teologów polskich, która odbyła się na KUL w dniach 13—15 IX. 1966 r. Część II tego referatu jest właśnie poświęcona „biblijnemu ujęciu teologii dogmatycznej” i przypuszczać należy, że ukaże się niebawem również w druku.

8. Philosophie und Theologie, W: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, s. 101; por. także B. Welte. Auf den Spuren des Ewigen, Freiburg 1965, s. 366—379. Dość „radykałnie” sformułował tę myśl A. M. Krąpiec: „Teologia taka, jaka się wykształtowała w ostatnich dwóch tysiącach lat, jest właściwie filozoficzną interpretacją Objawienia. I wszelka ucieczka od filozofii w teologii jest chyba nieporozumieniem albo też jeszcze nie teologią” — O potrzebie filozofii, „Tygodnik Powszechny” XX: 1966, nr 50.
9. K. Rahner, Heilige Schrift und Theologie, W: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, s. 115; por. E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, Mainz 1965, s. 155 n.
10. Stosuję w tym wypadku tylko formalnie znaną nomenklaturę F. Marins-Soli: „La théologie sacrée étant une véritable métaphysique de dépôt révélé” L’Evolution homogène du dogme catholique I, Fribourg 1924, s. 1371 przy czym nie myślę bynajmniej klasyfikować rzeczowo jego faktycznie w pełni teologicznych wywodów, chodzi tu po prostu tylko o zapożyczenie samej terminologii.

piero tutaj zaczyna się „zło”, określane częstokroć — mniej czy bardziej słusznie — mianem teologii wyłącznie scholastycznej, przesadnie spekulatywnej, schematycznej czy nawet wprost „greckiej”¹¹, w której orientacja biblijna zostaje przesłonięta rysem racjonalnym, doprowadzającym do stopniowego zerwania głębszego kontaktu ze źródłami. Pismo św. staje się bowiem wtedy już tylko dokumentem czy „skarbcem argumentów teologicznych”, które w większości przypadków służą do udawadniania „apriorycznie” formułowanych tez i odpierania zarzutów. Szuka się w nim wyłącznie już tylko „dicta probantia” dla prawd wiary ujmowanych przede wszystkim analitycznie, nie doceniając tym samym należycie pierwszorzędno, decydującego i wyjątkowego znaczenia Biblii dla teologii¹².

Tak można by chyba w najogólniejszych zarysach ująć opis tradycyjnego oblicza teologii katolickiej, uwydatniając umyślnie może nieco za radykalnie czy nawet tendencyjnie jej niedociągnięcia metodyczne. Czynimy to jednak po to, by jak najwyraźniej mogła wystąpić na jaw słuszność i aktualność soborowych postulatów „ubiblijnienia” teologii oraz doniosłość ich znaczenia. Bezpośrednio po pierwszej już sesji soborowej uświadomili sobie teologowie jasno, że Kościół czeka na nowe usiłowania teologiczne, oczekuje nowych prób rozwiązania, ogląda się za nowymi drogami w teologii. Wśród istotnych zadań, jakie sobór postawił teologii, wymienia się jako najważniejsze, bo w jakiś sposób wszystkie pozostałe w sobie zawierające, właśnie troskę wokół jej głębszego powiązania z Biblią. „Nadać teologii orientację biblijną znaczy bowiem pójść za duchem Pisma św., pozwolić mu w niej żyć lub go na nowo ożywić”¹³. Jest to znamienne stwierdzenie, skonstruowane jeszcze na długo przed definitywnym ogłoszeniem tak ważnych dla naszego zagadnienia Dekretów jak soborowa Konstytucja „O Bożym Objawieniu” oraz Dekret „O formacji kapłańskiej”. W każdym bądź razie została biblijna odnowa Kościoła zapoczątkowana w auli soborowej już we wstępnych dyskusjach, kiedy to Ojcowie w przytłaczającej większości odrzucili pierwsze schematy soborowe jako „za mało biblijnie ujęte i utrzymywane

11. Por. J. Hessen, *Griechische oder biblische Theologie*, München 1962.

12. Por. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*, München 1963, 12 n. J. Kudasiewicz, art. cyt., s. 207. Ks. W. Granat wspominając o pochwalie Piusa XII stosowanej w teologii metody scholastycznej (*Allocutio Pii XII ad Magnum Cancellarium, Moderatores, Rectores, Alumnos... Universitatis Gregorianaе*. AAS 45: 1953, 682—690) wyraża m. in. uwagę: „Pochwała metody scholastycznej wcale nie oznacza, że należy ją zawsze i bezkrytycznie stosować; wiadomą jest rzeczą, że scholastycy za mało, a i to niekiedy w sposób bezkrytyczny posługiwali się tekstami Biblii i Tradycji. Nieobce jest owej metodzie niebezpieczeństwo werbalizmu i aprioryzmu, ... stosowanie więc metody scholastycznej w sposób wyłączny, i to jeszcze według wzorców średnio-wiecznych, oznaczałoby skostnienie, zastój i śmierć teologii”. przy czym nie omieszkał jednak równocześnie uwydatnić i pozytywnej strony zdrowej metody św. Tomasza — *Dogmatyka Katolicka*. Tom wstępny, Lublin 1965, s. 76.

13. Por. O. Müller, *Die Theologie nach der ersten Konzilsperiode*, „Theologisches Jahrbuch”, wyd. A. Dähnhardt, Leipzig 1963, s. 448—456. „Die Theologie biblisch auszurichten heisst, dem Geist der Heiligen Schrift nachzuspüren, und auch dem der einzelnen Bücher des Buches der Bücher, und in der Theologie lebendig zu erhalten — oder wieder lebendig zu machen! Das ist eine wahrhaft grosse vom Konzil der Theologie gestellte Aufgabe — wohl die grösste, die alle anderen umfasst und in sich einschliesst” (s. 455 n).

w tonie zanadto teologicznego języka szkolnego ostatnich stuleci". Sobór żywił natomiast usilne pragnienie, „by teologiczne wypowiedzi Dekretów soborowych cechowała w pełni biblijna orientacja i by, na ile to jest możliwe, przemawiały także językiem świętych ksiąg”¹⁴. I tak się też stało. Wszystkie Dekrety soborowe są bowiem znaczone duchem biblijnym, stosując raz po raz organicznie z treścią powiązane słownictwo Pisma świętego, unikając równocześnie zawyżonych i szkolnych sformułowań abstrakcyjnych, przez co ich wartość nie ustępuje wcale powadze doktrynalnej nauki zawartej w uchwałach np. Soboru Trydenckiego, czy Watykańskiego I¹⁵.

Pierwszorzędne znaczenie jako naukowa podbudowa i równocześnie praktyczny dowód zainaugurowanej przez Sobór „wiosny biblijnej w Kościele katolickim”¹⁶ — by posłużyć się wiele mówiącym powiedzeniem kardynała Königa — ma bezsprzecznie Konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu „*Dei Verbum*”. W tej chwili interesuje nas przede wszystkim jej ostatni, VI rozdział: O Piśmie św. w życiu Kościoła, którego artykuły od 21—26 tworzą jednolitą ramę, obejmując paralelne zestawienie czci Bożego słowa, względnie Pisma św. z kultem Eucharystii w Kościele. W ten sposób rozwija nasz dokument myśl, która zabrzmiała już w Konstytucji o Liturgii świętej¹⁷. Kościół zawsze już uważał i uważa Pismo św. zgodnie z Tradycją św. „za najwyższe prawidło swej wiary” — stwierdza Dokument, ponieważ „tak wielka ... tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną...” (21)¹⁸. Wszyscy wierni winni zatem mieć szeroki dostęp do Pisma św. (22). By je jednak mogli należycie zrozumieć muszą teolodzy, a zwłaszcza egzegeci, opracować pod nadzorem Urzędu Nauczycielskiego wierny wykład boskich Pism, dlatego też Sobór Święty dodaje otuchy synom Kościoła, którzy zajmują się studiami biblijnymi, by z odnawianą ciągle energią dzieło szczęśliwie podjęte prowadzili do końca z wszelką starannością wedle myśli Kościoła” (23). Jeśli Pismo św. jest rzeczywiście „podporą i siłą żywotną” dla całego Kościoła, wtedy nie tylko życie wiernych i praktyczne „posługiwanie słowa Bożego” ma być nim normowane, ale przede wszystkim i zasadniczo winna o tym postuluje pamiętać teologia, w jakiś sposób to życie kształtująca i owe posługiwanie normująca. Z istoty swej musi się ona więc opierać „jakby na trwałym fundamencie, na pisanym słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa”. (24). I oto wreszcie wspomniane już wyżej „przepiękne i wiekopomne oświadczenie Soboru” postulat

14. Tamże 451.

15. Por. H. Bogaćki, Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Bożym Objawieniu „*Dei Verbum*”, „*Collectanea Theologica*” XXXVI: 1966, s. 92. Sądzę, że myśl autora dotycząca w tym wypadku wspomnianej Konstytucji, można w pewnym przynajmniej sensie rozciągnąć także na pozostałe Dekrety soborowe.

16. Por. A. Jankowski, art. cyt., s. 186.

17. Por. art. 7, 24, 51, 56. Zob. także K. Rahner — H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, s. 365.

18. W taki sposób będą w nawiasach podawał kolejne artykuły Dokumentów w tłumaczeniu polskim, podanym przez Wiadomości Urzędowe Kurii Biskupiej Śląska Opolskiego.

streszczający w sobie niezmiernie brzemiennej w swoich następstwach treść: „Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej” (24), słowa wyznaczające w sposób jasny podstawowy kierunek rozwojowy teologii katolickiej na przyszłość. W nich zostało co prawda zadanie „ubiblijnienia” całokształtu naszej teologii wypowiedziane ogólnie. Konkretniej i w sposób może jeszcze bardziej zdecydowany jest ono określone w Dekrecie o Formacji Kapłańskiej „Optatam totius”, mianowicie w rozdziale V, poświęconym sprawie zreformowania studiów kościelnych, wysuwającym w związku z tym nawet pewne wskazówki metodyczne. Otóż „przy reorganizacji studiów kościelnych na to głównie należy zwracać uwagę, aby lepiej zestawić ze sobą przedmioty filozoficzne i teologiczne i aby one harmonijnie zmierzały do coraz lepszego otwierania umysłów alumnów na Tajemnicę zbawienia...”(14). Fakt ten pomoże zapewne właściwiej ująć rolę filozofii w teologii¹⁹, bez której oczywiście nie obejdzie się gruntowne studium Objawienia Bożego. Należy przeto pomagać alumnom w „dostrzeganiu powiązań istniejących między argumentami filozoficznymi a Tajemnicami zbawienia, które w teologii rozważa się w wyższym świetle wiary”(15). Wewnętrzna struktura teologii różni się bowiem istotnie od filozofii, nauka ta musi mianowicie być czerpana „dokładnie z boskiego Objawienia”. Jeśli zaś do Objawienia docieramy konkretnie przede wszystkim przez Biblię, wtedy „ze szczególną starannością należy kształcić alumnów w zakresie Pisma św., które winno być jakby duszą całej teologii”(16). Właściwie pojęte studium biblijne z egzegezą i teologią biblijną na czele stanowi bez wątpienia fundament dla wszystkich dyscyplin teologicznych. Fakt ten powinien nie tylko formalnie być podkreślony, ale znaleźć musi przede wszystkim metodyczne zastosowanie w kształtowaniu i konkretnym realizowaniu teologii. Praktycznie wyglądałoby to w przypadku tak bardzo „teologicznej” gałęzi, jaką bezsprzecznie jest dogmatyka, między innymi w ten sposób, że ma tak być rozplanowana”, aby najpierw były uwzględnione tematy biblijne”(16). To Biblia właśnie powinna dostarczyć teologii dogmatycznej samej tematyki rozważań, a nie tylko być jej „aposterioryczną” oprawą dowodową w formie wyłowionych z niej dicta probantia dla tzw. tez dogmatycznych. Mając na uwadze katolickie dogmaty „trzeba uświadomić alumnów, jak wiele Ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu przyczynili się do wierne go przekazania i wyjaśnienia poszczególnych prawd Objawienia”(16), co znacznie bardziej wyjdzie na jaw, kiedy poznają jeszcze „dalszą historię dogmatu przy uwzględnieniu jej stosunku do ogólnej historii Kościoła”(16).

Obok biblijnego charakteru teologii daje się tutaj także zauważyć postulat jej bardziej syntetycznego i historycznego potraktowania. Nie oznacza to bynajmniej całkowitego wyrugowania wszelkiej spekulacji z teologii, gdyż wyłącznie przy jej pomocy osiągnąć można „możliwie pełne wyjaśnienie Tajemnic zbawienia”, kiedy to „alumni nauczą się głębiej wnikać w nie i wykrywać między nimi związek... mając tu za mistrza św. Tomasza”(16).

19. Ogólnie przynajmniej jest o tym mowa w art. Ks. J. Herbuta pt. „Studia filozoficzne w Wyższych Seminariach Duchownych w świetle soborowego Dekretu „O formacji kapłańskiej”, umieszczonym w niniejszym zbiorze.

Decydującym dla takich rozważań też jednak nie przestaje być „światło Objawienia”, ów decydujący organ poznawczy wszystkich w ogóle dyscyplin teologicznych, które aby dostąpić przez ożywienie ducha biblijnego wewnętrznej odnowy muszą dążyć do „żywszej łączności z Tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia”²⁰. Bowiem tylko taka, tak pojęta i realizowana teologia będzie w stanie stworzyć realny fundament i wypracować naukowo uzasadnione skuteczne metody dialogu ekumenicznego uwieńczonego kiedyś przywróceniem jedności między wszystkimi chrześcijanami, dzieła leżącego w centrum zainteresowania prac Soboru. Pamiętać jednakowoż należy, że biblijny charakter nowej teologii będzie tu miał pierwszorzędne znaczenie. Zresztą, Sobór stwierdza to niedwuznacznie przynajmniej pośrednio, kiedy w Dekrecie „O Ekumenizmie” zaznacza: „Niemniej Pismo św. jest dla owego dialogu znakomitym narzędziem w potężnym ręku Bożym do osiągnięcia tej jedności, którą Zbawca wskazuje wszystkim ludziom” (21).

Mając zatem na uwadze konstruktywny i zdecydowany charakter Soborowych postulatów „ubiblijnienia” teologii, będzie można chyba bez przesady powiedzieć w odniesieniu do całokształtu jego pracy, iż m. in. podał on „szeroko zakrojony program skoncentrowania zainteresowania Kościoła wokół Pisma św. i może uchodzić za swoistą rehabilitację Pisma św. w Kościele rzymsko-katolickim”, lub też jego „rewaloryzację” skoro wszelkie badania teologiczne, cała teologia i całokształt życia Kościoła winne według woli Soboru oprzeć się w pełniejszy sposób o tę świętą Księgę²¹.

II

Aktualne wołania o głębsze powiązanie teologii z Biblią zostały zatem przez Sobór ujęte sumarycznie w bardzo treściwej i zwięzłej formule: Pismo św. „winno być jakby duszą całej teologii”. Nie uwzględniając wcale już innych, konkretniejszych w tej materii sprecyzowań odnośnych Dekretów, łatwo stosunkowo zorientować się, że nowe usiłowania teologiczne mają po prostu pójść po linii rozwojowej samego ducha Biblii „utrzymać go przy życiu — albo też ponownie ożywić” jeśli zajdzie po temu potrzeba. A więc samo wprowadzenie do rozważań teologicznych w miejsce dawnego, w wielu przypadkach schematycznego i suchego, języka abstrakcyjnego — słownictwa Pisma św., nie rozwiązywałoby jeszcze problemu, bo chyba nie w takim zewnętrznym tylko zabiegu należy widzieć ugruntowanie biblijnego charakteru teologii. Sama terminologia biblijna nie koniecznie bowiem musi być niezawodnym wyrazem także i prawdziwie biblijnego ducha teologii. Nie trudno zresztą, przynajmniej w niektórych przypadkach, byłoby o zastosowanie nowego języka przy jednoczesnym nienaruszeniu starych spetryfikowanych już struktur myślowych, nie koniecznie przecież zawsze w pełni biblijnego pochodzenia. Wystarczy np. pomyśleć o takim

20. W tym duchu jest opracowywana 5-tomowa dogmatyka katolicka pt. „Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik”, której I tom ukazał się w 1965 r. w Benziger Verlag, Einsiedeln.

21. Por. H. Bogacki, art. cyt., s. 88, 91. Zob. także P. v. Leeuwen, Der Reifungsprozess des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre über die Göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe, „Concilium” 3: 1967, s. 2—8.

zewnątrznym tylko „ubiblijnieniu” nauki o łasce, wyłożonej w niektórych tradycyjnych podręcznikach będących także i u nas w obiegu²². Leżącej u ich podstaw obcej Pismu św. realizacji Bożej miłości, stanowiącej przecież zawsze istotną treść łaski, nie zdołają w żadnym wypadku usunąć wyłącznie tylko same biblijne słowa. Potrzebna tutaj będzie organiczna przebudowa całego materiału, zerwanie z pewnego rodzaju filozoficznymi strukturami myślowymi na rzecz struktur biblijnych. To właśnie o nie, o biblijne struktury myślowe tu idzie, wszakże one są pierwszorzędnie w stanie zdecydować o Piśmie św. jako duszy teologii Bożej łaski. Trudno byłoby w tej chwili o bliższe sprecyzowanie konkretnych pod tym względem ujęć. Na razie mamy zresztą przyjrzeć się nieco bliżej samej zawartości treściowej biblijnego charakteru teologii w ogóle. Nie od rzeczy będzie chyba przeprowadzenie w tym celu porównania chociażby przeciwstawienia biblijnych kategorii myślowych kategoriom filozoficznym. Uczynimy to w ścisłym oparciu o wywody J. Hessena, którego to właśnie jako teologa i nieprzeciętnego filozofa zarazem, problem ten pasjonował chyba przez całe życie²³. Przy czym nie ma to bynajmniej być równoznaczne z pełną akceptacją jego bardzo zresztą dyskusyjnego rozwiązania zwłaszcza szczegółowej analizy podstawowych idei religijnych i centralnych momentów chrześcijańskiej nauki, chodzi jedynie o materialne przejęcie ogólnego opisu danych struktur myślowych²⁴. Bezsprzecznie bowiem przyznać trzeba, że rzeczywiście różnią się między sobą²⁵. Chcąc obiektywnie wykazać ich

22. No Fr. Dickamp. *Theologiae Dogmaticae manuale*, vol. III: *De Gratia Christi*, Parisiis 1935⁹; A. A. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, Parisiis 1953²¹; J. Brinktriere, *Die Lehre von der Gnade*, Paderborn 1957.
23. W 1935 r. ukazała się w Monachium podstawowa pod tym względem i jedna badająca z najlepszych jego prac: „Platonismus und Prophetismus. Die antike und biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung”, w której usiłuje nasze zagadnienie podbudować przede wszystkim filozoficznie a w 1956 prowadzi je dalej już głównie z teologicznego punktu widzenia w dziele o dość szokującym tytule: „Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung” Leipzig 1956, (wyd. II: München 1962).
24. Dz. cyt. s. 86—94: „Das griechische und das biblische Denken i ihrer Strukturverschiedenheit”. Napiętnowanie przez autora całokształtu tradycyjnej tomistycznej teologii katolickiej jako „na wskroś greckiej” jest oczywiście grubą przesadą jeśli nie wprost nieporozumieniem. Oceniając jego koncepcję należałoby jednakże mieć na uwadze również jego ogólne wywody na temat bardzo ortodoksyjnego poglądu na stosunek filozofii do teologii. (por. *Die Bedeutung der Philosophie für die Theologie*, W: J. Hessen, *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, Nürnberg 1959, s. 146—153). Por. O. Müller, *Die „ratio” in der Theologie*, „Theologisches Jahrbuch” hrsg. v. A. Dänhardt, Leipzig 1962, s. 236—259.
25. Zob. C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1956; A. Grillmeier, *Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deutepnzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, „Scholastik” 33: 1958, s. 321—355, 528—558. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1959. Por. także R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 13; G. Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg 1939; E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Berlin 1938. Przeciwwstawiając w dalszym ciągu myśleniu biblijnemu filozoficzne, mamy przy tym oczywiście na uwadze przejęte przez teologię elementy greckiej filozofii arystotelizmu, idąc zresztą za Hessenem w wymienionym powyżej znaczeniu. Filozofia augustyńska, jej sposób myślenia, zawiera bowiem wiele szczegółów nie koniecznie odbiegających od struktury biblijnego myślenia.

strukturalną różnicę, należy — zdaniem naszego autora — zwrócić uwagę na różność zasadniczego intencjonalnego nastawienia klasycznego myślenia filozoficznego, czyli greckiego, i myślenia biblijnego. Otóż podczas gdy myślenie filozoficzne zwraca się pierwszorzędnie do sfery esencjalnej bytu i w ogóle całej rzeczywistości, to biblijne myślenie nastawia się na jej sferę egzystencjalną. Istota stanowi w tym wypadku logiczny aspekt rzeczywistości, który z natury swej ma statyczny charakter. Ujmujące ją poznawczo myślenie filozoficzne będzie dlatego także nacechowane rysem statycznym. Widzimy to wyraźnie na przykładzie Platona, dla którego właściwą rzeczywistością jest właśnie statycznie pojęty świat idei. Pojmować byt, rzeczywistość statycznie oznacza myśleć o niej przede wszystkim jako o substancji. Pojęcie substancji odgrywa dlatego dominującą rolę w greckiej filozofii. Drugim zatem znamieniem greckiego myślenia jest rys substancjalistyczny. Wiąże się on bezpośrednio z trzecią cechą, która stanowi nastawienie kosmiczne myślenia. Ujmując bowiem substancjalistycznie rzeczywistość, trzeba się rzeczy myśleć o niej niehistorycznie, jako o naturze, o kosmosie. Wychodzi to bardzo wyraźnie na jaw u Arystotelesa, którego oko spoczywa zdecydowanie na rozciągniętym w przestrzeni i czasie świecie, z którego też dedukuje wszystkie fundamentalne pojęcia swojej metafizyki.

Jeśli teraz jeszcze tę ontologiczną wizję greckiego myślenia uzupełnimy spojrzeniem antropologicznym, tzn. rozpatrzmy jej zapodmiotowienie w strukturze ludzkiego ducha, otrzymamy dwie dalsze niezmierznie ważne jego właściwości. Esencjalny aspekt bytu jest podporządkowany sferze rozumowej ludzkiej istoty i nastawienie nań wiąże się dlatego z zajęciem postawy rozumowej, co oczywiście dokonuje się zawsze poprzez pracę sił intelektualnych. Krótko rzecz ujmując, myślenie filozoficzne jest także myśleniem intelektualistycznym. Ta właściwość może być śmiało uważana za w ogóle podstawowy rys helleńskiego ducha. I wreszcie ostatni moment, płynący nie tyle z analizy myślenia jako takiego, jak raczej z określenia jego środków wyrazu. Skoro esencja jest tym aspektem rzeczywistości, który można ująć i przetworzyć pojęciowo, wtedy nastawione na nią myślenie musi być siłą rzeczy myśleniem racjonalnym.

Sumarycznie można zatem filozoficzne, tzn. greckie struktury myślowe opisać jako myślenie statyczne, substancjalistyczne, kosmiczne, intelektualistyczne i racjonalistyczne. Jakże innym okazuje się w zestawieniu z nim biblijne myślenie. Otóż ze swoim zasadniczym nastawieniem przede wszystkim na egzystencjalną czyli dynamiczną sferę bytu nie będzie ono statyczne, lecz na wskroś dynamiczne. Dla człowieka Biblii być znaczy znaleźć się w nurcie żywego prądu stawania się, byt to dla niego po prostu zdarzenie, prawdziwość utożsamia się z aktywnością, bo za prawdziwe uważa to, co działa, co jest czynne. Egzystencja stanowi moment indywidualizujący bytu, ponieważ przez nią staje się on konkretną i indywidualną rzeczywistością. Dzięki temu jest także ontycznym fundamentem bytu personalnego, wszakże byt osiąga w osobowości swój hierarchiczny szczyt. Biblijne myślenie egzystencjalne jest przeto także myśleniem personalistycznym. Jako takie staje się równocześnie myśleniem historycznym, ponieważ w jego polu widzenia

nie ma apersonalnych kosmicznych form esencjalnych, ale istoty personalne. Miejszem zaś istot osobowych jest właśnie historia. Jeśli Grecy przeżywali świat istotnie jako naturę, przeżywa ją człowiek biblijny przede wszystkim jako historię. To właśnie w jej faktach i zdarzeniach objawia mu się Nieskończony, swojego Boga spotyka w historii. Historia stanowi bowiem dla niego manifestację Bóstwa w przestrzeni i czasie, to właśnie w nią się wsłuchuje; podczas gdy Grekom objawiał się Bóg w przestrzeni, spotyka się on z Nim raczej w czasie.

Antropologiczne spojrzenie na strukturę biblijnego myślenia odkryje w nim jeszcze rys woluntarystyczny i symboliczny. W przeciwieństwie do intelektualizmu filozoficznego nastawia się człowiek Biblii pierwszorzędnie nie na myślenie i poznanie, lecz na chcenie i działanie, bo przecież jest przede wszystkim ens volens et agens, a potem dopiero cogitans. Nie logosowi przyznaje prymat lecz etosowi, ponieważ decydującym dla niego jest zawsze czyn.

Jeśli idzie wreszcie o środki wyrazu myślenia biblijnego to stanowią je nie tyle abstrakcyjne pojęcia, jak raczej symbole. Sfera egzystencjalna wymyka się bowiem zasadniczo rozumowemu pojęciowaniu, zwracające się do niej myślenie nie może operować adekwatnymi pojęciami ile raczej pogładowymi treściami wyobrażeniowymi, które wskazują w jakiś sposób na ujmowaną rzeczywistość będąc jakby jej symbolem. Krótko rzecz ujmując, myślenie biblijne jest także symboliczne.

Na całokształt opisu biblijnych struktur myślowych składają się zatem takie cechy jak rys dynamiczny, personalistyczny, historyczny, woluntarystyczny oraz symboliczny. I jako takie różni się biblijne myślenie zasadniczo od abstrakcyjnego myślenia filozoficznego²⁶. Z tym ogólnym przynajmniej stwierdzeniem trzeba się zgodzić, obojętnie jak chciałoby się opisać w szczegółach podstawowe cechy biblijnych struktur myślowych. W oparciu o gruntowne studia biblijne wyrażają dzisiaj teologowie coraz częściej przekonanie, że myślenie biblijne, zwłaszcza starotestamentalne, nie ma w sobie nic z podejścia ontologicznego, księgom Starego Testamentu jest po prostu obca właściwa metafizyka²⁷. Nie pytają one o istotę osoby i rzeczy, ale o to kim, względnie czym jest dla nas. A chociaż w księgach Nowego Testamentu znajdują czasem współczesne ich powstaniu idee filozoficzne pewien oddźwięk, to jednak i tutaj każda teologiczna wypowiedź i każde objawienie dokonuje się w ramach historii zbawienia²⁸. Skonkretyzowane w Biblii Boże Objawienie jest przede wszystkim „wydarzeniem” i faktem, a wydarzeniem dominującym w wizji Objawienia jest przyście Chrystusa. W takim

26. Do całości opisu por. J. Hessen, *Griechische oder Biblische Theologie?* s. 86—92; *Platonismus und Prophetismus*, s. 15—21. Najnowsze badania teologiczne potwierdzają prawie że zupełnie fakt opisanych tu ogólnych różnic obu struktur myślowych. Por. H. R. Schlette, *Zum Verständnis von Philosophie und Theologie, W: Was ist Theologie?*, s. 15—19; Y. Congar, *Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten*, „*Concilium*” 2: 1966. zesz. 1, s. 3—13.

27. Por. Y. Congar, art. cyt., s. 4: „Dennoch kommt man heute fast allgemein zur Einsicht, dass dem jüdischen Alten Testament ein ontologisches Anliegen fremd ist. „Zob. także H. R. Schlette, art. cyt., s. 15 n.

28. Por. tamże 5.

ujęciu występuje wyraźnie na jaw rys historyczny biblijnego myślenia, jego egzystencjalny dynamizm i personalizm²⁹. Wydarzenie musi bowiem mieć swoje miejsce w konkretnym czasie i swoją historyczną lokatę, wiążącą się w jakiś sposób z osobą Jezusa Chrystusa i całym jej dynamizmem zbawczym. Filozof natomiast nie zajmuje się pierwszorzędnie zdarzeniami, przechodzi obok nich. Jego interesują idee, które abstrahuje z wydarzeń i osób, i to nawet wtedy, kiedy zajmuje się wywodzącymi się od osób ideami i ich historią³⁰. To właśnie powinna mieć na uwadze teologia pretendująca do tego, by być biblijną. Oczywiście, że w takiej teologii, której naprawdę duszą będzie Pismo św., nie może zabraknąć obok zasadniczego i Biblii właściwego podejścia egzystencjalnego także i podejścia esencjalnego, związanego z myśleniem filozoficznym. Wszakże samo Pismo św. nie stanowi jeszcze teologii, aczkolwiek można by z uzasadnieniem mówić o pewnej zawartej w nim teologii³¹. Była o tym wszakże już mowa, że filozofia należy po prostu do samej natury teologii. Dlatego też i nowa „ubiblijiona” teologia systematyczna, a zwłaszcza dogmatyka, musi w pewnym sensie pozostać teologią „egzystencjalną” i „esencjalną”, tzn. po prostu będzie pytać o nieodzowne struktury i związki esencjalne oraz zdawać sprawę z tego, co i jak zdarzyło się faktycznie w historii zbawienia³². Nieodzowny zatem rys esencjalny nie pociągnie tu jednak za sobą całej struktury filozoficznego myślenia z jego statyzmem, substancjalizmem, „kosmicznym” nastawieniem oraz intelektualizmem. Biblijny charakter teologii będzie gwarantowało właśnie jej metodyczne rozwijanie pod aspektem historii zbawienia. Pojęcie to jest dzisiaj nie tylko modne i aktualne ale i niezmiernie ważne, dlatego też słusznie usiłuje sięzeń uczynić centralną ideą współczesnej teologii. Jeśli przez ontologię rozumie się najogólniej poznanie rzeczywistości w sobie (czym ona jest), co do swego bytu, to w przeciwstawieniu do niej moglibyśmy historię zbawienia pojąć popularnie po prostu jako „historyczną pochodną tego, co zdziałał Bóg dla naszego zbawienia, historyczne zrealizowanie jego zbawczego planu”³³. Kształtując zatem teologię, zwłaszcza dogmatyczną, jako systematyczny opis i metodyczne zgłębianie historii zbawienia poznawanej przez Objawienie, do którego bezpośredni dostęp mamy przez Biblię, będzie chyba można skutecznie uczynić Pismo św. duszą teologii.

III

Wskażemy jeszcze, bardzo zresztą tylko ogólnikowo, na momenty praktycznego znaczenia teologii konsekwentnie biblijnej, o których

29. Zdając sobie z tego sprawę kładzie dlatego dzisiejsza teologia tak duży nacisk na egzystencjalne i personalne pojmowanie Objawienia. Zob. Ks. E. Kopeć, *Pojęcie Objawienia Bożego*, W: Ks. W. Granaat, *Dogmatyka Katolicka*. Tom wstępny Lubin 1965, s. 95—114.
30. Por. M. Nédoncelle, *Theologie und Philosophie oder die Metamorphosen einer Dienerin*, „Concilium” 1: 1965, zesz. 6, s. 504.
31. Por. R. Schnackenburg, dz. cyt. s. 13: „Theologie” beginnt nicht erst dort, wo die Offenbarung mit Hilfe der griechischen Philosophie geklärt und systematisch dargestellt wird, sondern schon in der Bibel selbst”.
32. Por. K. Rahner, *Über den Versuch eines Aufriesses einer Dogmatik*, W: *Schriften zur Theologie I* Einsiedeln 1964, s. 23 nn; zob. także K. Rahner — H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1962, s. 75.
33. Por. Y. Congar, dz. iyt., s. 11 (przyp.); zob. także cyt. „Mysterium salutis”, s. 17-85. M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung*, Muenchen 1964, s. 55.

przeważnie w jakiś sposób, pośrednio przynajmniej, była już mowa. Otóż nasza teologiczna nauka o Bogu i o całej rzeczywistości ziemskiej z Nim związanej będzie chyba tylko wtedy mogła być w pełni biblijną, jeśli naprawdę „studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej” — jak tego domaga się Dekret „De Scriptura Sacra”, bo tak mogłaby być również zatytułowana Konstytucja soborowa De Divina Revelatione³⁴. Droga do ugruntowania biblijnego charakteru teologii katolickiej wiedzy poprzez wszechstronne pogłębienie studium Biblii, co z kolei siłą rzeczy zwiąże ściślejszą teologię systematyczną z egzegezą, o czym dotychczas nie zawsze można było mówić, zwłaszcza na terenie dogmatyki³⁵. Dogmatyk operujący Pismem św. jako natchnionym i nieomylnym słowem Bożym musi z konieczności uprawiać nauką egzegezę i to o ile możliwości w najnowszym wydaniu, innymi słowy, on będzie musiał usiłować być egzegetą, podobnie jak to już zawsze miało miejsce wśród teologów protestanckich. Ale i egzegeci narzekający na teologię systematyczną, że uprawia za dużo „teologii szkolnej”, a za mało biblijnej, powinni usilnie zabiegać o wypracowanie jak najobiektywniejszej teologii biblijnej, by np. dogmatyk bez snucia zawyżonych spekulacji i operacji filozoficznych mógł wykazać w sposób nie budzący zastrzeżeń, że dana prawda wiary zawiera się faktycznie w nauce Pisma św. i jak się w niej implicite zawiera³⁶. Dopomoże mu w tym przede wszystkim właśnie teologia biblijna jako samodzielna dyscyplina teologiczna, wyrażająca należyte pośrednictwo między egzegezą a dogmatyką. Jest to szczególnie ważne, by równocześnie była ona stale także wewnętrznym momentem samej dogmatyki, i to nie tylko jednym obok pozostałych momentów „historycznej” teologii, lecz jej momentem absolutnie wyjątkowym i jednorazowym³⁷. Organiczna więź dogmatyki z egzegezą poprzez teologię biblijną uświadomi tej pierwszej, że ma zawsze tylko do czynienia z „magnalia Dei”, będącymi niezgłębionymi i niezgłębialnymi tajemnicami. Przyznać trzeba, że teologia przesadnie spekulatywna nie zawsze była skłonna wciąć u kresu analizy swoich tez „o głębokości bogactw i mądrości Bożej”, gdyż zgodnie z tendencją swych filozoficznych struktur myślowych usiłowała za wszelką cenę dotrzeć do samej istoty rzeczy, zapominając oczywiście o tym, że może co najwyżej dać ich nieadekwatny systematyczny opis i zyciowo nam je przybliżyć, ale nigdy bez reszty pojąć, a tym bardziej nie zgłębić. Samo zresztą pojęcie tajemnicy teologicznej teologii tradycyjnej pozostawia wiele do życzenia, jest po prostu zanadto filozoficzne³⁸. Słyszcy się nierzadko

34. Por. Ks. A. Klawek, Uwagi do Konstytucji o Bożym Objawieniu. Ruch biblijny i liturgiczny” XIX: 1966, nr 1, s. 26.

35. K. Rahnner, pisząc swoje uwagi na temat „Exegese und Dogmatik” zaznacza: „Dieser Aufsatz ist vielmehr aus dem Eindruck entstanden, dass innerhalb der katholischen Theologie eine gewisse Entfremdung zwischen Vertretern dieser beiden Disziplinen obwaltet” — Schriften zur Theologie V, Einsiedeln 1964, s. 82.

36. Tamże 87 n.

37. K. Rahnner, Heilige Schrift und Dogmatik, art. cyt. s. 120; ten sam artykuł W: Handbuch theologischer Grundbegriffe II, hrsg. v. H. Fries, München 1963, s. 524.

38. Zob. K. Rahnner, Ueber den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, W: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1964, s. 51—99.

skargę, że teologia szkolna upraszczała za bardzo wszystko co wiąże się z „tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia”, lub nawet, że to właśnie „odtajemniczała”. I rzeczywiście w wielu przypadkach było naprawdę trudno po przestudiowaniu niektórych dogmatów w oparciu o wspomniane już powyżej podręczniki powtórzyć za poetą: „Coraz się dusza ludzka rozprzestrzenia, większym staje się Bóg!” Szczegółowe określenia i podziały wchodzących w skład tezy dogmatycznej pojęć, mnożone następnie argumenty czysto rozumowe, oraz idące czasem w nieskończoność dowody z odpowiedzialności były potencjalnie przynajmniej w stanie zedrzczyć z niejednej wzniosłej prawdy Bożej „szatę tajemnicy”. Taki sposób postępowania zdawał się jakby zapominać o tym, że naczelnym organem poznawczym każdej teologii objawionej jest wszakże wiara, nadprzyrodzona wiara. Cwazem, słuchaczom teologii, zwłaszcza alumnom, trzeba pomagać „w dostrzeganiu powiązań istniejących między argumentami filozoficznymi a Tajemnicami zbawienia”, ale równocześnie nie wolno im zasłonić faktu, że te właśnie „Tajemnice zbawienia... na teologii rozważa się w wyższym świetle wiary”. Tak, nauki teologiczne z istoty swej muszą być „podawane w świetle wiary” — o czym Dekret „O Formacji kapłańskiej” wspomina bardzo wyraźnie³⁹, w przeciwnym bowiem wypadku doprowadza się do spłylenia ich niezgłębionego wewnętrznego bogactwa, stwarza się grunt do zrodzenia się destruktywnych trudności w wierze. Operowanie w teologii czysto filozoficznymi kategoriami myślowymi wnosi co prawda dużo jasności w sam wykład, ale metoda ta stosowana na dłuższą metę, i to zwłaszcza pod pozorem nadania teologii ścisłych cech najnormalniejszej i najzwyklejszej w świecie nauki, może niechybnie doprowadzić do przekreślenia w ogóle naukowego charakteru teologii. Teologia systematyczna jest niewątpliwie nauka, ale jest nią tylko jako „Glaubenswissenschaft”, a jako taka nie może racjonalizować wiary na drodze odtajemniczania Boga i wszystkich „magnalia Dei”. Szacunku dla Bożych tajemnic uczy przede wszystkim Pismo św., dlatego też ściśle biblijna orientacja teologii współczesnej stoi na straży „teologiczności” i naukowości teologii w ogóle. Poza tym będzie też tylko jako taka w stanie utrzymać, rozwinąć i pogłębić zmysł tajemnicy w dzisiejszym coraz to bardziej sekularyzującym się świecie, czyli w świecie o postępującym gwałtownie naprzód procesie powszechnej denuminizacji i globalnego odtajemniczenia całej rzeczywistości. Tylko ściśle biblijna teologia pozwoli nadal dostrzegać „ślady przechodzącego Boga w świecie” i wsłuchiwać się w Jego głosy w historii. Ten fakt stanowi chyba najdonioślejszy moment praktycznego znaczenia biblijnego charakteru współczesnej teologii.

Należałoby jeszcze podkreślić inny, podobnie ważny moment, o którym wspomniano już przy opisie soborowych postulatów „ubiblijnienia” teologii. Chodzi mianowicie o rolę, jaką taka właśnie teologia jest w stanie odegrać w ekumenicznym dialogu. Od samych początków, kiedy rozdarcie między Kościołami chrześcijańskimi stało się faktem, nie ustawały wołania o jedność. Raz po raz wskazywano słusznie na ponagląjące słowa Chrystusa „ut omnes unum sint” podejmowano najrozmaitsze próby i poczyniono wiele praktycznych kroków na drodze do je-

39. Por. art. 15 i 16 Dekretu, oraz art. 24 Konstytucji O Objawieniu Bożym.

dności. Można jednak powiedzieć, że wciąż jednak jeszcze brakowało ściśle konkretnych teologicznych warunków zjednoczenia. Wszelkie, najszersze nawet usiłowania wokół *Una Sancta* okazują się bowiem tak długo mało skuteczne, jak długo nie uda się stworzyć teologicznych podstaw do ich realizacji. Zdecydowanie biblijne ukształtowanie teologii oznacza jednak skonstruowanie silnej naukowej bazy pod przyszłą jedność⁴⁰. Biblijna teologia może bowiem być uważana za pomost między Kościołami, za skuteczne narzędzie nowej, posoborowej, fazy dialogu ekumenicznego. Wreszcie ostatni moment praktycznego znaczenia nowej teologii. Jest nim ożywienie całokształtu dyscyplin teologicznych, żywość, świeżość i ustawiczna aktualność teologii. Sobór wspomina wyraźnie, że w Piśmie św. łącznie z tradycją znajduje teologia nie tylko „swe najgruntowniejsze umocnienie” ale w oparciu o nie też „stale się odmładza”. To właśnie powrót do źródeł biblijnych decyduje przede wszystkim o wszechstronnej odnowie Kościoła⁴¹. Oczywiście, że wiele czynników składa się na odrodzenie i ożywienie teologii, ale podczas gdy one wszystkie, łącznie z „wrodzoną” teologią filozofią, muszą respektować każdorazową konkretną sytuację historyczną w sensie należącego i całościowego uwzględnienia tego, co K. Rahner i E. Schillebeeckx nazywają „condition humaine”⁴², czyli że muszą podlegać „sytuacyjnym” i „egzystencjalnym” zmianom, a o przeprowadzenie których nie zawsze jest znowu tak łatwo, to zawarte w Biblii słowo wciąż trwa i pozostaje jako niezmienny element i najistotniejsze źródło materialne teologii oraz jej „hegemonikon” na całej przestrzeni stale tym samym nie starzejącym się słowem Bożym. Ściśle na niej orientowanej teologii nie będzie przeto też można nazwać „retrospektywną” i „antykwareczną”, czyli skierowaną ku przeszłości. W oparciu o swój zdrowy strukturalny biblicyzm będzie bowiem musiała jako w pełni żywa mieć oczy skierowane raczej ku przyszłości, wszak duch Biblii jest Duchem, który ożywia⁴³.

40. Por. J. Hessen, *Biblische oder griechische Theologie?*, s. 163 n.

41. Por. Konstytucja „O Objawieniu Bożym”, art. 24; zob. także E. H. Schillebeeckx, *Po zakończeniu soboru*, „Znak” XVIII: 1966, nr 7—8, s. 848.

42. Zob. art. cyt. s. 1.

43. Por. K. Rahner, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, art. cyt. s. 10—16; *Biblische Theologie*, W: *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd 2, Freiburg 1958, kol. 449—451; B. Welte, dz. cyt. s. 410 nn, 426; L. Scheffczyk, art. cyt. 445 nn; Zob. także Ks. A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu*, Kraków 1966, s. 188.