



PODRĘCZNIKI
WYDZIAŁU
TEOLOGICZNEGO

5

TEOLOGIA
FUNDAMENTALNA

Tom 5

**POZNANIE
TEOLOGICZNE**

UNIwersytet
PAPIESKI
JANA PAWŁA II
W KRAKOWIE

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA
TOM V

POZNANIE TEOLOGICZNE

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II
w Krakowie

Wydział Teologiczny
Seria Podręczników

5

ukazały się:

TOM I	CZŁOWIEK – FILOZOFIA – BÓG
TOM II	RELIGIE ŚWIATA A CHRZEŚCIJAŃSTWO
TOM III	OBJAWIENIE I CHRYSZTUS
TOM IV	KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSOWY
TOM V	POZNANIE TEOLOGICZNE
TOM VI	WYBÓR TEKSTÓW

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA
TOM V

POZNANIE TEOLOGICZNE

REDAKCJA:
KS. TADEUSZ DZIDEK, KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI,
O. ANDRZEJ NAPIÓRKOWSKI OSPEE

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II
WYDAWNICTWO NAUKOWE
KRAKÓW 2018

Copyright © 2018 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Opracowanie techniczne:

Tomasz Sekunda

Projekt okładki:

Wojciech Kurzyński

Korekta:

Robert Wilk

Monika Winiarska

Wydanie II

ISBN 978-83-7438-725-5 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-726-2 (wersja online)

DOI: <http://doi.org/10.15633/9788374387262>

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego

Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku

2018.

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

ul. Bobrzyńskiego 10; 30-348 Kraków

tel. 12 422 60 40; e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Spis treści

WPROWADZENIE	9
I. HISTORYCZNE KONCEPCJE TEOLOGII	
(KS. TADEUSZ DZIDEK, PIOTR SIKORA)	11
A. EPOKA PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKA – TEOLOGIA POGAŃSKA I ŻYDOWSKA	12
B. NOWY TESTAMENT – TEOLOGIA DOŚWIADCZENIA ŹRÓDŁOWEGO	15
1. <i>Doświadczenie Zmartwychwstałego: anamneza</i>	15
2. <i>Doświadczenie Ducha Świętego: epikleza</i>	16
3. <i>Nowość życia: proroctwo</i>	17
C. EPOKA PATRYSTYCZNA – TEOLOGIA SYMBOLICZNA	19
1. <i>Chrystus spełnieniem tęsknoty za jednością</i>	19
2. <i>Kościół miejscem uprawiania teologii</i>	21
3. <i>Próba syntezy</i>	22
4. <i>Wzajemność wiary i rozumu</i>	23
D. EPOKA SCHOLASTYCZNA – TEOLOGIA DIALEKTYCZNA	25
1. <i>Znaczenie autorytetów</i>	25
2. <i>Nowa metoda</i>	26
3. <i>Napięcie pomiędzy teologią symboliczną i dialektyczną</i>	28
4. <i>Systematyczne opracowanie statusu teologii</i>	30
E. EPOKA NOWOŻYTNA – TEOLOGIA POZYTYWNO-KONTROWERSYJNA	34
1. <i>Krytyka scholastyki i subiektywizm nowożytny</i>	34
2. <i>Scholastyka zakotwiczona w źródłach historycznych:</i> <i>systematyzacja miejsc teologicznych</i>	36
3. <i>Triumf subiektywizmu</i>	37
4. <i>Specjalizacje teologii i metoda dydaktyczna</i>	38
F. WSPÓŁCZESNOŚĆ – TEOLOGIA HISTORYCZNO-HERMENEUTYCZNA	40
1. <i>W stronę podmiotowości</i>	40
2. <i>Tendencja absolutyzacji doktryny</i>	41
3. <i>Pomiędzy faktem historycznym a jego interpretacją</i>	43

II. NATURA TEOLOGII

(KS. TADEUSZ DZIDEK, PIOTR SIKORA)	51
A. PRZEDMIOT	52
B. JĘZYK TEOLOGII	55
1. <i>Język religijny – język teologii</i>	56
2. <i>Krytyka języka teologii</i>	56
3. <i>Przedmiot języka teologii</i>	60
4. <i>Teologia pozytywna (kategetyczna) i dosłowne użycie języka</i>	61
5. <i>Teologia negatywna (apofatyyczna)</i>	63
6. <i>Teologia pozytywna a język symboliczny i metaforyczny</i>	66
C. WYMIAR DUCHOWY	71
D. WYMIAR EKLEZJALNY	74
E. WYMIAR NAUKOWY	76
F. ZADANIA TEOLOGII	80
1. <i>Zadanie hermeneutyczne</i>	81
2. <i>Zadanie krytyczno-konstruktywne</i>	85
3. <i>Zadanie prowadzenia dialogu</i>	85

III. MIEJSCA POZNANIA TEOLOGICZNEGO

(KS. TADEUSZ DZIDEK, PIOTR SIKORA)	89
A. OGÓLNA PREZENTACJA MIEJSC TEOLOGICZNEGO POZNANIA	90
B. TRADYCJA	92
1. <i>Tradycja w życiu człowieka</i>	92
2. <i>Wewnętrzne życie Boże i Objawienie jako tradycja</i>	94
3. <i>Tradycja apostołska</i>	95
4. <i>Tradycja kościelna</i>	97
C. PISMO ŚWIĘTE	100
1. <i>Formowanie kanonu</i>	100
a) <i>Stary Testament</i>	100
b) <i>Nowy Testament</i>	102
2. <i>Natchnienie</i>	102
a) <i>Doktryna o natchnieniu</i>	103
b) <i>Natchnienie a Kościół</i>	105
3. <i>Pismo Święte a tradycja</i>	107
D. ZMYŚŁ WIARY	109
1. <i>Od zmysłu wiary do zmysłu wiernych</i>	109
2. <i>Aktywna rola zmysłu wiernych</i>	110
E. MAGISTERIUM KOŚCIOŁA	112
1. <i>Geneza i zadanie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła</i>	113
2. <i>Podmiot, przedmiot i zadania</i>	115
3. <i>Nauczanie nieomyłne</i>	117
4. <i>Magisterium autentyczne</i>	120

IV. ROZWÓJ DOGMATÓW I JEGO KRYTERIA

(O. ZDZISŁAW KIJAS OFMConv.)	125
A. EWOLUCJA DOGMATU W OBRĘBIE OBJAWIENIA.....	126
B. EWOLUCJA DOGMATU W OBRĘBIE JEGO SŁOWNEJ FORMULACJI.....	133
C. MODELE EWOLUCJI DOGMATU.....	136
1. <i>Wincenty z Lerynu</i>	136
2. <i>John H. Newman</i>	137
3. <i>Karl Rahner</i>	142
4. „ <i>Dei Verbum</i> ”	144
5. „ <i>Interpretacja dogmatów</i> ”	145
D. PRZYKŁADY ROZWOJU DOGMATÓW.....	148

V. METODY

(KS. TADEUSZ DZIDEK, PIOTR SIKORA)	151
A. WSPÓŁCZESNA TYPOLOGIA METOD I JEJ PROBLEMATYCZNOŚĆ.....	151
1. <i>Metoda regresywna (dogmatyczna)</i>	151
2. <i>Metoda genetyczna (historyczna)</i>	152
B. WERSJE METODY EGZYSTENCJALNEJ	154
1. <i>Metoda antropologiczna</i>	154
2. <i>Metoda estetyczna</i>	157
C. GŁÓWNE ZASADY METODOLOGICZNE	166
D. JEDNOŚĆ I CZĘŚCI TEOLOGII	170

ZAKOŃCZENIE	175
--------------------------	-----

WPROWADZENIE

W poprzednim tomie staraliśmy się ukazać Kościół jako społeczność zakotwiczoną w historii, uobecniającą Boga i Jego zbawcze działanie. Społeczność ta głosi orędzie, że za jej pośrednictwem dla każdego jest możliwe pojednanie ze Stwórcą i uniwersalne pojednanie pomiędzy ludźmi. Kościół nie jest jedynie medium, dzięki któremu świat osiągnie zapowiadany stan harmonii, lecz jest miejscem, w którym ten stan już się realizuje. Jego misja, jako sakramentu jedności, dokonuje się w warunkach świata jeszcze niepojednanego. Dlatego pojawia się pytanie: Jak głosić orędzie o zbawieniu i jak przekazywać bogactwo Objawienia, którym Kościół został obdarowany? Jak je przedstawiać, by było zrozumiałe w teorii i przyjmowane w praktyce?

Są to pytania dotyczące teologii, jej możliwości poznawczych i metod jakimi się posługuje. Chodzi tu zatem o refleksję nad tym, co można nazwać metateologią, gnozeologią teologiczną, bądź też – jak to uczyniliśmy w tytule tego tomu – poznaniem teologicznym.

Zdarzało się w historii, że tego rodzaju refleksję zamieszczano we wstępnej części teologii dogmatycznej. Jednakże pytania o możliwości poznawcze i metody teologii wyrastają poza wąskie ramy jednej dyscypliny teologicznej. Posiadają bowiem charakter interdyscyplinarny i jeżeli mają być podjęte poważnie, winny być rozpatrzone w konfrontacji z innymi prądami religijnymi i kulturowymi. Wydaje się, że właśnie teologia fundamentalna, sama określająca się jako dyscyplina graniczna, powinna się podjąć tego zadania.

Sensowność teologii bywa czasami podważana. Ostrza krytyki dosięgają jej przede wszystkim z dwóch stron. Z punktu widzenia wiary pojawia się wątpliwość podważająca moralną godziwość teologii: Czy nie jest bluźnierstwem poddawać rozumowej manipulacji przedmiot wiary? Czy wiara nie powinna być ślepa? Tego rodzaju wątpliwości niejednokrotnie budziły się w obrębie samego chrześcijaństwa, pojawiają się także w pozachrześcijańskich kręgach religijnych wywodzących się zwłaszcza z tradycji Dalekiego

Wschodu, gdzie pielęgnowany jest szczególny szacunek dla transcendencji sacrum, pozostającego poza zasięgiem ludzkich spekulacji.

Podważa się teologię chrześcijańską także z punktu widzenia rozumu: Czy potrzebna i dopuszczalna jest teologia różna od filozofii? To znaczy, czy rozumowi wolno narzucać kryteria z zewnątrz, kryteria pozarozumowe, choćby to było boskie Objawienie? Pytanie to przybrało bardziej szczegółową formę w czasach nowożytnych. Stawia się je w obrębie nauk, zwłaszcza w kręgach o mentalności neopozytywistycznej. Istnieją, jak się wydaje, trzy główne przyczyny, dla których jest poddawana w wątpliwość naukowość teologii: brak oczywistości założeń, z jakich się wychodzi, ograniczoność i nieadekwatność języka, jakim się posługuje, gdy mówi o Bogu, oraz napięcie istniejące pomiędzy, nieraz swoiście pojmowaną, wolnością teologa a Magisterium Kościoła.

Powyższe wątpliwości i zastrzeżenia zostaną podjęte w niniejszym tomie, który składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym zostaną ukazane koncepcje teologii w jej historii. W drugim scharakteryzujemy naturę teologii, to znaczy jej przedmiot, a także trzy zasadnicze wymiary: naukowy, duchowy i eklezjalny. W rozdziale trzecim omówimy źródła, do jakich teologia się odwołuje, konstruując swoją refleksję. W rozdziale czwartym zajmiemy się zagadnieniem rozwoju dogmatu, to znaczy procesem rozumienia Objawienia i opisem kryteriów, jakim rozwój ten podlega. W rozdziale ostatnim przedstawimy główne metody teologicznego poznania i związany z tym podział teologii na główne dyscypliny¹.

¹ S. KAMIŃSKI, *Metoda w teologii*, [w:] W. GRANAT (red.), *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin 1965, str. 147–162; B. CASPER, K. HEMMERLE, P. HÜNERMANN, *Theologie als Wissenschaft*, Freiburg i.Br. 1970; B. LONERGAN, *Metoda w teologii*, Warszawa 1972; W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973; J. MAJKA, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981; F. NIEMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981; J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984; J. ALFARO, *Revelación cristiana, fede y teologia*, Madrid 1986; W. ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989; J. MOLTSMANN, *Was ist heute Theologie*, Wien–Freiburg–Basel 1990; C. S. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1991; J. L. ILLANES, J. I. SARANYANA, *Historia teologii*, Kraków 1998; T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001; C. VAGAGGINI, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, Kraków 2005; Z. KIJAS, *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Kraków 2005. Autorzy tomu dziękują doktorowi Markowi Kicie za cenne uwagi poczynione w trakcie lektury tekstu, przed jego drukiem.

I. HISTORYCZNE KONCEPCJE TEOLOGII

(ks. Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora)

Kościółowi zawsze towarzyszyła świadomość, że zbudowany jest na prawdzie, w której Bóg objawił ludziom swój zamiar zbawienia. Stąd od zawsze istnieje w nim pragnienie zrozumienia tej prawdy. Owo rozumowe zgłębianie Objawienia jest rdzeniem chrześcijańskiej teologii. Z czasem precyzowano jej naturę, źródła i metody poznawcze. Obok tego, co na trwałe przyjęto w teorii teologii, pojawiały się w trakcie jej uprawiania tendencje, które, w zależności od kontekstu historycznego, akcentowały różne jej wymiary. W tym sensie można mówić o wielu koncepcjach teologii.

Celem niniejszego rozdziału nie jest skrótowa prezentacja historii teologii, ale wydobycie jej zasadniczych koncepcji na przestrzeni prawie dwóch tysiącleci. Tego rodzaju sięgnięcie po doświadczenia teologii z minionych wieków, pozwoli – jak się wydaje – określić podstawowe warunki umożliwiające jej właściwy rozwój.

Naszą prezentację rozpoczniemy od epoki przedchrześcijańskiej. Na tym tle będziemy mogli lepiej dostrzec specyfikę teologii *Nowego Testamentu*, wywodzącej się ze spotkania ze zmartwychwstałym Jezusem Chrystusem. Teologia ta była miejscem odniesienia dla myśli chrześcijańskiej rozwijanej na przestrzeni wieków. W tej historycznej panoramie wyszczególniamy epokę patrystyczną z jej teologią symboliczną, epokę scholastyczną z rozwijaną teologią dialektyczną oraz epokę nowożytną, w której przeważała teologia historyczna¹. Prezentację zamyka charakterystyka teologii współczesnej z jej wyraźnym nastawieniem hermeneutycznym.

¹ Por. B. FORTE, *La teologia come compagna, memoria e profezia*, Milano 1987. Por. także pierwszy rozdział książki: D. KUBICKI, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 41–119.

A. Epoka przedchrześcijańska – teologia pogańska i żydowska

Teologia rozumiana jako spontaniczne odkrywanie Objawienia istniała w Kościele zawsze. Niemniej jednak samo słowo „teologia” zostało zastosowane do owego odkrywania o wiele później. Łatwo to wytłumaczyć, jeśli uświadomimy sobie fakt, że słowo to nie występuje ani w *Starym*, ani w *Nowym Testamencie*, a w przedchrześcijańskim języku greckim było mocno powiązane z mitologią. Ponadto poddawali je krytyce pogańscy filozofowie starożytności, dla których pierwsi myśliciele chrześcijańscy pochodzenia greckiego mieli wielki szacunek. Jego użycie bez odpowiednich wyjaśnień powodowałoby błędne i niekorzystne skojarzenia, a nawet fałszywe rozumienie natury wiary chrześcijańskiej. Stąd przyjęcie słowa „teologia” dokonywało się powoli i towarzyszyło mu postępujące uściślenie.

Etymologicznie słowo „teologia” pochodzi z języka greckiego i oznacza: słowo, naukę o Bogu. Pierwszym, który używa terminu „teologia” wydaje się być Platon (428–348/7 przed Chr.). W jego *Republice*² wspomniane pojęcie nie jest używane w sensie doktryny filozoficznej na temat Boga ani tym bardziej w sensie jakiejś teologii Objawienia, lecz jest synonimem „mitologii”. Teologia jest opowiadaniem o bóstwach. Platon poddaje krytyce mity, których autorami są poeci. Stwierdza, że mity odgrywają wielką rolę w wychowaniu młodzieży, jednakże zawierają treści, które mogą być powodem zgorszenia, a nie zbudowania. Dotyczy to postaw bogów naznaczonych moralną słabością. Dlatego postuluje oczyszczenie opowiadań według określonych kryteriów. W takim ujęciu poeci są poprzednikami filozofów, którzy szukają prawdy zawartej w mitach. W podobnym kontekście pojęcia „teologia” używa również Arystoteles (384–322 r. przed Chr.), klasyfikując Hesiodosa (VII/VI w. przed Chr.) i Homera (VIII w. przed Chr.) jako „teologów” – twórców mitów³.

Jednak w *Metafizyce* Arystotelesa można znaleźć inne fragmenty, w których filozof używa słowa „teologia” w znaczeniu odmiennym, chociaż odnoszącym się do ujęcia platońskiego, a mianowicie mówi o „teologii filozoficznej” rozumianej jako studium umysłu bazującego na bycie i jego ostatecznych przyczynach⁴. Teologia jest jedną z trzech nauk teoretycznych,

² Por. PLATON, *Państwo*, II, 3779 a 5, Warszawa 1958.

³ Por. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, A 938 b 2, Warszawa 1983.

⁴ Por. tamże, E 1026 a 19; K 1064 b 3.

obok nauki pierwszej, zajmującej się zasadami bycia i myślenia oraz metafizyki zajmującej się bytem jako takim.

Łącząc ujęcia Platona i Arystotelesa, a także uzupełniając teologię o odniesienia do funkcji społecznej religii i kultu, myśliciele stoicy: Panaetios z Rodos (185–110 przed Chr.) i Varron (116–27 przed Chr.) doszli do wyodrębnienia trzech typów teologii: 1) teologii mitycznej właściwej legendom poetyckim o bogach; 2) teologii fizycznej (filozoficznej) właściwej filozofom, podejmującej racjonalną refleksję na temat Boga; 3) teologii politycznej (kulturowej) właściwej prawodawcom, którzy zajmują się kultem publicznym popieranym przez miasta-państwa.

Zastosowanie słowa „teologia” przez autorów grecko-rzymskich ujawnia ich ograniczenia w poznaniu Boga, którego osobowość i transcendencja nie zostały w pełni dostrzeżone. Jest to filozofia, która w zasadzie nie neguje religii, ale suponuje możliwość rozumowego wnikięcia w jej korzenie i aspiruje do takiej roli. Jednakże, nie wznosząc się na poziom jasnej świadomości dotyczącej transcendencji Bożej, jest ciągle narażona na pewną ateistyczną racjonalizację wiedzy religijnej, redukującą Boga żywego, o którym mówią religie, do stanu czysto immanentnego, bezosobowego prawa całego kosmosu.

Paralelne procesy oscylowania pomiędzy pierwotną religijnością powiązaną z mitem, a filozofią chcącą się od niego uwolnić, można zaobserwować w innych religiach: w religii hinduskiej reakcję na mityczność *Wed* stanowią filozoficzne *Upaniszady*; oszczędny w swej treści religijnej pierwotny buddyzm zostaje wzbogacony treściami religijnymi i mitycznymi w swych późniejszych formach; z kolei filozofia Tao znajduje swe uzupełnienie w pragmatyzmie konfucjańskim.

Panorama zmienia się radykalnie z nadejściem chrześcijaństwa, które pokazało światu grecko-rzymskiemu możliwość zupełnie nowego typu poznania Boga, opartego na słowie, jakie Bóg sam skierował do nas. To właśnie tę wiedzę tradycja chrześcijańska nazywa teologią, nadając w ten sposób znaczący zwrot semantyczny słowu, które już nie oznacza, jak to miało miejsce w świecie greckim – logosu ludzkiego na temat Boga, lecz raczej uczestnictwo człowieka w Logosie Boskim, to znaczy w poznaniu, które Bóg ma o sobie samym i o całej rzeczywistości⁵.

Słowo „teologia” zadomowiło się w dyskursie chrześcijańskim dopiero w procesie inkulturacji w cywilizację grecką. Tym niemniej równie ważną –

⁵ Por. Y. M. CONGAR, *Théologie*, [w:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV, 342–343; J. L. ILLANES, *Teología*, [w:] *Enciclopedia Rialp* (GER), t. XXII, Madrid 1975, s. 232–233; W. KERN, F. J. NIEMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, Leipzig 1983, s. 45–51.

jeśli nie ważniejszą – poprzedniczką teologii chrześcijańskiej była refleksja religijna rozwijana w Izraelu, zwłaszcza w okresie Drugiej Świątyni⁶.

Teologię judaizmu Drugiej Świątyni cechowało podwójne ukierunkowanie: „prawnicze” i „historiozbawcze”. Celem refleksji „prawniczej” było określenie sposobu zachowania, który w danych warunkach historycznych odpowiadałby wymogom Przymierza. Teologia „prawnicza” – halacha – posiadała, mówiąc w uproszczeniu, dwa obszary zastosowania: kult i życie codzienne. Przymierze zostało zawarte w specyficznych warunkach: podczas wędrówki przez pustynię; później zawirowania historyczne zmieniały warunki życia Narodu Wybranego. Zmiana warunków zmuszała do wciąż nowej konkretyzacji wymagań, posiadających swe źródło w doświadczeniu spod Synaju.

Drugim kierunkiem rozwoju teologii międzytestamentalnej – znacznie ważniejszym dla rodzącego się chrześcijaństwa – była refleksja dążąca do zrozumienia religijnego sensu aktualnych wydarzeń historycznych. Wyjątkowe doświadczenie synajskie należało do przeszłości i można było jedynie mieć nadzieję, że kiedyś nastanie czas podobny tamtemu (por. 2 Mch 2, 7–8). Minęła również, jak sądzono, epoka proroków, którzy dzięki osobistemu, bezpośredniemu doświadczeniu, objawiali aktualne drogi Boże pośród Ludu Wybranego. Aby zrozumieć, jak działa Jahwe w aktualnych wydarzeniach, należało oprzeć się na spisanych dziejach Bożego działania w historii Izraela. Trzeba było je jednak odpowiednio zinterpretować. Służyły temu takie formy refleksji, jak haggada, midrasz czy peszer. Nie wchodząc w ich szczegółową prezentację, można je ogólnie scharakteryzować następująco: Interpretując *Pismo*, nie koncentrowano się na pierwotnym zamiarze i intencji autora danego tekstu. Stawiano tekstowi pytanie o sens aktualnej sytuacji. Komentarze miały zatem charakter typologiczny – wyszukiwano analogie pomiędzy opisanymi wydarzeniami a aktualną sytuacją. Wrywano często fragmenty z kontekstu, łączono je na podstawie bardzo różnych, czasami powierzchownych, podobieństw. Wyraźnie zarysowywało się zainteresowanie eschatologią i eschatologicznym znaczeniem tekstu. Prowadziło to do egzegezy alegoryzującej.

Podsumowując można powiedzieć, że teologia judaizmu Drugiej Świątyni była skoncentrowana nie na samodzielnych metafizycznych spekulacjach ani na precyzyjnej egzegezie myśli autorów z przeszłości, lecz na odkryciu Bożych dróg w aktualnych wydarzeniach i rozpoznaniu właściwej ludzkiej odpowiedzi na Boże wymagania. Religijna refleksja międzytesta-

⁶ Por. kompetentne opracowanie judaizmu międzytestamentalnego: J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002.

mentalna dbała o zakorzenienie w tradycji, lecz jednocześnie podporządkowywała pamięć przeszłości zrozumieniu czasu teraźniejszego, a nawet przyszłego. W takim właśnie kontekście powstała najwcześniejsza teologia rodzącego się Kościoła.

B. Nowy Testament – teologia doświadczenia źródłowego

Ściśle religijny charakter większości przekazu biblijnego budził skojarzenia z religijnymi narracjami innych kultur, w tym także greckiej. Jednakże rozwinięta myśl *Starego Testamentu* odwoływała się do faktów historycznych: przymierza z Bogiem, Jego wielokrotnych interwencji w dziejach Izraela. To wyraźne odniesienie do historii, w którą wkraczał Stwórca, nadaje księgom starotestamentalnym charakter demitologizujący. Myśl biblijna okazała się wielkim wyzwaniem dla teologii w jej dotychczasowym greckim pojęciu⁷.

Historyczny charakter religii zostaje jeszcze bardziej uwypuklony w *Nowym Testamencie*, który nie tyle opowiada o Bożych interwencjach w historii za pośrednictwem wydarzeń czy proroków, jak to miało miejsce w Starym Testamencie, ale stwierdza, że Bóg stał się człowiekiem: w określonym czasie urodził się, nauczał, umarł i zmartwychwstał.

Ta bezpośrednia obecność Boga-Człowieka doświadczana przez grono najbliższych mu uczniów, jest źródłem z którego wywodzi się *Nowy Testament* – zapis pierwszej teologii chrześcijańskiej. Jej autorzy podejmują ogromny wysiłek, by odpowiedzieć na pytania: „kim jest dla nas Jezus?” i „kim jesteśmy my, począwszy od spotkania z Jezusem?”.

1. Doświadczenie Zmartwychwstałego: anamneza

Teologia *Nowego Testamentu* rodzi się w wyniku spotkania, które bywa określane doświadczeniem źródłowym. Inicjuje je, w „trzecim dniu” po ukrzyżowaniu (por. 1 Kor 15, 4), sam Jezus Chrystus. Zmartwychwstały ukazuje się swoim uczniom żywy (Dz 1, 3; 1 Kor 15, 3–8; Łk 24, 34). Wiemy już, że ich relacji nie da się w pełni zharmonizować, z powodu rozbież-

⁷ Por. T. WĘCŁAWSKI, *Teologia*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2003, s. 249–250.

ności szczegółów chronologicznych i geograficznych⁸. Ale istnieje w tych relacjach coś, co je jednoczy i pozwala odkryć ich głęboki sens: na początku jest zawsze inicjatywa Zmartwychwstałego. Jego wyjście na spotkanie z uczniami zderza się z oporem, niedowierzaniem. Uczniowie mają trudności, by uwierzyć, że ich Mistrz, umęczony i zabity, rzeczywiście żyje. Ten opór uwidacznia obiektywny charakter spotkania. Dokonuje się ono rzeczywiście, a nie jest wytworem subiektywnych pragnień chwili czy nostalgii za tym, co minęło: Zmartwychwstały przychodzi w sposób obiektywny.

Spotkanie ze Zmartwychwstałym wynika nie tylko z inicjatywy Bożej, ale również z odpowiedzi człowieka. Nie jest ona prostym aktem, przeciwnie – stanowi proces, który zaczyna się od wstępnej wątpliwości, przechodzi przez fazę dojrzewania, przybiera charakter wewnętrznego oświecenia, aż wreszcie kończy się rozpoznaniem Tego, który po śmierci ukazywał się przed nimi jako ktoś, kto przeżywa nowe życie: „Wówczas oczy im się otworzyły i poznali Go” (Łk 24, 31)⁹. To mocne podkreślenie drogi, jaką przebyli uczniowie, by dojść do wyznania wiary, prowadzi nas do odkrycia wymiaru subiektywnego i wewnętrznego spotkania ze Zmartwychwstałym. Przyjście Pana, Jego działanie, nie niszczy ludzkiej wolności. Jest ono ważnym komponentem teologii, jaką zaczęła uprawiać świadkowie Jezusa.

U początków teologii odkrywamy Słowo Boga żywego. Odtąd uczniowie odwołują się do spotkania ze Zmartwychwstałym, ono będzie zachowywane w ich żywej pamięci i głęboko doświadczane w życiu. W tym sensie teologia nowotestamentalna staje się anamnezą – żywym wspomnieniem oddziałującym na życie jej autorów.

2. Doświadczenie Ducha Świętego: epikleza

Spotkanie ze Zmartwychwstałym zostaje dopełnione doświadczeniem zesłania Ducha Świętego. Dzień Pięćdziesiątnicy przemienia uczniów: wewnętrznie umocnieni, już nie zamykają się w swoim kręgu, lecz wychodzą na zewnątrz. Uciekinierzy Wielkiego Piątku przemieniają się w żywych świadków Paschy. Stają się posłuszni wezwaniu: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszystkim stworzeniom” (Mk 16, 15); „Bóg przywrócił Go do życia, a my jesteśmy tego świadkami” (Dz 3, 15).

⁸ Por. T. DZIDEK, Ł. KAMYKOWSKI, A. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teologia fundamentalna*, t. III, *Objawienie i Chrystus*, Kraków 1999, s. 142–158.

⁹ Cytaty z *Pisma Świętego* według wydania „Biblii Tysiąclecia”, Poznań ³1980, odstępstwa od tej reguły zaznaczono w przypisach.

Zmartwychwstały obwieścił uczniom nie tylko prawdę o swoim zwycięstwie nad śmiercią i niesprawiedliwością, ale również przekazał im siebie, czyniąc ich w Duchu uczestnikami życia Ojca. Ci, którzy przeżyli doświadczenie źródłowe, odczuwają konieczność głoszenia go innym. Potrzeba misji jest konsekwencją miłości, która wypełniła ich serce i życie. Św. Paweł wyraził to w następujący sposób:

„Albowiem miłość Chrystusa przynagła nas, pomnych na to, że skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. A właśnie za wszystkich umarł [Chrystus] po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał. Tak więc i my odtąd już nikogo nie znamy według ciała; a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób. Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe. Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił na posługę pojednania” (2 Kor 5, 14–18). „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16).

Spotkanie ze Zmartwychwstałym i dar Ducha sprawiają, że uczniowie całkowicie podporządkowują swoje życie przepowiadaniu, tak by dokonywały się inne spotkania z Chrystusem, aktualizowane w czasie dzięki Duchowi Świętemu.

Teologia *Nowego Testamentu* naznaczona jest klimatem epiklezy, czyli wezwaniem skierowanym do Ducha Świętego. Dzięki Duchowi Świętemu, którego oczekiwano i który przyszedł ze swoją mocą, urzeczywistnia się słowo ewangeliczne: „Kiedy przyjdzie Duch prawdy, On was poprowadzi do całej prawdy...” (J 16, 13). Podmiotem tej teologii jest autor natchniony, przeniknięty działaniem Ducha Świętego.

3. Nowość życia: prorocтво

Ta nieodparta konieczność przepowiadania, dzielenia się tym, czego uczniowie sami doświadczyli, prowadzi do tworzenia teologii najpierw głoszonej, a potem utrwalanej w formie słowa pisanego i zawartej ostatecznie w *Nowym Testamencie*. Nie jest ona jednorodna, bogactwo form wynika z różnorodności środowisk, w jakich była głoszona Ewangelia. Można jednak wyróżnić jej dwie zasadnicze formy.

Jedną z nich jest narracja, która dominuje w pierwszym okresie przepowiadania. Znamy najstarsze formuły kerygmatyczno-katechetyczne, w których wyrażona zostaje wiara w Jezusa jako Pana i Mesjasza: „Jezus jest Panem”, „Jezus jest Chrystusem” (Rz 10, 9; Flp 2, 11, Dz 2, 36; 10, 36, 1 J 2,

22 itd.). Stwierdza się w nich, że prorok z Galilei, upokorzony przez ludzi, został wywyższony przez Boga i ustanowiony Panem i Chrystusem. Formy narracyjne nawiązują do wydarzenia paschalnego. Są one krótkie, ponieważ były adresowane do osób, którym były znane wydarzenia Wielkiego Tygodnia. Chodziło zatem jedynie o ich przywołanie w pamięci. Takimi są mowy Piotra w Dz 2, 14–36; 3, 12–26; 4, 8–12; 10, 34–43 i mowa Pawła z Dz 13, 16–41. Ich przepowiadanie zostaje zakotwiczone w historii, ma odniesienie do konkretnych wydarzeń.

Jednocześnie doświadczenie źródłowe skłania ludzi początków Kościoła do interpretacji swego życia i historii świata w świetle tego, co przeżyli we wspólnocie z Jezusem Chrystusem. Tak powstaje druga forma teologii pierwotnego Kościoła – bardziej refleksyjno-argumentacyjna. Wspomnienie wydarzeń minionych prowadzi do odkrycia rzeczywistej obecności Chrystusa i Jego Ducha we wspólnocie Kościoła, ale również, do odkrycia działania Boga w całej historii świata, którą doprowadzi do ostatecznego spełnienia. Paweł np. ukazuje relację pomiędzy Prawem i Ewangelią, a tym samym ciągłość historii zbawienia narodu wybranego i nowego ludu, Jan natomiast uwypuklił obecność Słowa na początku stworzenia, Jego zbawcze dzieło i działanie w historii, w której trwać będzie walka aż do ostatecznego zwycięstwa Pana.

Głęboka jedność świadectwa *Nowego Testamentu*, pomimo różnorodności form, niekiedy bardziej narracyjnych, a kiedy indziej bardziej refleksyjno-argumentacyjnych, wyraża się w trosce o wyrażenie prawdy o nowym początku życia każdego człowieka w Jezusie Chrystusie. U genezy teologii *Nowego Testamentu* odnajdujemy odniesienie do wydarzenia wciąż żywego, przeobrażającego wszystko. Chodzi o doświadczenie zmartwychwstałego Pana, które wciąż jest aktualne. Cały proces formowania się teologii nowotestamentalnej Bruno Forte określa jako:

„wysiłek przejścia od doświadczenia Słowa do słów, które wiernie przekazują Słowo, tak by, dzięki działaniu Ducha Świętego, od tych słów można było zawsze przejść do tego, co nowe, do ożywiającego doświadczenia spotkania ze Słowem boskiego adwentu”¹⁰.

W tym sensie teologia *Nowego Testamentu* jest prorocstwem, które otwiera nowe drogi, przypomina o obecności Słowa i ukazuje „rzecz przyszłą” (J 16, 13). Przedmiotem tej teologii jest „tajemniczy plan, ukryty przed wiekami”, „boski plan zbawienia zrealizowany w Jezusie Chrystu-

¹⁰ Por. B. FORTE, *La teologia come compagna, memoria e profezia*, dz. cyt., s. 86.

sie, w Nim mamy śmiały przystęp [do Ojca] z ufnością dzięki wierze w Niego” (Ef 3, 9 n.).

C. Epoka patrystyczna – teologia symboliczna

Okres patrystyczny to czas, którego pierwszoplanowymi postaciami byli ludzie o wielkich osobowościach. Za sprawą poprawności ich doktryny i głębokiej osobistej świętości Kościół uznaje ich za ojców w wierze; są oni nieczym ognia łączące chrześcijan wszystkich czasów z pokoleniem apostołów, a poprzez apostołów – z Chrystusem. Chodzi o epokę o specjalnym znaczeniu w historii Kościoła i teologii. Doktryna Kościoła doznała w tym okresie godnego uznania rozwoju i wyrażała wiarę w starannie opracowanych formułach dogmatycznych. Ponadto był to czas, w którym Kościół – wychodząc poza krąg świata żydowskiego, gdzie się narodził – stanął wobec kultury grecko-rzymskiej, chrystianizując ją od środka i potwierdzając w ten sposób możliwości, jakie ma wiara chrześcijańska do tego, aby przeniknąć każdą cywilizację i kulturę¹¹.

Teologia Ojców Kościoła ma charakter symboliczny, ponieważ w otaczającej rzeczywistości i codziennych wydarzeniach uwypuklała znaki obecności Boga, który nie tylko zbawił człowieka, ale nieustannie prowadzi go do wspólnoty ze sobą. Jej autorami byli przede wszystkim biskupi – pastarze, którzy w trosce o dobro powierzonej im owczarni starali się jej dostarczyć duchowy pokarm. W gronie twórców teologii nie brakowało również osób świeckich.

1. Chrystus spełnieniem tęsknoty za jednością

Teologia patrystyczna rozwijała się w kontekście kultury hellenistycznej, naznaczonej tęsknotą za jednością, fundamentem i sensem wszelkiej różnorodności. Filozofia grecka, od Heraklita do Plotyna, stawiała podstawowe pytanie dotyczące pośrednictwa pomiędzy Bogiem i światem, które w języku Platona brzmiałoby: jak jedno (gr. *έν* – *hén*) może być pomyślane razem z wielością? Według filozofii stoickiej istnieje tylko jeden boski umysł świata, który wszystko utrzymuje i porządkuje. Umysł ten odzwierciedla się przede wszystkim w umyśle człowieka. Pytaniu o jedność towarzyszyła tęsknota za uwolnieniem się od materialności świata odczuwanej jako zniewolenie. Stąd poszukiwanie zbawienia poprzez poznanie – *γνῶσις* (*gnósis*).

¹¹ Por. J. L. ILLANES, J. I. SARANYANA, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 16–18.

Doktryna chrześcijan jawiła się jako prowokacja w kontekście tradycji greckiej: skazaniec, ukrzyżowany, człowiek uwikłany w świecie materii, a więc wielości, nie mógł być Bogiem. Hellenistyczne pragnienie jedności musiało być skonfrontowane z nowością Ewangelii. Pojawiło się pytanie: Co łączy Ateny z Jerozolimą, uznana filozofię z nową nauką chrześcijańską?

Choć niektórzy autorzy chrześcijańscy rozwijali negatywną wizję świata, wyrażając pogardę dla jego wartości ziemskich, to jednak zasadniczo przeważała postawa dostrzegania tego, co wartościowe w kulturze pogańskiej. Już teologowie chrześcijańscy II wieku byli świadomi, że Chrystus stanowi ostateczne spełnienie religijnych i intelektualnych tęsknot człowieka. W swojej koncepcji oparli się na myśli neoplatońskiej, przejęli intuicję kultury helleńskiej, że istnieje jakiś jeden fundament wszelkiej rzeczywistości, który Plotyn nazywał czasami Jedno τὸ εἶναι (*tó eínai*), co w języku polskim wypada oddać przez słowo: „bycie”. Neoplatonicy uważali, że Jednia nie jest bytem, ale nie uprawnia to do stwierdzenia, że ona nie istnieje. Przeciwnie, Jednia jest pełnią istnienia dlatego, że darzy istnieniem wszystkie byty. Myśliciele chrześcijańscy przejęli przekonanie filozofów, że tylko to, co trwałe i niezmiennie, może nosić miano bytu. Wszystko, co istnieje w świecie, o tyle może nazywać się bytem, o ile jest niezmiennie. Nowość chrześcijaństwa polegała na nadaniu imienia temu fundamentowi bytów – jest nim Logos, odwieczne Słowo, które stało się człowiekiem. Chrystus jest początkiem i celem całego istnienia.

Uważano, że *Pismo Święte* zawiera pełnię mądrości, odpowiedź na wszystkie pytania. Przekonanie o wartości posiadanego Objawienia prowadziło teologów do odważnego spotkania i konfrontacji z pogańską kulturą i filozofią. W ten sposób rozpoczął się proces chrystianizacji świata hellenistycznego i rzymskiego. Wśród pierwszych jego promotorów wymienić należy filozofa Justyna († 165). W jego ujęciu Jezus Chrystus jest „Logosem” – Prawdą, która nadaje sens każdej osobie i całej rzeczywistości historycznej; jest Słowem oświecającym „każdego człowieka, przychodzącego na ten świat”. A jest to świat, w którym już zostały rozsiane „ziarna Słowa”¹². Tak oto kultura pogańska, w tym wszystkim, co w niej wartościowe, jawi się jako przestrzeń, w której Bóg przygotowywał świat na pełnię Objawienia zrealizowaną w Jezusie Chrystusie.

¹² Św. JUSTYN, *Apologia*, 46; *Dialog z Żydem Tryfonem*, 61, wyd. pol. *Pisma Ojców Kościoła*, IV, Poznań 1926.

2. Kościół miejscem uprawiania teologii

Rozpoczęty pomiędzy chrześcijanami a przedstawicielami kultury helenistycznej dialog przyniósł wkrótce zagrożenie w zachowaniu tożsamości chrześcijańskiej. W drugiej połowie II wieku pojawiły się różne systemy gnostyckie. Ich reprezentanci uważali, że można być chrześcijaninem, a także rozwijać wiedzę na temat Boga, nie zważając na wiarę powszechnie wyznawaną w Kościele, a jedynie odwołując się do *Pisma Świętego* i tajemnego przekazu, znanego nielicznym „pneumatykom”, ludziom „duchowym”. Przecistawiając się subiektywnej interpretacji *Biblii*, św. Ireneusz i Tertulian podkreślali, że Kościół – jako wspólnota wszystkich wiernych zgromadzonych wokół biskupów – jest stróżem prawdy Objawionej. Jego ustne nauczanie i powszechnie praktykowane zwyczaje, a zwłaszcza liturgię, określili „kanonem wiary”¹³ i „regulą wiary”¹⁴. Tym sposobem rozstrzygnięto, że Kościół jest dla teologii kryterium hermeneutycznym¹⁵:

„Obaliwszy więc wszystkich (heretyków) wygłaszających bezbożne nauki o naszym Stwórcy (...) trzymamy się nauki Kościoła, bo ona jest zawsze ta sama i trwa niezmiennie, a ma świadectwa proroków, apostołów i wszystkich uczniów (...). Otrzymaliśmy ją od Kościoła, więc jej strzeżmy, a ona zawsze za sprawą Ducha Świętego jakby w drogocennym naczyniu niby znakomity depozyt wiecznie jest młoda i odmładza samo naczynie, w którym się znajduje.

Kościółowi bowiem powierzono ten dar Boży (...), w nim zawiera się jedność z Chrystusem, tj. Duch Święty, zadatek niezniszczalności, wzmocnienie naszej wiary i drabina, po której wstępujemy do Boga. *W Kościele postanowił Bóg apostołów, proroków i nauczycieli* (por. 1 Kor 12, 28) i wszelkie inne działanie Ducha. Uczestnictwa w nim nie mają ci, co nie biegną do Kościoła, lecz błędnym przekonaniem i niegodziwym postępowaniem sami pozbawiają się życia.

Albowiem gdzie Kościół, tam i Duch Święty, a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska – Duch zaś jest Prawdą”¹⁶.

¹³ ŚW. IRENEUSZ, *Adversus haereses*, 1, 9, 4.

¹⁴ TERTULIAN, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 13–14, wyd. pol. *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, V, Warszawa 1970.

¹⁵ Por. E. STANIEK, *Doświadczenie Kościoła w spotkaniu z gnozą*, [w:] S. DOBRZANOWSKI (red.) *New Age. Pseudoreligia*, Kraków 1994, s. 33; T. DZIDEK, *Pismo Święte a Tradycja – historia problemu*, [w:] T. DZIDEK, B. SIENČAK, J. D. SZCZUREK (red.), *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie*, Kraków 1994, s. 103–105.

¹⁶ ŚW. IRENEUSZ, *Adversus haereses*, III, 24, 1; cyt. za: A. BOBER, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1966, s. 48.

Zdaniem Ireneusza biskupi jako następcy apostołów stanowią gwarancję przekazu prawdy:

„Dlatego należy słuchać zwierzchników w Kościele, którzy – jak udowodniliśmy – mają następstwo od apostołów. Z następstwem biskupstwa otrzymali oni niezawodny charyzmat prawdy (*charisma veritatis certum*), według upodobania Ojca”¹⁷.

3. Próba syntezy

Spotkanie z kulturą hellenistyczną, tak silnie naznaczoną poszukiwaniem jedności świata zaowocowało m. in. rozwojem systemów gnostycznych, w których połączono elementy filozofii, religii pogańskich i chrześcijaństwa. Było to intelektualne wyzwanie dla teologii, która nie mogła poprzestać na wskazaniu Jezusa Chrystusa jako zasady jedności wszystkiego, co istnieje. Przed Ojcami Kościoła stało zadanie opracowania chrześcijańskiej syntezy.

Potrzeba ta wynikała nie tylko z intelektualnej konfrontacji ze światem pogańskim, który szukał syntezy, ale także ze sposobu przeżywania wiary przez samych chrześcijan. Chodziło o przeżywanie wiary jako adwentu, czyli boskiego przyjścia. Bóg zszedł do człowieka przez Objawienie i w nim dał mu możliwość wznoszenia się do siebie. Wierzący podejmują tę drogę wznoszenia się ku wyżynom Boga. Służy temu nie tylko znajomość Boga w oparciu o Pismo Święte, liturgia, modlitwa, ale również codzienne życie, obowiązki rodzinne i społeczne, doświadczenie świata. Środkiem wiążącym te różne płaszczyzny była kontemplacja *Pisma*, umożliwiająca odkrycie obecności i woli Boga w życiu we wszystkich jego wymiarach. Chodzi tu o postrzeganie całej rzeczywistości w jej wymiarze symbolicznym, o umiejętność dostrzegania w niej znaków Bożego adwentu. One wyznaczają drogę do głębi wszystkiego, co istnieje, i warunkują nieustanne duchowe wznoszenie do Boga.

Te dwa czynniki: rywalizacja z myślą pogańską w tworzeniu satysfakcjonującego systemu oraz przeżywanie wiary w głębokiej symbiozie z życiem – zrodziły teologię Ojców ukierunkowaną na syntezę.

W tym właśnie kontekście należy interpretować wysiłek Orygenes († ok. 253), który dał podstawy egzegezy *Pisma Świętego*, rozróżniając w nim sens literalny i alegoryczny. Twierdził, że wspólna wiara opiera się na

¹⁷ Św. IRENEUSZ, *Adversus haereses*, IV, 26, 2; cyt. za: A. BOBER, *Antologia Patrystyczna*, dz. cyt., s. 50.

sensie literalnym tekstu biblijnego. Mimo to istnieje też poznanie wyższe – „gnoza”, która za pośrednictwem medytacji szuka sensu duchowego. Właśnie ten sens rozświeśla chrześcijaninowi drogę do Boga.

Orygenes dokonał pierwszej próby stworzenia systematycznej teologii spekulatywnej w dziele zatytułowanym *O zasadach* (*Peri Archôn*). Píše on we wstępie, że zamierza zbudować „jakby ciało doktryny”. Rozprawa składa się z czterech ksiąg, których centralną ideą jest refleksja nad Trójcą Świętą, w której wszystkie rzeczywistości stworzone osiągają swój sens. Orygenes jest świadomy, że na jego syntezę składają się twierdzenia, z których jedne są pewne, ponieważ zostały przekazane jasno przez apostołów, a inne stanowią plon ludzkiego umysłu bazującego w swych dociekaniach na Objawieniu:

„A trzeba wiedzieć o tym, że głosząc wiarę Chrystusową święci apostołowie o pewnych prawdach, uznanych przez nich za niezbędne, powiedzieli w sposób zrozumiały dla wszystkich wiernych [...]; co się zaś tyczy innych prawd, to powiedzieli wprawdzie o ich istnieniu, przemilczeli jednak sposób ich istnienia oraz pochodzenie; postąpili tak zapewne w tym celu, aby wśród następnych pokoleń gorliwsi miłośnicy znaleźli sobie przedmiot ćwiczeń, w których mogliby przedstawić plon swego umysłu”¹⁸.

Tak oto już w myśli Orygenesesa spotykamy zagadnienie stopnia pewności twierdzeń teologicznych. Wielki Aleksandryczyk rozwijając swoją syntezę, formułując kolejne twierdzenia zaznacza, które z nich są bezwzględnie pewne dzięki autorytetowi samych apostołów, a które stanowią jedynie hipotezy – wynik poszukiwań¹⁹.

4. Wzajemność wiary i rozumu

Czwarte i piąte stulecie stanowią prawdziwy „złoty wiek” patrystyki, możliwy dzięki połączeniu dwóch czynników: pokoju, jaki panuje od po-

¹⁸ ORYGENES, *O zasadach*, I, Przedmowa, 3, Kraków 1996, s. 52; Por. H. KÜNG, *Große christliche Denker*, München–Zürich 1996, s. 55, T. D. ŁUKASZUK, *Problematyka teologicznego poznania: stopnie pewności teologicznej*, [w:] J. D. SZCZUREK, R. ZAWADZKI (red.) *Symposium z okazji 15-lecia pontyfikatu Jana Pawła II, Kraków, 11–12 X 1993*, Kraków 1994, s. 126–128.

¹⁹ „Ja też mówię o tym z dużą obawą i ostrożnością, zastanawiam się raczej i rozmyślałem, niż twierdzić cokolwiek na pewno. Określiłem przecież powyżej, co można stwierdzić z wyraźną pewnością; wydaje mi się, że w miarę swych umiejętności postąpiłem tak, rozprawiając o Trójcy Świętej; natomiast o sprawach, które stanowią obecny przedmiot moich rozważań, będę się starał mówić w formie hipotezy, a nie stanowczego twierdzenia”; ORYGENES, *O zasadach*, I, 6, 1. Por. H. CROUZEL, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, s. 223–230.

czątku IV wieku po wygaśnięciu prześladowań, oraz osiągniętej już przez myśl chrześcijańską dojrzałości.

Tę ostatnią w sposób szczególny reprezentuje teologia św. Augustyna († 430), która wywarła przemożny wpływ na całą łacińską teologię Średniowiecza. W duchu Justyna i Orygenesza Augustyn posługuje się w swej twórczości teologicznej naukami wyzwolonymi i filozofią: „Dobry i prawdziwy chrześcijanin powinien zrozumieć, że prawda, niezależnie gdzie się znajduje, jest własnością Pana”²⁰. Po swoim nawróceniu Augustyn jest przeniknięty pragnieniem pełnego spotkania z Bogiem, którego obecność, choć w sposób niepełny, została nam już dana przez wiarę. Wiara i rozumienie są drogą wiodącą do tego spotkania, dlatego nie można ich rozdzielać, wzajemnie się wspomagają: „Rozumiej, ażebyś wierzył i wierz, ażebyś rozumiał”²¹. Fraza *intellige ut credas* („rozumiej, ażebyś wierzył”) oznacza, że ludzkie poznanie jest niezbędne, aby przyjąć i wyrazić wiarę. Z kolei twierdzenie *crede ut intelligas* („wierz, ażebyś rozumiał”) podkreśla, że rozumienie wiary zbliża do Boga, ponieważ umożliwia poznanie Go w horyzoncie już przyjętej wiary. W traktacie o Trójcy Świętej spotykamy taką oto zachętę:

„Niech (wierzący) przez modlitwę, rozmyślanie i święte życie starają się dojść do rozumienia, czyli do tego, żeby myślą widzieć (o ile można widzieć) to, co przyjmują przez wiarę”²².

Uwypuklenie roli „intelektu” nie redukuje poznania teologicznego do chłodnej dialektyki, zachowania obojętnego dystansu wobec przedmiotu poznania. Przeciwnie – jest to teologia, która wyrasta z inspiracji miłością osoby poszukującej pełnego szczęścia.

Koniec epoki patrystycznej zbiegł się w czasie ze schyłkiem starożytności. Jako punkt graniczny owej epoki – w odniesieniu do wschodniej części cesarstwa rzymskiego, a zatem do patrystyki greckiej – zwykło się wskazywać osobę św. Jana Damasceńskiego (ok. 675-749), chociaż trzeba zaznaczyć, że patrystyczny sposób uprawiania teologii trwał jeszcze długo w kręgach grecko-bizantyjskich.

²⁰ Św. AUGUSTYN, *O doktrynie chrześcijańskiej*, II, 28, Warszawa 1989.

²¹ Św. AUGUSTYN, *Contra acad.*, III, 20, 43: *Serm.*, 43, 7, 9.

²² Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, XV, 27, 49, Kraków 1996.

D. Epoka scholastyczna – teologia dialektyczna

Załamanie się struktury polityczno-społecznej cesarstwa zachodniego i założenie królestw germańskich wyznaczyło, już w V wieku, niewątpliwe zetrwanie ciągłości kulturowej, politycznej i gospodarczej. Rozpocząła się nowa epoka historii – Średniowiecze, którą większość uczonych rozciąga od 600 do 1500 roku²³. Był to czas, w którym Kościół zachował dziedzictwo intelektualne epoki starożytnej, a także wpłynął zasadniczo na ukształtowanie jedności kulturowej Europy. Istniała wtedy głęboka harmonia pomiędzy wiarą i rozumem, wynikająca z faktu, że intelektualistami byli zasadniczo zakonnicy.

W teologii rozwijała się wówczas tzw. teologia scholastyczna, która jednak wyraźnie przekroczyła granice końca epoki średniowiecznej i na gruncie Kościoła katolickiego była zasadniczo uprawiana jeszcze w okresie Renesansu i Baroku, czyli do końca XVII wieku.

1. Znaczenie autorytetów

W pierwszych wiekach Średniowiecza, między rokiem 750 a 1100, w uprawianiu teologii dominowała teologia monastyczna. Nawiązywała ona wyraźnie do epoki patrystycznej, od której przejęła przekonanie o wystarczalności *Pisma Świętego* w rozumieniu całej rzeczywistości oraz pragnienie tworzenia doskonałej symbiozy wiary i życia. Uprawianie teologii monastycznej polegało przede wszystkim na komentowaniu *Pisma Świętego* na sposób *lectio*, czyli medytacyjnej lektury tekstów biblijnych, wspomaganej komentarzami patrystycznymi. Autorytet Ojców Kościoła był gwarancją wierności wierze, jaką otrzymano i starano się przekazać.

Przy tej okazji powstawały zbiory tekstów patrystycznych, pomocne przy nauczaniu i zgłębianiu najtrudniejszych fragmentów *Biblii*. Z czasem były one coraz bardziej rozbudowywane i systematyzowane. Swą najbardziej znaną i wpływową formułę znalazły w *Sentencjach* Piotra Lombarda (ok. 1095–1160). Autor zrecenzował w nich większość poglądów teologicznych swojej epoki, bardzo rzadko dorzucając osobiste wypowiedzi o przytaczanych poglądach.

W obrębie teologii monastycznej pojawił się jeszcze jeden nurt rozumienia teologii. Jego reprezentatywnym przedstawicielem jest św. Anzelm z Canterbury († 1109). Także on uznawał pierwszeństwo wiary, ale był przekonany o tym, że człowiek właśnie po to został obdarzony zdolnością

²³ Por. M. D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Historia Kościoła*, t. 2, 600–1500, Warszawa 1988, s. 9.

myślenia i pojmowania, żeby się starał możliwie doskonale przemyśleć i zrozumieć własną wiarę:

„Wielu prosiło mnie często i usilnie, ustnie i pisemnie, żebym spisał dla potomnych objaśnienie pewnego problemu naszej wiary, tak jak je zwykłem wyklądać. Mówią mianowicie, że podoba się im moje rozwiązanie i uważają je za zadowalające. Nie stawiają tej prośby, żeby przez zrozumienie dojść do wiary, ale żeby cieszyć się zrozumieniem i rozważaniem tego, w co wierzą. Chcą też, na ile potrafią «być zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się uzasadnienia tej nadziei, która jest w nas» (1 P 3, 15)”²⁴.

Teologia jest *intellectus fidei*, pragnieniem zgłębiania rozumem tego, w co się już wierzy. Trzeba jednak podkreślić, że intelektualną dociekliwość umiał Anzelm zawsze połączyć z miłością do Boga, a także z szacunkiem dla Jego tajemnicy. O tej równowadze intelektu, miłości i wyczuciu tajemnicy pisze we wstępie do swego najgłośniejszego dzieła pt. *Proslogion*:

„Wyznaję, Panie, i dziękuję za to, że stworzyłeś we mnie też Twój obraz, bym pamiętając o Tobie, o Tobie myślał i Ciebie kochał! Został on jednak do tego stopnia zamazany naporem występków, tak bardzo zaciemniony oparami grzechów, iż nie może czynić tego, do czego został uczyniony, jeżeli Ty go nie odnowisz i nie naprawisz. Nie usiłuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak do pewnego stopnia zrozumieć Twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, nie zrozumieć”²⁵.

2. Nowa metoda

Okolo 1100 roku zaczął się pojawiać nowy styl uprawiania teologii. Została ona wyprowadzona z przestrzeni świątyni i zacisza klasztoru, a umiejscowiono ją w przestrzeni świeckiej, w szkołach katedralnych w Laon, w Chartres, w Paryżu, które stanowiły zapowiedź przyszłych uniwersytetów. Teologia, którą zaczęto uprawiać w owych szkołach odznaczała się wprowadzeniem teologicznych nowego stylu, który dał początek temu, co określamy dokładnie «teologią scholastyczną». Na jej powstanie złożyło się wiele różnorodnych czynników: rozwój społeczeństwa, podniesienie pozio-

²⁴ ŚW. ANZELM Z CANTERBURY, *Cur Deus homo*, I, 1, 91.

²⁵ ŚW. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, I, wyd. pol. Warszawa 1992.

mu kultury i odkrycie na Zachodzie Europy Arystotelesa, którego upowszechnili w Hiszpanii żydowscy i arabscy uczeni.

Dziedzictwo myśli Arystotelesa okazało się rozstrzygające przez wniesienie nowego sposobu rozumowania – myślenia przez konfrontację dialektyczną negacji i twierdzenia. Ta forma rozumienia dialektycznego została przejęta przez elity intelektualne społeczeństwa zrodzonego w dobie rewolucji ekonomicznej, kulturowej i społecznej, której szczyt przypadł na XII wiek. W napięciu pomiędzy „tak” i „nie”, w napięciu pomiędzy przeciwnymi racjami i argumentami nauczono się postrzegać rzeczywistość w jej różnorodnych i złożonych aspektach. Ten sposób myślenia przeniknął także teologię. Do doktryny wiary zaczęto podchodzić bardziej racjonalnie poprzez powiązanie jej z logiką. To był początek scholastyki – „naukowej” teologii, która stanie się powszechna w zachodnim chrześcijaństwie.

Metoda scholastyczna, czyli *dialectica*, jak ją nazywano, była w swej logiczności i systematycznym zastosowaniu czymś nowym. Nie znaczy to jednak, że Ojcowie Kościoła nie uprawiali teologii opartej na rozumowym badaniu. Ich podejście do świętej doktryny (*sacra doctrina*) było jednak inne, można je określić jako syntetyczne. Dla patrystycznego sposobu uprawiania teologii literacka proza, ukształtowana według zasad retoryki, była nieodzowna. Ona wpływała na sposób myślenia i nadawała formę temu, co pisano. Tymczasem w scholastyce zaczęto podchodzić do teologii analitycznie. Dokonywano szczegółowej analizy pojęć, dogmatów, obrazów. Bernard z Clairvaux (1090–1153) nazwał później to zjawisko negatywnie „kawałkowaniem” tajemnic wiary, które czytelnikowi, zamiast pogłębionego rozumienia, przynosi zagmatwaną obfitość pojęć obcych dla życia i Objawienia²⁶.

Uosobieniem tej nowej racjonalności w teologii był Piotr Abelard (1079–1142). Mistrz Piotr był człowiekiem głębokiej wiary, ale także miłośnikiem dysput, wyjątkowym dialektykiem, lubującym się w kwestiach logicznych, które studiował w perspektywie tego, co dziś nazwalibyśmy logiką filozoficzną. To właśnie on w dziele *Sic et non* usystematyzował i przetarł szlaki nowej metodzie scholastycznej. Nauczył się bowiem korzystać z *Sententiae Patrum*, zbierać najbardziej znaczące wypowiedzi przekazywane przez tradycję patrystyczną, porównywać je między sobą i starać się w ten sposób odkryć prawdę ukrytą poza pozornymi sprzecznościami. Schemat metody scholastycznej wyglądał następująco: po pierwsze to, co zdaje się wyrażać dane stwierdzenie czy artykuł wiary (*definitio*); po drugie to, co wydaje mu się przeczyć (*distinctio, divisio*); i po trzecie – rozwiązanie pozornej antynomii (*conclusio*).

²⁶ Por. Św. BERNARD Z CLAIRVAUX, *Listy*, 187–195, 326, 327, 330–338, PL 182.

Stwierdzenie Abelarda, że „nie można wierzyć w to, czego się wcześniej nie rozumiało”²⁷ właściwie charakteryzuje uprawianą przez niego teologię. Chodziło mu o to, aby wypowiedzi na temat wiary były zrozumiałe dla tego, który je głosi. Tym samym występował przeciw biernemu, niemal mechanicznemu powtarzaniu niezmiennych, dogmatycznych formuł, które w swej treści dla wielu pozostawały obce. Jego zdaniem, prawdziwe głoszenie wiary nie polega na powtarzaniu przekazanych formuł, lecz na wyjaśnieniu słuchaczom ich znaczenia. Co więcej, brak wniknięcia w ich treść świadczy, zdaniem mistrza Piotra, o lenistwie w myśleniu²⁸.

3. Napięcie pomiędzy teologią symboliczną i dialektyczną

Nowa metoda scholastyczna, a także jej forma literacka, natrafiła na opór teologii tradycyjnej, czyli monastyczno-symbolicznej, w obronie której stanął głównie św. Bernard z Clairvaux. Odrzucenie dialektyki wynikało z jego temperamentu. Był on bowiem obdarzony zdolnościami artysty, nie filozofa w scholastycznym sensie. Jego rezerwa do nowej metody wynikała również z tradycji. Cystersi przeżywali wówczas reformę życia zakonnego, rozumianą jako powrót do autentycznych źródeł. Stąd Ojcowie Kościoła stanowili dla nich przykład, jak uprawiać teologię. Bernard tworzył w ich stylu. Nie oznacza to jednak, że nie był racjonalistą. Starał się jednak łączyć rozumową refleksję nad wiarą z religijnym doświadczeniem, poczuciem obecności Boga²⁹.

Swą negatywną postawę wobec Abelarda i nowej teologii scholastycznej Bernard wyraził w dziele *Tractatus de erroribus Abelardi*. Krytykę Abelarda zaczyna od cytatu z jego dzieła: „Jakiż pożytek przynosi doktrynie mówienie, jeśli to, czego chcemy nauczać, nie może być wyrażone w zrozumiałym sposób?”³⁰. Bernard uważa, że istnieją takie prawdy, które znajdują się ponad rozumem. Jego zdaniem, dziedziny rozumu i wiary są ściśle wytyczone. Rozum ma swe granice, poza którymi zaczyna się władza wiary. Granice te nie powinny być przekraczane, gdyż byłoby to bezbożnością, bra-

²⁷ Por. BERNARD Z CLAIRVAUX, *Kazania do Pieśni nad Pieśniami*, 36, 3; PL 183, 968; C. ROCCHETTA, *La teologia e la sua storia*, [w:] C. ROCCHETTA, R. FISICHELLA, G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1989, s. 53.

²⁸ Por. E. GÖSSMANN, *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter*, [w:] M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK (red.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, I/2b, Freiburg–Basel–Wien 1971, s. 14–19.

²⁹ Por. G. B. WINKLER, *Einleitung*, [w:] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, t. I, Innsbruck 1990, s. 15–37.

³⁰ Por. BERNARD Z CLAIRVAUX, *Traktat o błędach Abelarda*, 1, PL 182, 1053 A-C.

kiem czci, niemal profanacją Bożej tajemnicy. Dla Bernarda filozofia nie jest niezbędną pomocą w dojściu do poznania Boga, wręcz przeciwnie, stanowi raczej utrudnienie, będąc często źródłem pychy.

Historia pokazała, że zwycięzcą tego sporu został jednak Piotr Abelard, ponieważ stosowana przez niego nowa metoda stała się z czasem powszechna w teologii, przynosząc wiek później imponujące owoce. W tym miejscu trzeba jednak zapytać, co tkwiło u korzeni tego sporu. Nie da się go wytłumaczyć jedynie różnicą zapatrywań na sposób uprawiania teologii ani wzajemną niechęcią przesłaniającą obiektywne spojrzenie tych dwóch wielkich osobowości. Przyczyny sporu należy upatrywać w odmiennym rozumieniu wiary. Piotr Abelard łączył ją z rozumem, Bernard z miłością. W konsekwencji pierwszy patrzył na teologię przez pryzmat rozumu, drugi – miłości³¹.

Zapoczątkowany w XII wieku proces przyniósł na Zachodzie rozkwit uniwersytetów, a w nich – teologii. Wiadomo, że zarówno szkoły katedralne, jak i uniwersytety zachowywały początkowo charakter wspólnot wiary poszukujących prawdy. Jednakże umiejscowienie teologii w sali wykładowej pociągnęło za sobą proces, z czasem coraz bardziej się ujawniający, jej uprawiania poza pierwotnym i naturalnym środowiskiem, jakim była wspólnota wiary. Wprowadzi to odmienne ujmowanie relacji teolog – Bóg. Uprawiający teologię przestaje traktować Boga jako podmiot swych osobowych relacji (*subiectum*), lecz jako przedmiot swoich intelektualnych dociekań. W ten sposób dochodzi do zasadniczego wynaturzenia teologii. Odarta z miłości, staje się wiedzą dla samej siebie, wiedzą, która już nie prowadzi do Boga i niewiele ma wspólnego z duchowym trwaniem przy Panu.

Św. Bernard przez wielu historyków teologii jest postrzegany jako myśliciel niesystematyczny, przez innych jako konserwatywny, bo idący pod prąd rozwijającej się scholastyki. Dla wszystkich jednak jest klasykiem w ukazaniu podmiotowej relacji, jaka zachodzi w teologii pomiędzy poznającym człowiekiem i poznawanym Bogiem³². Przypomina on o tym, że pomimo przeniesienia teologii z obrębu kościoła i klasztoru do neutralności akademickiej sali, winna być ona studiowana jako nauka odpowiadająca duchowej praktyce i rozumiana jako wymaganie życia.

W świetle zarysowanego wyżej sporu o styl uprawiania teologii, bardziej zrozumiała staje się odmienność teologii Zachodu i Wschodu. Podczas gdy pierwsza wejdzie w nowy etap – scholastyczny, przejmując dialektykę

³¹ Por. E. GÖSSMANN, *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter*, dz. cyt., s. 19–20.

³² Por. U. KÖPF, *Bernard von Clairvaux (1090-1153)*, [w:] H. FRIES, G. KRETSCHMAR (red.), *Klassiker der Theologie*, t. I, München 1981, s. 193–197; E. GÖSSMANN, *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter*, dz. cyt., s. 72–73.

jako swoją metodę, druga pozostanie silnie związana z dziedzictwem patrystycznym, zachowując swój kontemplacyjny i symboliczny charakter.

Trzeba jednak dodać, że obydwie tradycje nie zatraciły punktów stycznych. Metodę dialektycznego myślenia można np. dostrzec w myśli wielkiego teologa i mistyka Wschodu – Grzegorza Palamasa. Nurt teologii monastyczno-symbolicznej był nadal kultywowany w szkole franciszkańskiej ze św. Bonawenturą na czele.

4. Systematyczne opracowanie statusu teologii

Powstały i rozwijany w łonie instytucji akademickich – w szkołach katedralnych, potem na wydziałach teologicznych uniwersytetów – scholastyczny sposób uprawiania teologii ulegał ewolucji, będąc źródłem coraz obszerniejszych i przygotowywanych z coraz większą głębią teoretyczną rozwinieć spekulatywnych, stał się z czasem jednym ze szczytowych osiągnięć w powszechnej historii myśli. Wykład akademicki, ze swymi wymaganiami nie tylko naukowymi, ale i dydaktycznymi, skłaniał do wypracowywania syntez i spowodował pojawienie się *Summae*, które stanowią niewątpliwie jeden z najbardziej charakterystycznych wyrazów twórczości teologicznej wieków średnich³³.

W historii teologii mówi się o „rewolucji albertyńsko-tomistycznej”. Opierała się ona na przejściu metafizyki Arystotelesa, która dostarczyła średniowiecznym myślicielom – jednocześnie filozofom i teologom – narzędzi do rozumienia oraz ujmowania świata i Objawienia w ich jedności. Chodzi tu o pojęcia potencji i aktu, materii i formy, przyczynowości, substancji i przypadłości, które na długo zapanowały w teologii łacińskiej. Kategorie te, zwłaszcza możliwości i aktu, zostały wymyślone, by wyjaśnić zmienność bytów jednocześnie zachowujących swą tożsamość. Trzeba jednak dodać, że były one bardziej przydatne do statycznego ujmowania rzeczywistości. Wymykał się im natomiast dynamiczny wymiar procesów zachodzących w świecie i w człowieku.

Y. Congar zauważa, że Ojcowie Kościoła, a zwłaszcza prekursorzy scholastyki uznawali wprawdzie rozum jako siłę swoistą, ale tylko w tej mierze, w jakiej służył „gnozie”, to znaczy wierzący mogli się nim posługiwać w poznawaniu, a nawet w dowodzeniu tego, co przyjmowali wiarą. A zatem miało to być poznanie, które służy wierze. Św. Albert i św. Tomasz, przejmując od Arystotelesa wiedzę o strukturze rzeczywistości, odróżniali

³³ Por. P. P. GILBERT, *Wprowadzenie do teologii Średniowiecza*, Kraków 1997, s. 122–126.

dwie dziedziny: dziedzinę prawd udowadnianych przez rozum oraz takich, które człowiek może poznawać tylko przez Objawienie³⁴. Tym sposobem, jak celnie zwraca na to uwagę Congar, Tomasz „umożliwi nam nawiązanie dialogu z ludźmi pochłoniętymi poznawaniem rzeczy, pogrążonymi w naukach przyrodniczych i technicznych świata, który poznają i kochają dla niego samego”³⁵.

Wytyczenie granic i autonomii teologii oraz innych nauk umożliwiło Tomaszowi sprecyzowanie przedmiotu i metody samej teologii. Przedmiot formalny *quod* teologii, a raczej jej *subiectum*, stanowi Bóg i cała rzeczywistość w jej odniesieniu do Stwórcy:

„Otóż wiara stanowi przedsmak owego poznania, które nas w przyszłości uczyni błogosławionymi. (...) To zaś uszczęśliwiające poznanie wiary koncentruje się na dwóch prawdach: tego co dotyczy Boskości Trójcy oraz człowieczeństwa Chrystusa. Toteż mówił do Ojca: «To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, prawdziwego Boga, i Tego którego posłał, Jezusa Chrystusa». Zatem całe poznanie wiary koncentruje się wokół tych dwóch, to znaczy wokół Boskości Trójcy i wokół człowieczeństwa Chrystusa; i nic w tym dziwnego, gdyż człowieczeństwo Chrystusa jest drogą prowadzącą do Boskości. Trzeba więc w drodze do boskości poznawać drogę prowadzącą do celu, a i w ojczyźnie dziękczynienie nie byłoby dostateczne, gdybyśmy nie mieli poznania drogi, przez którą zostaliśmy zbawieni. Dlatego też Pan mówił uczniom: «I wiecie, dokąd Ja idę, i drogę znacie».

„Otóż co do Boskości, trzy [tematy] należy poznać: po pierwsze – jedność istoty, po wtóre – Trójęc Osób, po trzecie – dzieła Boskie”³⁶.

Przedmiot formalny *quo* natomiast, dzięki któremu wiedza teologiczna jest w ogóle możliwa – stanowi Objawienie. Wiedza, poznawanie naukowe istoty rzeczy, to znaczy wiązanie w sposób konieczny właściwości z podmiotem, skutków z przyczyną, wniosków z założeniami – jest absolutną doskonałością istoty rozumnej. Św. Tomasz stosuje te założenia do teologii, którą określa jako wiedzę spekulatywną. W ten sposób próbuje jak najbar-

³⁴ Por. Y. M. CONGAR, *Wiara i teologia*, [w:] *Tajemnica Boga*, Poznań 1966, s. 191–192.

³⁵ Y. M. CONGAR, tamże, s. 193.

³⁶ *Streszczenie teologii*, I, 2, [w:] *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 11–12; „W nauce świętej traktuje się o wszystkim w relacji do Boga, ponieważ albo te rzeczy są Bogiem (istota, atrybuty, osoby), albo też są one powiązane z Bogiem jako ich zasadą, czyli ich początkiem

i celem (stworzenia, akty ludzkie, prawa, łaska, cnoty, sakramenty); *Suma teologiczna*, I, q. 1, a 7.

dziej zobiektywizować teologię. Do tej pory bowiem była ona czasami rozumiana jako osobiste, subiektywne poszukiwanie Boga³⁷.

Kiedy w okresie dojrzałej scholastyki, w XIII wieku, postawiono pytanie o naukowość teologii, wartość „wiedzy boskiej” nie była przez nikogo kwestionowana. Pytano więc właściwie o to, czy poznanie teologiczne można umieszczać na tej samej płaszczyźnie z innymi dziedzinami poznania – to znaczy, czy teologia może się „zniżyć” do roli jednej z gałęzi poznania naukowego. Odpowiedź była pozytywna – Tomasz z Akwinu uznał teologię jako naukę w ścisłym tego słowa znaczeniu. A mając poczucie wybitnej wartości teologii, nazwał ją królową nauk³⁸.

Tomasz rozumiał naukę tak, jak to było powszechne w jego czasach, a więc w duchu Arystotelesowskim. Arystoteles i jego kontynuatorzy, zwracając uwagę na pełnię, jaką osiąga poznanie kiedy ujmuje przedmiot przez dostrzeganie nie tylko jego istnienia faktycznego, lecz także wyjaśnianie poprzez sięgnięcie do jego korzeni, określili naukę jako *poznanie pewne przez przyczyny*. Ponadto Arystoteles zauważył, że nauki są uporządkowane i zhierarchizowane. W niektórych przypadkach ta hierarchizacja dotyczy tego, co funduje jakąś naukę – jej założenia: podczas kiedy jedne nauki wychodzą od zasad ewidentnych, podlegających obserwacji, czy też poznaniu bezpośredniemu, inne wywodzą się od założeń nieewidentnych przez się i będących przedmiotem wykazywania w innych naukach. Np. fizyka opiera się na założeniach, które wykazuje matematyka, zaś optyka opiera się na założeniach pochodzących z geometrii. Tak więc istnieją nauki podporządkowane i podporządkowujące.

W obrębie tak zdefiniowanej nauki i jej klasyfikacji św. Tomasz stwierdza, że ktoś kto uprawia równocześnie naukę podporządkowaną i podporządkowującą, np. fizykę i matematykę, dysponuje wiedzą w stanie doskonałym, ponieważ założenia, w oparciu o które pracuje jako fizyk, może zweryfikować jako matematyk. Inaczej rzecz się ma, kiedy naukowiec uprawia jedynie naukę podporządkowaną, to znaczy taką, w obrębie której nie jest w stanie sprawdzić jej założeń. Taki układ implikuje akt wiary, na mocy której przyjmuje się, bez sprawdzenia, konkluzje do których doszedł ktoś, kto uprawiał naukę wyższą. W tym akcie wiary nie ma jednak niczego nieprawomocnego, niesłusznego – rozum ludzki jest ograniczony i aby się rozwijać, potrzebuje oparcia się na poznaniu, którym dysponują inni³⁹.

³⁷ Por. Y. M. CONGAR, *Wiara i teologia*, dz. cyt., s. 191–192.

³⁸ Por. T. WĘCLAWSKI, *Wstęp do teologii* (maszynopis), Poznań, brak daty, s. 13.

³⁹ Por. R. LATOURELLE, *Théologie science du salut*, Bruges–Paris–Montréal 1968, s. 23–25.

Takie są rozważania, które przedstawia św. Tomasz, dotykając statusu epistemologicznego teologii. Pozwalają mu one dojść do następujących konkluzji:

- Teologia, zawierając w uporządkowanej strukturze treść wiary i przyczyniając się do rozwoju jej rozumienia, jest nauką w sensie właściwym i prawdziwym. Rzecz jasna, nie posiada oczywistości swych założeń, mających źródło w Objawieniu. Sytuacja teologii jest analogiczna do innych nauk podporządkowanych, które są uzależnione od nauk wyższych. Teologia jest zatem nauką w stanie niedoskonałym – zakłada nieustanne odnoszenie się do nauki wyższej, którą jest wiedza samego Boga.
- Teolog zatem zweryfikuje oczywistość swych założeń w wizji błogosławionej, to znaczy w wieczności⁴⁰.

Tomasz z Akwinu jest autorem najbardziej znanej syntezy teologicznej. Jego *Summa theologiae* dzieli się na trzy wielkie części: o Bogu, o życiu moralnym i o Chrystusie i sakramentach. Części składają się z kwestii, a te z kolei dzielą się na artykuły, w których poszczególne rozważane zagadnienia podejmowane są według stałego schematu:

- postawienie problemu (*utrum...* = czy...);
- wyrażenie wątpliwości i argumenty przeciw rozważanemu sformułowaniu (*videtur quod non* = wydaje się, że nie);
- argumenty za rozważanym sformułowaniem (*sed contra dicitur* = jednakże przeciw temu powiada się);
- odpowiedzi mistrza zawierające proponowane przezeń rozwiązania w nawiązaniu do podniesionych uprzednio wątpliwości i dyskusję z przytoczonymi argumentami (*respondeo* = odpowiadam)⁴¹.

Teologia scholastyczna w swoim szczytowym okresie rozwoju – w wydaniu takich mistrzów, jak Tomasz czy Jan Duns Szkot – stanowi przykład symbiozy niezwykle wyrafinowanego rozumu i głębokiej wiary. Cechuje się niezwykle twórczym i zdyscyplinowanym myśleniem oraz odważnym wykorzystaniem wszelakich, nie tylko chrześcijańskich, owoców ludzkiej myśli. Rozwija jednocześnie swoje subtelne spekulacje w kontekście żywej duchowości. Ten sposób uprawiania teologii wiąże się jednak i z pewnymi niebezpieczeństwami – z pokusą nadmiernej racjonalizacji i systematyzacji oraz z ryzykiem oderwania myślenia tak od życia duchowego, jak i codziennych doświadczeń chrześcijan. Niestety, wspomniane negatywne możliwości

⁴⁰ Por. Św. TOMASZ, *Suma teologiczna*, I, q. 1, a 2; *De Veritate*, q. 14, a 9, ad 3.

⁴¹ Por. T. WĘCŁAWSKI, *Teologia*, art. cyt., s. 251.

ujawniły się bardzo wyraźnie w późniejszych czasach, gdy w zmienionej rzeczywistości społecznej teologowie znacznie mniejszego formatu niż np. Akwinata, próbowali dość mechanicznie naśladować wielkich mistrzów Średniowiecza.

E. Epoka nowożytna – teologia pozytywno-kontrowersyjna

Świat średniowieczny charakteryzował się pewną harmonią polityki, religii i myśli. Epoka nowożytna przynosi jej rozkład. Począwszy od XV wieku, pojawia się nowa wizja świata i człowieka. W średniowiecznej koncepcji człowiek został wpisany jako element w potężny wszechświat. W przypadku humanizmu jesteśmy świadkami odwrócenia sytuacji: człowiek stał się centrum koncepcji świata i osią filozofii. Humanizm podkreśla subiektywizm jednostki, a także autonomię rozumu. Inny sposób podejścia do kultury greckiej, z której czerpano natchnienie dla nowej wizji człowieka, sprzyjał z jednej strony powstaniu nauki filologicznej, a z drugiej – nadawał studiom nad klasykami wartość normatywną dla nowego ideału życiowego. W epoce nowożytnej obserwujemy zjawisko zderzania się różnych tendencji w uprawianiu teologii, które łączy jednak bardzo mocne zakotwiczenie w historii.

1. Krytyka scholastyki i subiektywizm nowożytny

W „nowych czasach” zaczęto krytycznie podchodzić do późnej scholastyki, rozwijanej od 1300 do 1500 roku. Zbytne akcentowanie rozumu sprawiło, że świadectwa *Pisma Świętego* i tradycji zostały przesunięte na dalszy plan. Najpierw formułowano tezy, do których dochodzono w sposób rozumowy, a potem wydobywano niektóre teksty z *Biblii* i tradycji, ażeby wykazać prawdziwość uprzednio wypracowanej tezy. Tym sposobem teologia przestała być racjonalnym przyjęciem tajemnic, a stała się konstrukcją służącą wydobyciu nowych konkluzji, które niewiele miały wspólnego z wiarą. Refleksja rozwijana w dyskusjach między szkołami gubiła się nieraz w roztrząsaniu kwestii dalekich od centralnych problemów wiary.

Powrót do starożytności przyniósł również ożywione zainteresowanie pismami Ojców Kościoła. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa teologiczna twórczość rozwijała się najczęściej w ścisłym związku z liturgią. Komentarze do *Pisma Świętego* stanowiły owoc homilii, traktaty na temat sakramentów powstawały jako katechezy wprowadzające katechumenów

w sakramenty wtajemniczenia. Ten związek teologii z liturgią, a także wpływ filozofii platońskiej (w której symbol nie przeciwstawiał się rzeczywistości, ale ją wyrażał) sprawił, że Ojcowie Kościoła posługiwali się w swej twórczości językiem symbolicznym. Był to język, który pozwalał wyrażać realne spotkanie z tajemnicą, dokonujące się dzięki wierze.

Mając to na uwadze, Erazm z Rotterdamu († 1536) postulował studium *Pisma* i dokumentów patrystycznych w kontekście historycznym i w ich sensie literalnym, a także akcentował konieczność znajomości języków biblijnych. Uwypuklał jednocześnie transcendencję Boga i spraw boskich.

Z kolei Marcin Luter († 1546) doszedł w swym sposobie rozumienia teologii do skrajnego subiektywizmu. Według niego, istotą chrześcijaństwa jest głoszenie zbawienia w Chrystusie. Tym, co liczy się naprawdę jest przyjęcie tej nowiny:

„(...) nie wystarcza i nie jest rzeczą chrześcijańską opowiadać o dziełach Chrystusa w sposób historyczny, jakby o jakichś tam wydarzeniach, których znajomość wystarcza nam jako przykład do kształtowania swego życia, jak to głoszą ci, co obecnie uchodzą za najlepszych. Tym gorzej, jeżeli się całkowicie o Chrystusie zamilczy, a zamiast tego naucza o ustawach ludzkich i o dekretach ojców. Niemą już jest takich, którzy w tym celu głoszą Chrystusa lub o Nim wykładają, aby poruszyć ludzkie uczucia do litości nad Chrystusem i do oburzenia na Żydów oraz inne podobne dziecinne niedorzeczności głoszą. Należy zaś głosić Chrystusa w tym celu, aby została wzbudzona wiara w Niego tak, żeby nie tylko to był Chrystus, lecz aby był On twoim i moim Chrystusem, by w nas wzbudzał to, co się o Nim mówi i kim się On nazywa”⁴².

Wszystkiego innego, co nie jest Chrystusem, należy zaniechać: Prawa odrzuconego już przez Pawła i naszych rozróżnień filozoficznych. Jedynie w *Piśmie Świętym* i w lekturze Ojców, a przede wszystkim św. Augustyna, winniśmy szukać nauki zbawienia. Przez ograniczoność naszego stworzenia, a także przez grzeszny stan ludzkiej natury, poznanie racjonalne nie posiada żadnej wartości dla wierzącego. Teologia winna być prawdziwą pobożnością. Luter uważał, że filozofia i inne nauki są pomocne jedynie jako przygotowanie ducha do kontemplacji, ale nie są użyteczne w racjonalnej systematyzacji wiary⁴³. Istotę swojej teologii reformacyjnej wyraził on w tezie o usprawiedliwieniu bezbożnych, dokonującym się jedynie z wiary, tylko w ufności do Jezusa Chrystusa, co wyraził w *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* (artykuł, który stanowi o trwaniu albo upadku Kościoła). Reforma-

⁴² M. LUTER, *O wolności chrześcijańskiej*, Warszawa 1991, s. 23–24.

⁴³ Por. B. HÄGGLUND, *Geschichte der Theologie*, München 1983, s. 168–191; J. ESPEJA PARDO, *Para comprender mejor la fe. Una introducción a la teología*, dz. cyt., s. 83–84.

torzy (M. Luter, H. Zwingli, F. Melanchton) wskazywali na potrójne *solus* usprawiedliwienia: *solus Christus*, *sola gratia*, *sola fide*; owego „tylko” nie sposób odłączyć od pojednania z Chrystusem. Usprawiedliwienie związane było także z konsekwentnym rozróżnieniem między Prawem a Ewangelią⁴⁴.

2. Scholastyka zakotwiczona w źródłach historycznych: systematyzacja miejsc teologicznych

Trzeba jednak przyznać, że również typowa scholastyka renesansowa, rozwijająca się od początku do połowy XVI wieku, charakteryzuje się wzbogaceniem metody scholastycznej ówczesnym, wywodzącym się z renesansowego humanizmu, zainteresowaniem literaturą i historią, czego świadectwo odnajdujemy między innymi w dziełach dominikanina Melchiora Cano (1509-1560). Jego znaczenie polega na ukazaniu, że siła dowodzenia w refleksji teologicznej nie wypływa z punktu widzenia jej zawartości, lecz z faktu, że opiera się ona na prawdach objawionych. Nie treść decyduje o jej teologicznym charakterze, lecz stan jej objawienia. W konsekwencji wierzy się nie dlatego, że prawdy o Wcieleniu, o Eucharystii, o Zmartwychwstaniu wydają się wzniosłe czy oczywiste, lecz wierzy się, ponieważ prawdy te zostały objawione. W swoim dziele życia – *De locis theologicis* – podjął zagadnienie hierarchii miejsc, czyli źródeł, z których teologia czerpie wiedzę.

Systematyzacja ta jest ogromnie interesująca, jej pierwowzorów można dopatrzyć się w arystotelesowskim studium typów, a przede wszystkim w *Sumie teologicznej* św. Tomasza⁴⁵. Rzeczywiście, Akwinata zastanawiając się nad argumentacyjnym charakterem teologii, wskazuje na różne poziomy argumentacji: ze względu na autorytet *Pisma Świętego*, ze względu na autorytet doktorów Kościoła i zgodnie z autorytetem filozofów. Oczywiście, nie wszystkie autorytety mają w oczach Tomasza tę samą wartość.

Melchior Cano odczuwał potrzebę szerszego zajęcia się tym tematem w kontekście polemiki z reformacją. W ten sposób powstało *De locis*, napisane błyskotliwą, humanistyczną łaciną, charakteryzujące się zwartą argumentacją spekulatywną, opartą na bogatej erudycji. Hiszpański teolog usystematyzował dziesięć miejsc poznania teologicznego. Podzielił je na dwie zasadnicze grupy: teologiczne w ścisłym tego słowa znaczeniu i pomocnicze. W grupie pierwszej wyróżnił: dwa miejsca „własne, konstytutywne”: *Pismo Święte* i tradycje Apostołów; pięć miejsc „własnych, wyjaśniających”: Ko-

⁴⁴ Por. A. NAPIÓRKOWSKI, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność?*, Kraków 1998, s. 88–93.

⁴⁵ Por. I, q. 1, a. 8, ad 2.

ściół katolicki, sobory, Kościół rzymski, Ojców Kościoła i teologów scholastycznych. Obok miejsc teologicznych, Cano wyodrębnił trzy miejsca „pomocnicze”: rozum, filozofów i prawników oraz historię z jej ludzkimi tradycjami.

Jego dzieło, cieszące się w ciągu dziejów wielkim powodzeniem, można dziś w pewnych szczegółach uzupełnić, jednakże w swych zasadniczych konturach zachowuje ono aktualność do naszych czasów⁴⁶.

3. Triumf subiektywizmu

Zapoczątkowany w dobie Renesansu, proces subiektywizmu w myśleniu rozwijał się. Wiek XVII jest pod wieloma względami czasem poważnych przemian. Na scenie zajętej dotychczas głównie przez tradycję scholastyczną, zaczynają dominować inne nurty myślowe, szczególnie wywodzący się z Francji racjonalizm i – mający źródła anglosaskie – empiryzm. Tendencje sceptyczne czy naturalistyczne, powstałe w dawniejszych epokach, ale o bardzo ograniczonym dotąd polu oddziaływania, zyskują teraz na sile. Sprzyja im kryzys świadomości wywołany ciężkim doświadczeniem wojen religijnych, które wstrząsnęły Europą. Tak został przygotowany grunt pod zerwanie pewnej ciągłości duchowej i intelektualnej, które stało się oczywiste w wieku XVIII: ludność Europy pozostała w większości chrześcijańska, jednakże w warstwach wykształconych rozpowszechniła się, a nawet zaczęła przeważać, wyraźna tendencja do niewiary albo do sceptycyzmu i obojętności religijnej.

W dobie Oświecenia rozwinęło się pojęcie religii naturalnej, pozostające w ścisłym związku z filozoficzno-metafizycznym poglądem, który zwykło się określać mianem deizmu, a więc z koncepcją, wedle której wszechświat zakłada rzeczywistość Boga. Dokonał On stworzenia świata, ale ten, raz stworzony, funkcjonuje i rozwija się autonomicznie, zgodnie z prawami, które rządzą jego dynamiką, bez żadnej późniejszej interwencji boskiej. Bóg jest jedynie – według metafory użytej przez Voltaire’a – „wiecznym geometrą”, „wielkim zegarmistrzem wszechświata”. Religia naturalna, o której mówi myśl epoki Oświecenia, nie zakłada żadnej życiowej relacji między człowiekiem a Bogiem. Dlatego wielu przedstawicieli oświeconego racjona-

⁴⁶ Por. J. L. ILLANES, J. I. SARANYANA, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 200–204; E. VILANOVA, *Historia de la teología*, t. II, *Prerreforma, reformas, contrarreformas*, Barcelona 1989, s. 611–614; M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „Loci theologici”*, [w:] „Theologisches Jahrbuch” 1989, s. 97–125.

lizmu redukuje religię jedynie do wymiaru moralnego, zaś inni pojmują ją jako kontemplację natury.

Tym tendencjom przeciwstawił się m.in. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), pastor i profesor teologii. Chciał on ukazać specyfikę religii, unikając redukowania jej do deizmu (Oświecenie), do moralności (Kant) i przeciwstawiając się jej pochłnięciu przez filozofię (Hegel). W swej koncepcji odwołał się do uczucia (*Gefühl*).

Ze względu na swą naturę, w odróżnieniu od poznania koncepcyjnego, które dzieli i rozdrabnia, uczucie – stwierdza Schleiermacher – może uchwycić wszystko w jedności. Zawiera ono w sobie intuicję, dzięki której możliwe jest prawdziwe, choć niejasne i niekonceptualne, poznanie otaczającej nas rzeczywistości oraz świadomość przynależności do niej. Z tego doświadczenia rodzi się religia. Innymi słowy, religia jest – używając jego własnych sformułowań – „czuciem i doświadczeniem nieskończoności”; a konkretniej – świadomością własnego ograniczenia i nietrwałości wobec nieskończoności całości, z którą jest się połączonym i od której jest się uzależnionym.

Nie ma w religii poznania Boga, lecz poczucie Jego obecności i posiadanej z Nim relacji, jednak bez możliwości powiedzenia czegokolwiek o tym, jaki On jest. Bóg bowiem ukazuje się nam i objawia tylko w i poprzez uczucie uzależnienia, które jest konstytutywną i ustanawiającą rzeczywistością religii.

Stwierdzenie, że religia wyrasta z poczucia nieskończoności, przyczyniło się do pojawienia się trudności w ukazaniu wyjątkowości chrześcijaństwa na tle innych religii. Zaakcentowanie uczucia doprowadziło także do przypisania drugorzędnego charakteru doktrynie chrześcijaństwa. Dogmaty i instytucje kościelne są jedynie sposobem wyrazu, poprzez który uczucie ewoluuje i rozwija się. Podkreślając jego znaczenie kosztem poznania, Schleiermacher pozostawił teologii protestanckiej (na którą wpłynął w sposób bardzo istotny w XIX wieku) głęboko dwuznaczną spuściznę.

4. Specjalizacje teologii i metoda dydaktyczna

Średniowieczne sumy teologiczne zawierały – przynajmniej w założeniu – wykład całej wiedzy teologicznej. Synteza teologii nie wykluczała jednak mniej lub bardziej świadomego odwoływania się do różnych metod, bowiem nie wszystkie kwestie można traktować w ten sam sposób. Z owego jednolitego pnia, jakim były *summae*, poczęły się odrywać kolejne dziedziny, przekształcając się w poszczególne dyscypliny teologiczne. Proces ten osiąga swoją kulminację w XVIII wieku. I tak z perspektywy akademickiej z teologii zostaje wydzielony podstawowy trzon – teologia dogmatyczna –

i cztery gałęzie lub dyscypliny, które posiadają metodologiczną autonomię: teologia fundamentalna, teologia moralna, teologia pastoralna i – pozostająca jeszcze wówczas na marginesie struktur uniwersyteckich – teologia duchowości.

Aby uzupełnić obraz teologii w XVIII wieku, trzeba wskazać na fakt, że obok krystalizacji specjalności teologicznych, miał miejsce inny proces: upowszechnienie traktatów jako metody wykładu teologicznego.

Powstała w średniowieczu metodologia nauczania, oparta na komentarzu *Sentencji* Piotra Lombarda – utrzymała się przez pierwszy okres epoki nowożytnej, choć z czasem *Sentencje* zostały w znacznej mierze zastąpione *Sumą teologiczną* Tomasza z Akwinu. Od drugiej połowy XVII wieku, w konsekwencji złożonego zespołu czynników – od zamiłowania do systemu wprowadzonego przez myśl racjonalistyczną, po pragnienie wykorzystania w formacji seminarjno-kapłańskiej tekstów, które swą strukturą zbliżałyby się do *Katechizmu* ogłoszonego po Soborze Trydenckim – metoda komentowania mistrzów traciła swoją popularność wskutek rozpowszechnienia się podręczników czy traktatów o charakterze systematycznym, analogicznych do tych, które dotrwały do naszych dni. W połowie XVIII wieku czas komentatorów dobiegł końca, a zwycięstwo podręczników można uważać za całkowite, co da się sprawdzić podczas przeglądania listy dzieł opublikowanych przez profesorów na wydziałach czy w seminariach w ciągu tego stulecia.

To przejście od komentarzy do podręczników oznaczało w rzeczywistości coś ważniejszego niż zwykłą zmianę struktury w porządku czy podziale materiału: w rzeczywistości przyniosło ze sobą modyfikację metodologii nauczania, a zatem całej formacji. Metoda średniowieczna – i, przynajmniej w pewnym stopniu, metoda późniejszych, naśladowujących ją komentatorów – opierała się na *quaestio*, analizie jakiejś kwestii czy problemu postawionego przez mistrza, który wraz z uczniami starał się go rozwiązać. Natomiast metoda podręcznikowa dąży do uporządkowanego wykładu doktryny, prowadzonego przez mistrza, i wykorzystuje przy tym porządek lub schemat, w którym każdy punkt zajmuje odpowiednie dla siebie miejsce, oraz przedstawia w każdym rozdziale prawdę lub tezę, uzasadnianą poprzez odniesienie do uzasadniających ją argumentów. Mówiąc krótko: *ordo inventionis*, właściwa *quaestio*, zostały zastąpione przez *ordo expositionis*, wraz z korzyściami – przekazywaniem całości informacji, skończonym wykładem – ale i z ograniczeniami – słabszym naciskiem na kreatywność umyslową – które taka zmiana zakłada⁴⁷.

⁴⁷ Por. J. L. ILLANES, J. I. SARANYANA, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 328–329.

Teologia podręcznikowa miała charakter polemiczny, wymierzony przeciwko reformatorom. Skupiona na kwestiach doktrynalnych, nie odnosiła się do codzienności, w której żyli świeccy. Jednocześnie zaznaczał się w niej coraz bardziej wpływ Magisterium Kościoła. Wybór jego dokumentów soborowych, papieskich i biskupich, dokonany przez Denzinger'a i opublikowany po raz pierwszy w 1854 roku, stał się swoistą „nową księgą sentencji”.

F. Współczesność – teologia historyczno-hermeneutyczna

Pod koniec XIX wieku, w wielu kręgach intelektualnych dostrzeżono to, co D. Bonhoeffer określi później jako ruch świata ku swej autonomii. Ludzie odkryli prawa rządzące światem, a także reguły, które kierują kulturą, religią, sztuką i polityką. Świat utwierdził się w przekonaniu, że opierając się na tych zasadach, funkcjonuje bez Boga równie dobrze jak wcześniej z Nim. W Kościele interpretowano to krzepnięcie we własnej autonomii jako odchodzenie od Boga i podejmowano próby przeciwstawienia się temu procesowi. Jednakże im bardziej eksponowano wiarę przeciwko niemu, tym bardziej świat pojmował siebie w kategoriach nie-chrześcijańskich.

1. W stronę podmiotowości

Poczuciu autonomii towarzyszył antropocentryzm, przynoszący odmienne spojrzenie na ludzkie poznanie. Wpływ filozofii Kanta, który uznał centralną, twórczą rolę podmiotu w konstytuowaniu świata, był znaczący. W takiej perspektywie istnienie świata pokrywało się z granicami ludzkiego rozumu.

Wspomniana autonomia i antropocentryzm rzutowały na rozwiązania w koncepcjach teologicznych, nieortodoksyjnych z punktu widzenia katolicyzmu, uwarunkowanych protestanckim rodowodem ich autorów. Prawdy religijne zredukowano do poruszeń świadomości lub uczucia. Natomiast wartość samej religii pochodziła z rozumowej krytyki jej zasad. Dopiero taka zracjonalizowana pobożność kształtowała człowieka jako osobę: ludzkie życie miało być doskonałe nie przez formalizm doktryn i przykazań, ale przez osobisty wysiłek wpływający z rzetelnego namysłu. W centrum religii stanął człowiek, jego możliwości i ograniczenia, a nie prawdy objawione przez Boga.

Od połowy XIX wieku dynamicznie i gruntownie rozwijała się w kręgach protestanckich biblijna krytyka historyczno-literacka. Znajomość języków wschodnich, osiągnięcia archeologii, metody historii i literatury zostały wprzęgnięte w odczytanie tekstu *Pisma Świętego*. Twórcy teologii protestanckiej doszli do wniosku, że nie da się sformułować idealnej doktryny chrześcijańskiej, nie ma bowiem idealnej formy teologicznej, ponieważ ta podlegała i podlegać będzie wszelkim ograniczeniom, jakie niesie ze sobą historia.

A. von Harnack (1851–1930) w swej *Historii dogmatów* dokonał różniczenia pomiędzy „Ewangelią” i „Ewangelią w historii”. Uważał, że historyk powinien uchronić Kościoły przed podwójną iluzją, która polega na „pojmowaniu dogmatu jako czystego wykładu Ewangelii” i na myśleniu, „że dogmat zawsze był taki sam w ich łonie i że w konsekwencji zawsze ograniczano się do jego wyjaśniania, a teologia kościelna nigdy nie miała innego zadania, jak rozwijanie zawsze tożsamego dogmatu i odpieranie przychodzących z zewnątrz herezji”⁴⁸.

Harnack miał jednak nadzieję, że „oddzielenie” Ewangelii i formy dogmatycznej, jaką przyjęła w ramach pewnej koncepcji świata, „oddzielenie” jądra i skorupy, pozwoli zachować elementy „ponadczasowe”. Owymi elementami „ponadczasowymi” Ewangelii są: Królestwo Boże i jego nadejście, Bóg Ojciec i nieskończona wartość duszy ludzkiej, najwyższa sprawiedliwość i przykazanie miłości.

Centralna teza Harnacka była następująca: „Badanie historii dowodzi, że chrześcijaństwo dogmatyczne, że dogmaty w ich koncepcji i strukturze, są dziełem ducha greckiego na polu Ewangelii”⁴⁹. Owa hellenizacja jest nade wszystko dziełem teologów – zwłaszcza greckich apologetów i Orygenesas. Luter usiłował dokonać rewizji tego procesu. To on „na nowo postawił światło Ewangelii na świeczniku i podporządkował mu dogmat”.

2. Tendencja absolutyzacji doktryny

Tymczasem teologia katolicka podążała w zupełnie innym kierunku. U schyłku XIX wieku przeżyła coś, co można nazwać „kanonizacją” tomizmu. Przyczyniła się do tego m. in. encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* na

⁴⁸ Cyt. za: CH. THEOBALD, *Faza trzecia. Od I Soboru Watykańskiego do lat pięćdziesiątych: objawienie, wiara i rozum, natchnienie, dogmat i nieomylność magisterium*, [w:] B. SESBOÛE, CH. THEOBALD (red.), *HISTORIA DOGMATÓW*, t. IV: *Słowo zbawienia. Doktryna Słowa Bożego. Usprawiedliwienie i dyskurs wiary. Objawienie i akt wiary. Tradycja, Pismo Święte i magisterium*, Kraków 2003, s. 328.

⁴⁹ Tamże, s. 330.

temat filozofii chrześcijańskiej. Po długim rozwinięciu papieża na temat epoki Ojców, którzy „przyjęli to, co u dawnych filozofów wydawało im się zgodne z prawdą i mądrością i którzy (...) odrzucili to, czego nie mogli poprawić”, pojawia się w dokumencie drugie rozwinięcie o „doktorach Średniowiecza, znanych pod mianem «scholastyków»”, którzy „pieczołowicie zbierają (...) bogate i obfite żniwo doktryny, rozsiane tu i ówdzie w niezliczonych działach Ojców i czynią zeń jakby jeden skarb, dla użytku i wygody przyszłych pokoleń”⁵⁰.

W tym właśnie miejscu Leon XIII wypowiada swą słynną pochwałę „św. Tomasza, który (...) w pewien sposób odziedziczył inteligencję wszystkich (...). Tomasz zebrał ich nauki, niczym rozproszone członki tego samego ciała; zgromadził je, ułożył w godnym podziwu porządku i tak bardzo wzbogacił, iż uważa się go za szczególnego obrońcę honoru Kościoła”⁵¹.

Doktor, który „odziedziczył inteligencję wszystkich”, umieszczony został przez Leona XIII, z powodu realizmu myśli i z racji zdolności do odrzucania przeciwnych błędów, w pozycji niemal „trans-historycznej”: „wielki Doktor doszedł do owego podwójnego skutku, jakim jest samodzielne oddalenie wszystkich błędów z wcześniejszych epok i dostarczenie niezwykłego oręża dla rozpoznania tych, które bez wątpienia pojawiają się w przyszłości”⁵².

Pomimo tej tendencji do absolutyzowania istniejącej doktryny teologicznej, w obrębie katolicyzmu pojawiły się wysiłki głoszenia treści wiary ludziom owego czasu w sposób adekwatny. Chodziło o unowocześnienie chrześcijaństwa, uczynienie go spójnym z nowożytnym poglądem na świat. Z czasem wysiłki te określi się mianem modernizmu, jakkolwiek trudno zamknąć go w jednolity system. Rozwijał się on w obszarze zakreślonym przez trzy postawy. Pierwszą z nich – nieprzejednaną – reprezentowali zasadniczo neoscholastycy, którzy nie akceptowali jakiejkolwiek adaptacji czy zmiany. Postawę drugą przyjmowali ci, którzy uznawali konieczność zmian, ale nie za wszelką cenę, krytycznie odróżniając przemiany dobre od złych (M. Blondel, M. J. Lagrange, L. Laberthonière i L. Duchesne). Postawa trzecia charakteryzowała tych, którzy w imię nauki i rozumu byli gotowi wyrzec się tradycji Kościoła i jego Magisterium (A. Loisy, E. Le Roy i G. Tyrrel).

Modernistyczne próby odnowy Kościoła spotkały się z reakcjami Magisterium, które bez przesady można określić jako wyraz paniki. Książki modernistów pojawiły się na *Indeksie* od 1903 roku. W 1907, w dekreście

⁵⁰ Cyt. za CH. THEOBALD, dz. cyt., 364.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

Lamentabilii sane exitu, Święte Officjum potępiło sześćdziesiąt pięć twierdzeń charakterystycznych dla modernizmu biblijnego i teologicznego. W kilka miesięcy później św. Pius X wydał encyklikę *Pascendi*, zawierającą uproszczone opracowanie systemu modernistycznego, który jako jednolity i koherentny istniał tak naprawdę jedynie w samej encyklice. Dokument sprowadza modernizm jedynie do korzeni „fałszywej filozofii”. Tymczasem jego protagonistami byli nie tylko teologowie i filozofowie, ale przede wszystkim historycy. A zatem grę między dyscyplinami, opartą na trójkącie nauk humanistycznych, filozofii i teologii zredukowano do dwóch biegunów. Zdziwia definicja modernizmu ujmowanego jako „spotkanie wszystkich herezji”. Wyraża ona apokaliptyczną wizję świata jej autora. Postulat dostosowania się do nowoczesności miałby być zgubą dla Kościoła. Dyscyplinarny skutek encykliki okazał się brzemienny. Integrystyczna reakcja na modernizm osłabiła teologię na wiele lat. Nie na tyle jednak, by wartościowe wpływy modernizmu jej nie przeniknęły i w pewnym sensie nie przemieniły.

3. Pomiędzy faktem historycznym a jego interpretacją

Z czasem w obrębie katolicyzmu rozwinęła się interesująca dyskusja wokół koncepcji teologii kerygmatycznej czy teologii przepowiadania, opracowanej przez profesorów z jezuickiego Wydziału Teologicznego w Innsbrucku. Przepowiadanie chrześcijańskie – utrzymywał m.in. Joseph A. Jungmann (1889–1975) – traci w epoce współczesnej na wyrazistości, gdyż nie potrafi przekazać wielkiej nowości, jaką zakłada głoszenie Ewangelii, a jest to w dużej części konsekwencja podporządkowania go teologii o orientacji zdecydowanie intelektualnej, a nawet intelektualistycznej. Stąd propozycja stworzenia dwóch teologii: z jednej strony teologii naukowej, o orientacji metafizyczno-systematycznej, skoncentrowanej na tajemnicy Boga jako takiej; z drugiej strony – teologii przepowiadania, o charakterze historyczno-psychologicznym, zbudowanej wokół postaci Chrystusa i Jego dzieła zbawienia.

Propozycja ta spotkała się z oporem ze strony większości teologów, którzy sądzili, iż rozróżnienie między dwiema teologiami było nieodpowiednie, i ich nie satysfakcjonowało. Rozwiązaniem nie było budowanie dwóch równoległych teologii, lecz raczej odnowienie – także na poziomie wykładu podręcznikowego, przeciw któremu skierowana była znaczna część zarzutów – teologii jako takiej: wymiar zbawczy jest faktycznie współistotny prawdzie objawionej i dlatego winien być obecny w każdym teologicznym przedsięwzięciu.

Dwubiegunowe napięcie pozostało. Z jednej strony oddziaływały inspiracje modernistyczne, prowokujące myślenie o historycznym zakotwiczeniu objawienia i teologii. Z drugiej strony, w obrębie ortodoksyjnego katolicyzmu pojęcie „względności” formuł dogmatycznych wzbudzało strach. Jak pisał Chenu – świadek tamtych czasów: „Teologia «oficjalna» uważała formuły, w jakich się wyraża wiara, za niezienne i odrzucała samo nawet pojęcie ewolucji”. Działo się tak pomimo ważnego wkładu, jaki wnieśli w XIX wieku do myśli katolickiej J. A. Möhler (1796–1838), pisząc o tradycji i J. H. Newman (1801–1890), określając reguły rozwoju dogmatu. Jednocześnie Magisterium Kościoła ukazywało tomizm jako „super-ortodoksję”. Nauczanie teologii sprowadzało się, według Chenu, do powtarzania „prawd abstrakcyjnych i jałowych, tak jakby wiara była przedmiotem posiadania”⁵³.

W takiej sytuacji powstało centrum odnowy teologicznej XX wieku – dominikańska szkoła Le Saulchoir, w której posłużono się metodą historyczną, jednak przy zachowaniu spekulatywnego sposobu myślenia. Celował w tym M. D. Chenu (1895–1990). Analizował on teologię XII i XIII wieku w celu ukazania, jak kwestie pozornie czysto techniczne są faktycznie związane z umysłowym i kulturowym podłożem, jakim każdy myśliciel się żywi i na jakie reaguje.

Chenu uprawiał teologię w ciągłości ze św. Tomaszem z Akwinu, jednak była to ciągłość raczej formalna niż materialna. Teologia – twierdził – winna być solidarna ze swą epoką, a zatem nie może sprowadzać się do ustalonych pojęć i formuł, nawet jeśli chodziłoby o pojęcia lub formuły ukute przez osobę o tak wielkiej potędze intelektualnej jak Akwinata. Ciągłość w stosunku do Tomasza zakłada więc nie tyle ciągłość pewnej doktryny, ile ciągłość pewnej postawy i ducha: urzeczywistnianie w naszych czasach – w związku ze współczesnymi problemami, kulturą, myślą – tego, co Tomasz urzeczywistniał w swoich dziełach.

Chenu ukazał konieczność uwzględniania wymiaru historycznego w teologii. Wszystko, czym teologia może się zajmować, dzieje się w historii. Mówiąc inaczej: historia wyznacza właściwy zakres poruszania się, uwalnia od abstrakcji i sprowadza ją do wymiarów egzystencjalnych człowieka. Francuski teolog zwrócił uwagę na fakt, że tworząc system, mamy już swoje pomysły na to, jaki Pan Bóg jest, jakieś aprioryczne założenia, i Jego Objawienie traktujemy jedynie jako pewne przesłanki, coś, czym próbujemy uzasadnić czy też wzmocnić nasz system. Uwzględniając wymiar historyczny, teologia przestaje być jedynie systemem, sztuką dla sztuki. Uka-

⁵³ J. DUQUESNE, *O wolności poszukiwań teologicznych. Rozmowy z o. M. D. Chenu*, Warszawa 1977, s. 34.

zuje znaczenie Boga dla człowieka w wymiarze dziejów świata, Kościoła i osobistego życia. W gruncie rzeczy, odkąd człowiek został stworzony, jest tylko jedna historia – historia zbawienia; i tylko niektórym się wydaje, że istnieje również historia świecka, niepowiązana z historią zbawienia⁵⁴.

Zaakcentowaniu wymiaru historycznego teologii towarzyszyły inne tendencje odnowy rozwijane nie tylko przez dominikanów w Le Saulchoir niedaleko Paryża (obok M. D. Chenu, A. Gardeil, Y. Congar), ale również przez jezuitów w Fourvière pod Lyonem (H. de Lubac i J. Daniélou) i wybitnych myślicieli niemieckich (E. Przywara, R. Guardini, O. Casel)⁵⁵.

Najpierw wyeksponować należy zainteresowanie *Biblią* i zastosowanie metody historyczno-krytycznej, co obficie zaowocowało poszukiwaniem egzegezy, która łącząc metody filologiczne i historyczne, umieściłaby je w kontekście zdecydowanie teologicznym.

Z kolei studia patrystyczne uświadomiły teologom, że teksty Ojców Kościoła nie mogą pozostawać prostymi punktami odniesienia lub zwykłym uzupełnieniem argumentacji powstałej na ich marginesie, lecz winny być podstawowymi źródłami ukierunkowania i inspiracji.

Odnowa liturgiczna przyniosła nie tylko ożywienie wiary, lecz również pewne poczucie tajemnicy – rzeczywistej łączności z Bogiem – i świadomość jednolitego, organicznego charakteru wspólnoty Kościoła:

„Jeśli przyjrzymy się tej sprawie dokładniej – pisze Guardini (1885–1968) – to zrozumiemy, że liturgia nie jest niczym innym, jak tylko szczególną formą naszego bezpośredniego stosunku do Zbawiciela, który był historycznie i który jest obecny poza wszelką historią. Formą szczególną dlatego, że nie jest zakorzeniona w jednostce, lecz w zbiorowości (...). W liturgii cała wspólnota wiernych, a tym samym każdy jej członek, wchodzi w ową bezpośrednią styczność ze Zbawicielem, przy czym jest to w swojej istocie akt kontemplacyjny: akt medytacji, modlitwy, udziału w świętej Ofierze i w Sakramentach”⁵⁶.

Utrwaliło się przekonanie, że wiara katolicka ma w swym centrum nie jakąś ideę, lecz rzeczywistość Chrystusa żywego i obecnego w Kościele. Przyczyniło się to do upowszechnienia teologii o mocnych akcentach egzy-

⁵⁴ M. D. CHENU, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 50–51.

⁵⁵ Por. G. THILS, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958, s. 57–66; E. VILANOVA, *Historia de la teologia*, t. III, *Siglos XVIII, XIX, XX*, Barcelona 1992, s. 873–898; R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMLER (red.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, t. 2, Tournai 1971; R. WINLING, *Teologia współczesna 1945–1980*, Kraków 1990; G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et forme de la théologie*, Paris 1994, s. 349–384.

⁵⁶ R. GUARDINI, *Misterium liturgii*, [w:] *Bóg daleki i bliski*, Poznań 1991, s. 151.

stencjalnych, innymi słowy teologii – jak to zaznaczał m. in. J. Daniélou (1905–1974) – adresowanej do człowieka, a nie rozwijanej teoretycznie:

„Słowo jest słowem zbawienia (Dz 13, 26), słowem krzyża (1 Kor 1, 18), słowem pojednania (2 Kor 5, 19). Treścią słowa nie jest doktryna, ani mądrość, jak w nauczaniu filozofów czy mędrków. Jest ono głoszeniem jedyne-go zdarzenia, zdarzenia Wielkanocy. Treścią słowa jest tylko męka i zmar-twychwstanie Chrystusa, rozpatrywane jako decydujący fakt historyczny, dzieło boskie o zasięgu kosmicznym wstrząsające światem. Polega ono na zwiastowaniu niepojętych bogactw Chrystusowych (Ef 3, 4), przez które zo-stała otwarta era łaski. Oto treść Ewangelii, która ma być głoszona”⁵⁷.

Przewyciężona została teologia „dogmatyzująca”, tzn. refleksja pre-zentująca prawdy wiary przede wszystkim w oparciu o *Pismo Święte* – a jeszcze bardziej – o Magisterium Kościoła. Jej troskę stanowił skrupulatny przekaz doktryny. Brakowało jej jednak wrażliwości historycznej, czego na-stępstwem było identyfikowanie prawdy objawionej z aktualnym sposobem jej przekazywania. Co więcej, taka teologia sprawiała wrażenie, jakby jej za-sadniczą troską było budowanie zwartego systemu, a nie jej adresat – czło-wiek z jego aktualnymi problemami.

W miejsce teologii dogmatyzującej pojawiła się, zarówno w środowi-sku katolickim jak i protestanckim, teologia bardziej „hermeneutyczna”, sta-rająca się uwypuklić związek pomiędzy przeszłością – z jej tekstami i for-mułami wiary – a teraźniejszością. Poznanie odziedziczone z przeszłości jest nierozdzielnie związane z jego interpretacją i aktualizacją. Teologia her-meneutyczna nie zadawała się przekazywaniem niezmiennych dogmatów wiary katolickiej, lecz chce ukazać aktualne znaczenie Słowa Bożego. Takie podejście wiąże się z uznaniem antropocentryzmu panującego w nowożyt-nym myśleniu filozoficznym. Refleksja teologiczna nie tylko stara się być wrażliwa na wyzwania człowieka, ale również często zaczyna się od niego, a nie od danych Objawienia. Bez wątpienia najwybitniejszym reprezentan-tem takiego nurtu teologii współczesnej jest Karl Rahner (1904–1984).

Zapoczątkowany w epoce nowożytnej dualizm teologii oscylującej po-między subiektywizmem teologii protestanckiej a absolutyzacją historycz-nej, opracowanej już doktryny został, jak się wydaje, przewyciężony. Teo-logia hermeneutyczna połączyła dążenie do uwypuklenia znaczenia Oba-wienia dla człowieka konkretnego czasu z umiejętnością postrzegania ogra-niczoności każdego kształtu, sytemu wiary, wynikającego z jego uwikłania w historii.

⁵⁷ J. DANIÉLOU, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, Kraków 1965, s. 296 n.

Uwzględniając różne typy teologii chrześcijańskiej, jakie rozwijały się na przestrzeni wieków, można stwierdzić, że rozwój dokonywał się w trzech zasadniczych wymiarach. W ciągu historii uwzględniano je bardzo różnie, jednak zachowanie harmonii pomiędzy nimi stanowi, jak się wydaje, niezbędny warunek jej pomyślnego rozwoju.

Najpierw trzeba wyeksponować wymiar duchowy teologii. Rodzi się ona ze spotkania z Jezusem Chrystusem. Jej pierwotnym korzeniem jest wiara, bezpośrednia więź wierzącego z Bogiem. To on jest inicjatorem każdej teologii. Świadczy o tym *Nowy Testament*. O konieczności żywego kontaktu teologa z Bogiem pisali Orygenes, Augustyn, Anzelm, a później jeszcze Bernard z Clairvaux. Przewyciężenie odziedziczonego po poprzednich wiekach zerwania między teologią a duchowością stanowi najbardziej znaczący zwrot w refleksji nad teologią katolicką XX wieku.

Drugi wymiar wyrósł już w okresie inicjacji teologii, kiedy to uzmysłowiono sobie konieczność prowadzenia dialogu ze światem, a bardziej precyzyjnie: dialogu wiary z filozofią. To właśnie ona pobudzała do pogłębionej refleksji nad Objawieniem, jak to czynił Justyn. Filozofia dostarczała precyzyjnych narzędzi, by tę refleksję wyrazić, co podkreślał Klemens Aleksandryjski. Ta systematyczna refleksja doprowadziła do pierwszych syntez teologii (Orygenes i Augustyn), które pod względem rozmiarów osiągnęły swoje apogeum w okresie złotego wieku scholastyki (Tomasz z Akwinu). Przesadne akcentowanie wymiaru naukowego prowadziło jednak do poważnych niebezpieczeństw, co w sposób najbardziej wyraźny ujawniło się u schyłku scholastyki. Czysty intelektualizm, uprawianie teologii dla niej samej, doprowadziło do jej wyobcowania, zerwania relacji z człowiekiem.

Połączenie wymiaru naukowego i duchowego teologii nie jest jeszcze jej idealnym modelem. Musi być uwzględniony jeszcze jeden wymiar – eklezjalny. Świadczą o tym tendencje zaistniałe już w II wieku. Systemy gnostyckie łączyły bowiem intelekt z mistyką, a stały się jedną z najniebezpieczniejszych herezji chrześcijaństwa. Stało się tak dlatego, że teologię chciano uprawiać bez uwzględnienia jej odniesienia do Kościoła. Już św. Ireneusz wykazywał, że Kościół stanowi kryterium hermeneutyczne teologii. Oznacza to m. in., że chrześcijańska twórczość teologiczna ma być procesem wspólnotowym, który integruje pracę rozlicznych studiów. Jednym z podstawowych czynników odnowy teologii XIX w Tybindze i w Solesmes oraz w XX wieku w Le Saulchoir i w Fourvière było właśnie sięgnięcie po

wielkie dziedzictwo teologów minionych epok, zwłaszcza po twórczość Ojców Kościoła.

Typ teologii	Kontekst	Cechy charakterystyczne	Typ teologa	Adresat
Źródłowa – biblijna (I wiek)	Dziedzictwo judaizmu Konfrontacja z judaizmem i ze światem pogańskim	Teologia: anamneza – żywe wspomnienie, oddziałujące na życie jej autorów; epikleza – przywołanie i działanie Ducha Świętego, dzięki któremu urzeczywistnia się słowo ewangeliczne; proroctwo ukazującym „rzeczy przyszłe”	Świadek	Ludzie dobrej woli: Żydzi i poganie
Symboliczna – epoka patrystyczna (II–VI wiek)	Synkretyzm religijny i polityczny Platonizm i stoicyzm – poszukiwanie jedności, dualizm świata materii i ducha, poszukiwanie jedności Konfrontacja ze światem pogańskim – transformacja horyzontu semickiego na grecki	Symboliczna interpretacja Pisma Świętego, świata i życia ludzkiego. Cała rzeczywistość jest mową Boga do człowieka, który dąży do zjednoczenia z nim. Teologia biblijna – samowystarczalność <i>Pisma Świętego</i> wyjaśnianego alegorycznie	Pasterz, mistrz duchowy, komentator <i>Pisma</i>	Lud Boży
Dialektyczna – epoka średniowieczna (VI–XIV) i późniejsze wieki (XV–XVII)	Jedność kultury i chrześcijaństwa Arystotelizm – kategorie potencji i aktu, przyczynowości, substancji i przypadłości	Metoda dialektyczna: twierdzenie, zaprzeczenie, rozwiązanie antynomii. Intelektualizm, zagubienie historycznego sensu zbawienia wiary	Doktor	Studenci uniwersytecy
Pozytywno-kontrowersyjna – epoka nowożytna	Rozbicie jedności Kościoła na Zachodzie – wojny religijne	Teologia protestancka: głoszenie zbawienia w Chrystusie, subiektywizm	Reformator, polemista, wykładowca	Lud Boży (w obrębie protestantyzmu)

	Proces separacji pomiędzy kulturą a chrześcijaństwem Humanizm	Teologia katolicka: polemiczna, wymierzona przeciwko reformatorom. Podporządkowana Magisterium Kościoła. Podręcznikowa, wyizolowana z codzienności świeckich. Metoda regresywna: teza wyrażająca aktualne nauczanie; wykazanie w jaki sposób jest ona wyrażona w <i>Pismie Świętym</i> i tradycji		Seminarzyści, kler (w obrębie katolicyzmu)
Historyczno-hermeneutyczna – współczesność	Wojny światowe, systemy totalitarne – poczucie zagrożenia Sekularyzacja Separacja pomiędzy kulturą a chrześcijaństwem Brak jedności chrześcijaństwa	Dążenie do uwypuklenia zbawczego znaczenia Objawienia dla człowieka konkretnego czasu Świadomość ograniczoności każdego systemu wiary, wynikającego z jego uwikłania w historię	Mysliciel	Ludzie dobrej woli

II. NATURA TEOLOGII

(ks. Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora)

Historyczna prezentacja koncepcji teologii skłania do refleksji systematycznej nad jej naturą. W literaturze można znaleźć wiele definicji teologii. Ich różnorodność wynika z odmiennego akcentowania poszczególnych elementów, z jakich składa się proces teologicznego poznania. I tak np. J. H. Newman określa teologię z punktu widzenia podmiotu (a więc z pozycji tego, który ją uprawia) stwierdzając, że jest ona postawą chrześcijanina, który przyjął wiarą Objawienie Boże i zamierza poprzez studium oraz racjonalną analizę zrozumieć w sposób dogłębny prawdę wcześniej przyjętą i w jej świetle wypowiadać się na temat całej rzeczywistości¹. Definicja ta uwypukla dynamikę teologii, proces jej powstawania. Z kolei inny klasyczny teolog XIX wieku, J. M. Scheeben, ujmował ją z punktu widzenia celu, pisząc że to strukturalna i organiczna ekspozycja zawartości Objawienia, tzn. prezentacja uwypuklająca jego wewnętrzną jedność i wyjaśniająca jego bogactwo². Definicja ta wysuwa na plan pierwszy rezultat refleksji teologa – rozwinęte poznanie wiary.

Poprzedni rozdział uwrażliwił nas na trzy wymiary, jakie winny być harmonijnie uwzględniane w teologii. Przypomnijmy, że chodzi tu o jej wymiar naukowy, eklezyjalny i duchowy. Wydaje się, że również definicja powinna je zaakcentować. Stąd nasza propozycja brzmi następująco: Teologia to systematyczna refleksja nad Objawieniem, rozwijana we wspólnocie Kościoła i w postawie wiary oraz w świetle łaski.

Powyższa definicja domaga się bardziej szczegółowego wyjaśnienia. Zawarte w niej wyrażenie – „refleksja nad Objawieniem” kieruje naszą uwagę na przedmiot teologii. Stwierdzenie, że chodzi o „systematyczną” refleksję, uwypukla jej wymiar naukowy. Zaakcentowanie postawy wiary

¹ J. H. NEWMAN, *Logika wiary*, Warszawa 1989, s. 124–125.

² M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Freiburg in B. 1873, nr 937.

i roli łaski pozwala wydobyć wymiar duchowy poszukiwań teologicznych. Ujęcie Objawienia w kontekście Kościoła uwrażliwia na ich wymiar eklezjalny. Zarówno refleksja nad Objawieniem, jak i proces jego przekazywania dotyka bezpośrednio problemu języka. Te wyliczone elementy składowe definicji stanowią plan niniejszego rozdziału.

A. Przedmiot

Co jest „przedmiotem” teologii? W poszukiwaniu odpowiedzi trzeba nam się cofnąć do XIII wieku, kiedy to postawiono ten problem, prowokując tym samym nie tylko jeden z najciekawszych w dziejach chrześcijaństwa sporów o poznanie teologiczne, ale również dając jego modelowe rozwiązanie.

Już na samym początku *Sumy teologicznej* Tomasz stwierdza, że słowo „teologia” oznacza mówienie o Bogu. A zatem przedmiotem teologii jest Bóg³. Przy czym od razu daje się zauważyć pewne przesunięcie semantyczne – w odniesieniu do Boga użyte jest nie tyle słowo „przedmiot”, właściwe w odniesieniu do innych nauk, lecz „podmiot” (*subiectum*). Tomasz bowiem wyczuwał niestosowność wyrażenia „przedmiot” w odniesieniu do Boga, który jest czystym duchem i całkowicie różnym od innych przedmiotów znajdujących się w centrum zainteresowania jakiegokolwiek nauki. A zatem „podmiotem” teologii jest dla Tomasza Bóg w swoim Bóstwie (*Deus sub ratione Deitatis*) i cała rzeczywistość w odniesieniu do Niego:

„W wiedzy świętej zaś wszystko jest rozpatrywane ze względu na Boga albo dlatego, że to jest sam Bóg, albo dlatego, że odnosi się to do Boga jako zasady i celu”⁴.

Sformułowanie to stawало w opozycji do istniejącej wówczas tradycji teologicznej. Zdawał sobie z tego sprawę sam Tomasz, przytaczając inne opinie na ten temat. Obowiązujący wówczas podręcznik teologii – *Sentencje* Piotra Lombarda – zawierał stwierdzenie, że przedmiotem teologii są: *res et signa* – „rzeczy i znaki”. A zatem teolog miał koncentrować swą uwagę na wyjaśnieniu znaków, czyli zbawczego działania Boga. Z kolei w szkole św. Wiktora, a także we wczesnej szkole franciszkańskiej przedmiot teologii określano wyrażeniem: *opera reparationis* – „dzieło naprawy”, które również odnosiło się do historii zbawienia.

³ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, I, q. 1, a. 7.

⁴ Tamże, I, q. 1, a. 3, [w:] *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, Kraków 1999, s. 20.

Jeśli się uwzględni dziedzictwo starożytności, nietrudno zauważyć, że średniowieczna koncentracja uwagi na zbawieniu ujawnia dość zasadniczy zwrot w rozumieniu teologii. Dysputy trynitarne i chrystologiczne toczone się pomiędzy Soborami Nicejskim (325) i Chalcedońskim (451) zarysowały rozróżnienie na „teologię” i „ekonomię”. „Teologia” oznaczała, zwłaszcza na Wschodzie (w kręgu języka greckiego), doktrynę o Bogu i Trójcy Świętej, w odróżnieniu od „ekonomii”, rozumianej jako opis historii dzieła zbawienia dokonanego przez Wcielenie Syna Bożego. „Teologia” kontempluje życie Boga w Nim samym; „ekonomia” rozważa działanie Boga w świecie. Tak wyrażają się m.in. św. Atanazy († ok. 373) czy Euzebiusz z Cezarei († ok. 340).

Stanowisko Tomasza, upatrującego w Bogu podmiot-przedmiot teologii było zatem nie tylko próbą zachowania równowagi pomiędzy „teologią” i „ekonomią”, ale nadaniem w refleksji teologicznej pierwszeństwa teologii nad ekonomią. Jak zauważa Ratzinger, nie chodziło w tym ujęciu jedynie o czysto teoretyczny, abstrakcyjny spór⁵. Rozciągał się on bowiem na określenie metody i celu w teologii. W ujęciu Tomaszowym była ona postrzegana jako *scientia speculativa*, natomiast według drugiego ujęcia – franciszkańskiego – jako *scientia practica*.

Zdaniem Ratzingera, historia ostatnich dziesięcioleci pokazała, jak niebezpieczne jest przeakcentowanie teologii jako nauki praktycznej, której uwaga koncentruje się na zbawieniu i na chrystologii zamkniętej w kręgu historyczno-antropologicznym. Tego rodzaju koncentracja, z zagubieniem ukierunkowania na tajemnicę Boga w Nim samym, może sprawić, że teologia zamyka się na rzeczywistość samego Boga i porusza się w obrębie rzeczywistości doczesnej. Tym samym gubi to, co do niej należy – ukazać, że ostatecznie Bóg jest celem człowieka, który dzięki dziełu Jezusa Chrystusa przewyższa siebie i historię, by stanowić jedno z Bogiem.

To, co Tomasz tak mocno zaakcentował w kwestii przedmiotu teologii, stało się również zagadnieniem refleksji św. Bonawentury (ok. 1217–1274). Również on posiadał intuicję, że podmiotem teologii jest Bóg. Tę intuicję w sposób znaczący teologicznie pogłębił w końcowej fazie swojej twórczości i wyraził m. in. w *Breviloquium* i *Itinerarium mentis in Deum* (*Droga umysłu do Boga*). To pogłębienie i oryginalne ujęcie przedmiotu-podmiotu teologii dokonało się u Bonawentury – jak zauważa Ratzinger – pod wpływem myśli Pseudo-Dionizego Areopagity (ok. V–VI w.)⁶, u którego żywe

⁵ Por. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, s. 331–339.

⁶ Por. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München-Zürich 1959, s. 92.

było starożytne greckie znaczenie „teologii”, pojmowanej jako mowa samego Boga (bogów), a nie ludzka nauka o Nim. Dlatego też konsekwentnie nazywano teologami poetów, uznawano ich bowiem za głos bogów, narzędzie boskiej mowy. Pseudo-Dionizy, według tej tradycji językowej, określił *Pismo Święte* mianem „teologii”.

Późny Bonawentura, jak pisze Ratzinger, przejął się tym użyciem językowym i oparł na nim swoją dalszą refleksję. W *Breviloquium* zawarte są znaczące słowa: „(...) pisma święte zwane teologią” (*sacrae scripturae, quae theologia dicitur*)⁷. W teologii tylko sam Bóg może być jej podmiotem i dlatego też jedynie *Pismo Święte* jest teologią w prawdziwym tego słowa znaczeniu. A zatem następuje tutaj pogłębienie rozumienia Boga jako podmiotu teologii. On nie tylko jest centrum zainteresowań teologii, lecz Tym, który w teologii mówi w swoim imieniu. *Biblia* nie tylko opowiada o Bogu, ale jednocześnie umożliwia mówienie samego Boga. Bonawentura nie zapomina jednak, że mówienie Boga to jednocześnie mówienie człowieka. Natchnieni autorzy piszą sami od siebie, jednakże są oni teologami w tym sensie, że poprzez nich Bóg jako podmiot wchodzi ze swoim słowem w historię. Ta wyjątkowa pozycja *Biblii* wobec całej późniejszej historii zostaje u Bonawentury w pełni uwypuklona i jednocześnie staje się ona modelem dla całej późniejszej teologii. Biblijny model teologa, podany przez Bonawenturę, jest jednocześnie kryterium oceny dla każdego późniejszego teologa: Na ile w jego twórczości wypowiada się sam Bóg? Nie tylko – czy jest On prawdziwym centrum jego zainteresowań, ale właśnie – czy pozwala mówić przez swą własną osobę samemu Bogu?

Bez wątplenia tylko ta refleksja może być uważana za teologiczną, którą wyprowadzi się z perspektywy Objawienia. Św. Tomasz, a za nim cała scholastyka, określała to terminem *lumen quo*⁸. A zatem światłem intelektu, dzięki któremu teologia może budować swoją refleksję na temat Boga, środkiem obiektywnym, poprzez który Bóg żywy staje się dostępny dla teologii – jest Objawienie, odkrycie się Boga w Nim samym. To klucz charakteryzujący teologię chrześcijańską.

Teolog przyjmuje Objawienie aktem wiary. Czasami podejmowane są próby rozważenia sytuacji, w której człowiek pozbawiony wiary przyjmuje Objawienie jako zespół założeń, od których wychodzi dalej w swoim rozumowaniu. Tego rodzaju koncepcja byłaby jednak możliwa, gdyby przedmiotem teologii uczynić jedynie objawioną doktrynę. Dziedzictwo złotego wie-

⁷ *Breviloquium*, Prol., [w:] *Opera omnia*, t. 7, Parisiis 1866, s. 233–240.

⁸ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do I Księgi Sentencji*, prol., a. 3, sol. 3; por. R. LATOURELLE, *Théologie, science du salut*, Paris–Montréal 1968, s. 25.

ku scholastyki wskazuje, że takie ujęcie jest nie do przyjęcia. Ostatecznie w teologii chodzi o *subiectum* – Boga żywego i osobowego, co zakłada zwrotną relację między wypowiadanymi sądami a wypowiadającym się przez nie Stwórcą.

Nie można zapomnieć, że żywy i osobowy Bóg ma charakter absolutny. Przekracza zatem wszelkie nasze kategorie, nie może w żaden sposób być uprzedmiotowiony, zobiektywizowany. Możemy o Nim mówić tylko jako o Tym, który – święty i doskonały – umożliwia zbawienie nasze i całego świata. Bóg może nam być dany jedynie w naszej „trosce ostatecznej” – w dążeniu do Niego, będącym naszym całkowitym, ostatecznym zaangażowaniem⁹.

Tak oto dochodzimy do momentu, w którym nie wystarczy już skupienie naszej uwagi na roli rozumu w teologii – trzeba podjąć refleksję na zupełnie innej płaszczyźnie, traktując o roli *sacrum* w teologii. Aby jednak właściwie zrozumieć to zagadnienie, trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie: Jak możliwe jest w ogóle mówienie o Bogu; jak Ten, który nie może zostać uprzedmiotowiony, staje się przedmiotem ludzkiej wypowiedzi.

B. Język teologii

Język jest jednym z najważniejszych elementów każdej religii, a tym bardziej chrześcijaństwa, które głosi przecież, że „na początku było Słowo” (J 1,1). Objawienie biblijne dokonało się przez „słowa i czyny wzajemnie ze sobą powiązane”¹⁰, ale – jak zaznacza Sobór Watykański II – to słowa wyjaśniają czyny. Język jest narzędziem, którym tworzy się teologię. Tak więc jego możliwości i ograniczenia są możliwościami i ograniczeniami teologii. Dlatego nie można być dobrym teologiem, nie znając istotnych cech języka religijnego, a ściślej – teologicznego. Jest się bowiem wtedy narażonym na błędną interpretację źródłowych tekstów niosących Objawienie, a więc na jego całkowite niezrozumienie.

⁹ Por. rozważanie na temat idei Boga z tomu 1, s. 21–27; Por. też: P. SIKORA, *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Kraków 2004, s. 256–264; P. TILICH, *Teologia systematyczna*, t.1, Kęty 2004, s. 18–22 i 196–199.

¹⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna „Dei Verbum”* (skrót: KO), [w:] *Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967, nr 2.

1. Język religijny – język teologii

Rozróżnienie języka religijnego i teologicznego ma charakter wyodrębnienia części z większej całości – język teologiczny jest bowiem fragmentem języka religijnego. Wyodrębnienie to jest konieczne ze względu na zakres zagadnień poruszanych niżej. Niemniej jednak bliższa analiza wykaże, że pomiędzy teologią a pozostałymi obszarami języka religijnego, a nawet całym obszarem religii jako takiej, istnieją fundamentalne związki, które nie mogą być rozerwane bez zafałszowania natury wszystkich tych rzeczywistości.

Za cechę wyróżniającą język teologii spośród pozostałych rodzajów języka religijnego można uznać formę przyjmowaną przez jego wyrażenia – mianowicie formę twierdzeń i związane z nią roszczenie do prawdziwości¹¹. Oczywiście, można w tym miejscu postawić zarzut, że takie wyróżnienie jest sztuczne: wszak mówi się o teologii np. hymnów czy psalmów, które są prośbami, dziękczynieniami i wcale nie mają formy twierdzeń. Istotnie, mówi się tak (co jest słuszne), niemniej jednak teologię danego hymnu stanowi to, co stwierdza się w nim o rzeczywistości – czyli co można sformułować w formie szeroko rozumianego twierdzenia. Szeroko rozumianego – gdyż dopuszczającego użycie języka metaforycznego czy symbolicznego.

2. Krytyka języka teologii

Problemem, od którego musimy zacząć analizę języka teologii, jest kwestia znaczenia twierdzeń teologicznych.

W historii myśli wysuwano pod adresem teologii zarzuty, iż jej twierdzenia nie mają żadnego znaczenia informacyjnego (opisowego). Zarzuty te najczęściej wynikały z przyjęcia pewnej ogólnej teorii znaczenia. Tak np. neopozytywiści związali znaczenie zdań z obserwacją empiryczną. Twierdzenie, według tego poglądu, by „być w ogóle twierdzeniem, musi głosić, że rzeczy mają się tak, a nie inaczej”¹². To zaś w neopozytywistycznej, empirystycznej tradycji oznacza, że „mogą istnieć obserwowalne stany rzeczy, które wykażą, iż jest ono [dane twierdzenie] albo prawdziwe, albo fałszy-

¹¹ Poza stwierdzeniami język zawiera prośby, pytania, obietnice itp. – czyli jego wyrażenia pełnią rozmaite funkcje, które nie wiążą się bezpośrednio z roszczeniem do prawdziwości. Należy też pamiętać, że samo stwierdzanie może przybierać rozmaite formy; łączy je to, że zarzut: „to nieprawda”, jest najcięższym zarzutem, jaki można takim wyrażeniom postawić.

¹² A. FLEW, *Teologia a falsyfikacja*, [w:] B. STANOSZ (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, Warszawa, 1997, s. 37.

we”¹³. Znaczeniem zdania okazuje się metoda jego empirycznej weryfikacji lub falsyfikacji (np. zdanie „Janek jest moim przyjacielem” znaczy, że stosunkowo dobrze się znamy i rozumiemy; że jeśli znajdę się w potrzebie, pomoże mi w miarę swoich możliwości; że nie działa i nie będzie działał na moją niekorzyść itp., wiadomo więc, co zrobić, by się przekonać o stosunku Janka do mnie). Pozytywiści zarzucają teologom, że twierdzą np.: „Bóg, Stwórca świata, kocha ludzi”, lecz zaprzeczają, jakoby jakkolwiek stan rzeczy w rzeczywistości poznawalnej empirycznie – nawet epidemie, trzęsienia ziemi i inne klęski przynoszące wielkie cierpienia wielu niewinnym dzieciom – świadczyły przeciwko twierdzeniu o miłości Stwórcy do stworzenia. Tak więc, mówią pozytywiści, twierdzenia teologów są puste – „zabite” tysiącami zastrzeżeń: że miłość Boska jest inna niż ludzka, że „niezbadane są wyroki Boga” itp.

Próbą uratowania sensowności języka teologii wobec powyższych zarzutów było sięgnięcie do nieco szerszej teorii znaczenia, głoszącej, iż znaczeniem danego wyrażenia językowego jest funkcja, jaką pełni ono w życiu jego użytkowników, przy czym nie musi ona być funkcją informacyjną¹⁴. Uważne spojrzenie na funkcjonowanie języka w obszarze religii ujawnia, że odgrywa on wielką rolę w modlitwie, sprawowaniu kultu, napominaniu i kierowaniu życiem – funkcja teoretyczna jest tylko jedną z wielu, w dodatku istotnie powiązaną z pozostałymi. Uznano więc, że twierdzenia teologiczne nie są bezsensownym bełkotem. Choć tylko na pozór mówią coś o Bogu, człowieku czy świecie – tak naprawdę pełnią inną rolę: wyrażają i kształtują uczucia wyznawców, kierują ludzkim postępowaniem, scalają wspólnotę itp., nie są więc ani prawdziwe, ani fałszywe.¹⁵

Koncepcja powyższa jest jednak wadliwa. Po pierwsze, jest fałszywa empirycznie: wyznawcy wielu religii chcą coś twierdzić o przedmiocie swej wiary – pojęcie „prawda wiary” – dla wielu religii, w tym chrześcijaństwa ma znaczenie fundamentalne. Po drugie, wiele postaw i zachowań ma sens tylko wtedy, gdy świat (i Stwórca) jest jakiś: taki, a nie inny. Pewne przeświadczenia co do natury rzeczywistości są *implicite* zawarte w sposobie życia. Np. planowanie przyszłości czy rutynowe powtarzanie pewnych zachowań (odkręcanie kurka, by pociekła woda potrzebna do porannego mycia zębów) zawiera milcząco wiarę w niezmienność i powtarzalność określo-

¹³ M. PETERSON, *Czy można sensownie mówić o Bogu?*, [w:] „Znak” (1995), nr 487 (12), s. 40.

¹⁴ Zwolennicy tego poglądu powołują się przede wszystkim na tzw. „drugą” filozofię L. Wittgensteina, a także na prace J. L. Austina.

¹⁵ Por. np. R. B. BRAITHWAITE, *Wiara religijna w oczach empirysty*, [w:] B. STANOSZ (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, dz. cyt.

nych (czasem niezbyt precyzyjnie) zależności w świecie. Poświęcanie czasu modlitwie wiąże się z przekonaniem, że wypowiedziane podczas niej słowa nie są posyłane w pustkę. Wszelkie wypowiedzi wyrażające zamiar danego postępowania zakładają możliwość sformułowania twierdzeń na temat rzeczywistości, które nadają sens danemu postępowaniu. Wszystko to odnosi się także do religii. Musimy porzucić próby obrony języka religijnego kosztem odmówienia mu statusu poznawczego. Okazuje się jednak, że nie musimy tego statusu mu odmawiać, gdyż sama zasada weryfikacji lub falsyfikacji jest nie do obrony.

Brzmi ona bowiem: „znaczeniem zdania jest metoda jego weryfikacji/falsyfikacji” i nie może być ani weryfikowalna, ani falsyfikowalna empirycznie. Jeśli więc jest prawdziwa, sama może być jedynie wyrazem czyjejś postawy wobec języka (np. „będę się zajmował tylko twierdzeniami weryfikowalnymi lub falsyfikowalnymi empirycznie”), nie niesie jednak żadnej obiektywnej informacji dotyczącej znaczenia twierdzeń o rzeczywistości i nie może być prawdziwa ani fałszywa. Empiryczna nieweryfikowalność i niefalsyfikowalność twierdzeń teologii nie powoduje więc ich poznawczej nonsensowności. Jednak problem istnienia ich poznawczego sensu pozostaje.

Empirycystyczna i funkcjonalistyczna krytyka poznawczego wymiaru religii zmusza do głębszego zastanowienia się nad pojęciem „faktu”.

Przedstawiona wyżej krytyka poznawczego wymiaru języka teologicznego zakłada istnienie jakiegoś podstawowego, faktualnego wymiaru rzeczywistości (faktualnego, czyli takiego, który można obiektywnie poznać), ostro oddzielając ten wymiar od wszystkiego, co można nazwać wartością, oceną, zajęciem postawy wobec rzeczywistości itp. W tej perspektywie język opisujący ów wyróżniony wymiar faktualny posiada znaczenie informacyjne, a inne wypowiedzi mogą być jedynie ekspresją subiektywności. Pierwszy język to przede wszystkim język nauki, drugi – etyki, religii, poezji itp. Język potoczny może być informacyjny, lecz stanowi wtedy niedoskonałą formę nauki (prenaukę).

Wyróżnienie jednego, jedyne poziomu faktów okazuje się jednak niewykonalne. Czy faktem jest (tylko) ruch określonych ciał fizycznych w przestrzeni; czy to, iż w wyniku tego ruchu (machnięcia ręką i trzymanym w niej nożem) jedno ciało przestało być żywe; a może do kwestii faktów należy, czy była to obrona konieczna, czy morderstwo z premedytacją? Ludwig Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych* zwrócił uwagę na ciekawe zjawisko: da się namalować układy linii, które możemy równie dobrze postrzegać jako dwie zupełnie inne figury, np. albo jako kaczkę, albo królika (choć nie możemy postrzegać obu zwierząt równocześnie) – opis położenia namalowanych linii, jakkolwiek na swoim fizycznym poziomie nie zawiera

żadnego braku, nie wystarcza do stwierdzenia, co przedstawia rysunek. Inni filozofowie poszli tym tropem i sformułowali zasadę, że widzimy a szerzej – doświadczamy rzeczywistość zawsze jako coś pojęciowo określonego¹⁶. W nasze poznanie i doświadczenie świata w sposób nieusuwalny wbudowana jest interpretacja. To, co poznajemy w danej sytuacji, zależy nie tylko od samej zewnętrznej sytuacji, ale także od naszej „wiedzy tła”, całościowej wizji świata, jaką posiadamy. Nie da się przeprowadzić ostrej granicy pomiędzy jednym, wyróżnionym poznawczym sposobem patrzenia na świat, a innymi – niepoznawczymi i subiektywnymi. Różne sposoby patrzenia ujawniają różnorodność aspektów poznawanej rzeczywistości, które dotyczą różnych „poziomów” rzeczywistości i często są ze sobą powiązane w sposób „piramidalny”, tzn. aspekt z wyższego poziomu zakłada aspekt z niższego. W przywołanym przykładzie Wittgensteina aspektem niższego poziomu jest położenie w przestrzeni fizycznej określonych linii, aspektem poziomu wyższego – znaczenie, to, co owe linie przedstawiają.

Powyższe rozważania mają istotne znaczenie dla kwestii funkcji informacyjnej języka teologii. Okazuje się bowiem, że nawet jeśli nie niesie on żadnej informacji empirycznej¹⁷, może mówić o aspektach rzeczywistości empirycznie niestwierdzalnych. Spojrzenie na świat jako na stworzenie nie jest jedynie subiektywną postawą. Kwestia, czy dane wydarzenie jest szczególnym Bożym znakiem (i co znaczy) należy do kategorii faktów, mimo iż można się o nią spierać, zgadzając się całkowicie na poziomie danych empirycznych. Pytanie wtedy brzmi: co znaczą te właśnie, znane nam wszystkim wydarzenia? (I jest ono podobne do tego: co przedstawiają te właśnie, dostrzegane przez nas wszystkich linie namalowane na papierze)¹⁸. Np. wierzą-

¹⁶ Por. J. HICK, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji doświadczenia-jako*, „Znak” (1994), nr 464 (1), s. 66–80, I. G. BARBOUR, *Mity modele paradygmaty*, Kraków 1984.

¹⁷ Oczywiście są twierdzenia teologii niosące taką informację, np. iż konkretny człowiek o imieniu Jezus rzeczywiście umarł na krzyżu. Poznawcza zawartość takich twierdzeń nie była jednak nigdy kwestionowana – ewentualnie kwestionowano ich prawdziwość – dyskusja w tej sprawie odbywała się jednak na poziomie empirycznym, dostępnym i dla niewierzącego. Jednakże twierdzenie, iż Jezus z Nazaretu rzeczywiście umarł na krzyżu, stwierdzone poza kontekstem chrześcijańskim, nie jest twierdzeniem teologicznym.

¹⁸ Należy w tym miejscu odeprzeć zarzut, iż kwestia obiektywnej prawdziwości dotyczy tylko najniższego, niespornego poziomu (np. linii na papierze), zaś wybory na wyższych poziomach są całkowicie subiektywne, nie dotyczą obiektywnych faktów. Istnieją poważne argumenty, że nie istnieje najniższy, całkowicie niesporny poziom (por. liczne prace H. PUTNAM, m.in.: *Realism with a Human Face*, London Eng. 1990; *Renewing Philosophy*, London Eng. 1992; *Wiele twarzy realizmu* [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 1998). Po drugie, trudno zaprzeczyć, że wyższe poziomy istnieją, np. ktoś widzi dane linie jako

cy, prowadzący niezwykle aktywne życie poświęcane coraz bardziej zarabianiu wielkich pieniędzy, może uznać wypadek samochodowy, zmuszający go do wielodniowej bezczynności w szpitalnym łóżku, za znak Boga, który wzywa go do przewartościowania i zmiany życia; przy czym takie odczytanie wypadku nie kłóci się w żadnym stopniu z uznaniem za prawdziwe, i na swoim poziomie wyczerpujące, naturalnych przyczyn tego zdarzenia (za duża prędkość, śliska jezdnia, niesprawne hamulce itp.).

3. Przedmiot języka teologii

Możemy teraz zastanowić się, o czym mówi język teologii. Według klasycznej koncepcji, przedmiotem teologii jest przede wszystkim Bóg i stworzenia – o tyle, o ile odnoszą się do Boga jako do swej zasady lub celu¹⁹. Tak więc wydaje się, że język teologii w pierwszym rzędzie mówi o Bogu. Okazuje się jednak, że sprawa wcale nie jest prosta. Choć bowiem nie musimy zgadzać się na empirycystyczne ograniczenia sensowności języka, pozostaje faktem, iż jest on przystosowany zasadniczo do mówienia o świecie, w którym żyjemy – czyli o rzeczywistości stworzonej. Łatwo jest mówić o Bogu (bogach) tym religiom, które uważają Go (ich) za jeden z elementów świata, choćby najdoskonalszy. Okazuje się jednak, że wtedy Bóg – dopóki traktujemy Go jako przedmiot, jeden z bytów, choćby najwyższy – mógłby być większy, niż nasze aktualne o Nim pojęcie. W tradycji biblijnej i chrześcijańskiej następuje więc oczyszczenie pojęcia Boga z wszelkiej ograniczającej Go konkretności i ostatecznie stwierdzenie, że Bóg nie jest jednym spośród bytów, lecz Samym Bytem, Podstawą Bycia (i pozostaje bardzo niejasne, co znaczą te określenia). Teologia chrześcijańska odrzuca wszelką antropomorfizację i w ogóle „światomorfizację” Boga, a jednocześnie „wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi”²⁰. Ta ufność wiąże się ze świadomością, że „ponieważ nasze poznanie Boga jest ograniczone, ograniczeniom podlega również nasz język, którym mówimy o Bogu”²¹. Trzeba więc widzieć owe możliwości i ograniczenia.

Ponieważ, jak już zostało powiedziane, nasz język nabiera znaczenia w wyniku naszych interakcji ze światem, „nie możemy określać Boga ina-

kazkę, ktoś inny jako królika, ktoś jeszcze inny jako chaotyczny rysunek – każdy widzi co innego, ale wszyscy coś widzą i można powiedzieć co.

¹⁹ Por. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I, 1, 3.

²⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992), Poznań 1994, 39 (odtąd skrót: KKK).

²¹ KKK, 40.

czej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie”²². Droga ta jest możliwa, gdyż istnieje jakieś podobieństwo pomiędzy doskonałościami stworzeń, a doskonałością Boga – „możemy Go więc określać na podstawie doskonałości Jego stworzeń”²³.

Istnieje kilka sposobów rozumienia, jak słowa oznaczające doskonałości stworzeń odnoszą się i opisują doskonałość Boga. Należą one do teologii pozytywnej.

4. Teologia pozytywna (kafatyczna) i dosłowne użycie języka

Pierwsza koncepcja głosi, iż opisując Boga, używamy słów w zwykłych sensach, a tym, co różni Boga od stworzeń, jest niezwykle stopień, „natężenie” doskonałości Boskich i istnienie w Bogu kombinacji doskonałości, które nie występują w świecie stworzonym. Zwolennicy tego rozwiązania argumentują, że doświadczając na co dzień różnych stopni tej samej doskonałości (np. miłosierdzia, potęgi), możemy utworzyć sobie pojęcie „bardziej doskonały (miłosierny, potężny) od...” i zastosować je do Boga, mówiąc, iż jest On bardziej doskonały (miłosierny, potężny) od wszystkiego i wszystkich na świecie.

Problemy powyższego ujęcia zaczynają się jednak w momencie, gdy zechcemy powiedzieć, że Bóg jest nieskończenie doskonały (miłosierny, potężny). Nie jest bowiem jasne, czy potrafimy pozytywnie zrozumieć pojęcie nieskończonej doskonałości. Inne problemy nastrocza tradycyjna doktryna katolicka, utrzymująca, iż Bóg jest doskonale prosty, a więc że nie można traktować Jego doskonałości jak doskonałości człowieka – w przypadku którego rozróżniamy konkretny podmiot i orzekane o nim różne cechy. Opisuując człowieka, mówimy: Jan jest dobry, Jan jest mocny, itd. W przypadku opisu Boga najważniejsze jest mówienie: Bóg jest swoją dobrocią, Bóg jest swoją (wszech)mocą itd. Dobroć Jana nie jest mocą Jana, natomiast dobroć Boga (którą On jest) jest (wszech)mocą Boga (którą On jest). Już ta różnica pokazuje, że ujmowanie doskonałości Boga poprzez spotęgowanie do nieskończoności zwykłych doskonałości się nie sprawdza. Dodatkowy problem w istotny sposób dotyczący języka, sprawia fakt, że mówiąc „Bóg jest swoją dobrocią”, naruszamy fundamentalną logiczną zasadę niemieszania dwóch typów logicznych: pojęć oznaczających konkrety i pojęć oznaczających abs-

²² Tamże.

²³ Tamże, 41.

trakty²⁴. Pomieszanie takie prowadzi do budowania zdań: „Spodnie to jest zielen” , które są ewidentnie pozbawione znaczenia²⁵.

Powyższe problemy wskazują, że nie można doskonałości Boga traktować jako doskonałości normalnych, występujących w świecie. Kościół katolicki uroczyście stwierdził tę prawdę na Soborze Laterańskim IV, ogłaszając, że „gdy wskazujemy na podobieństwo między Stwórcą i stworzeniem, to zawsze niepodobieństwo jest jeszcze większe”²⁶.

Próba rozwiązania powyższego dylematu jest koncepcja orzekania analogicznego²⁷. Tradycyjnie rozróżniano dwa rodzaje analogii: proporcjonalności i atrybutywną. Analogia proporcjonalności w swoim klasycznym wydaniu przybiera następującą postać: dana doskonałość (np. dobroć) Boga pozostaje w takim stosunku do natury Boga, jak odpowiednia doskonałość człowieka do natury tego ostatniego. Niestety, zastosowanie tej analogii może nam przynieść jakieś poznanie nieznanego członu analogii tylko w przypadku, gdy znamy skądinąd trzy pozostałe człony. Aby wiedzieć, czym jest dobroć Boga, musimy znać już wcześniej nie tylko naturę i dobroć człowieka, lecz także naturę Boga. A tej ostatniej nie znamy tak samo, jak i Jego dobroci.

Analogia atrybutywna też niewiele nam pomoże. Przykładem właściwego zastosowania analogii atrybutywnej jest mówienie o zdrowym czło-

²⁴ Por. A. N. PRIOR, *Czy można dyskutować o religii*, [w:] B. STANOSZ, *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 351. Logika, analizując to o czym mówi język, odróżnia kilka „typów bytów”: indywidua, własności, relacje. Odpowiednio język zawiera słowa należące do różnych typów logicznych: stałe idywiuowe, symbole funkcyjne i relacyjne. W języku naturalnym (potocznym) słowa należące do różnych typów logicznych mogą posiadać taką samą formę gramatyczną, nie zmienia to jednak faktu, że ich typ pozostaje różny. W normalnym użyciu języka interesujące nas tu pojęcia abstrakcyjne oznaczają cechy (własności) przedmiotów konkretnych. Cecha taka jest abstraktem, ponieważ może być rozpatrywana w oderwaniu od przedmiotów, którym przysługuje (*abstraho*, łac. – odrywać), i dlatego też – przypisywana, jako ta sama, różnym przedmiotom (w interesującym nas przypadku byłyby to: Bóg i stworzenia). Z tych właśnie powodów nie może być przedmiotem konkretnym, któremu przysługuje.

²⁵ W odróżnieniu od zdań poprawnie zbudowanych i posiadających znaczenie, choć fałszywych, np.: „Spodnie to mebel”.

²⁶ Cyt. za KKK, 43.

²⁷ Poniższe rozważania dotyczą pojęcia analogii rozumianego w ścisłym, logicznym sensie. Często w teologii mówi się o wyrażeniach analogicznych, mając na myśli język określany przez nas jako metaforyczny lub symboliczny. Choć z kontekstu wypowiedzi przeważnie wynika, o jakie rozumienie analogii autorowi owej wypowiedzi chodzi, brak werbalnego odróżnienia analogii od metafory i symbolu jest niebezpieczny, może bowiem prowadzić do nieporozumień – sugerując, że dana wypowiedź metaforyczna (a nazwana analogiczną) dosłownie opisuje jakąś cechę Boga.

wieku, zdrowej żywności i zdrowym trybie życia. Cechę zdrowia orzeka się tu analogicznie – nie tak samo bowiem człowiek jest zdrowy, jak zdrowa jest żywność. Możemy jednak wyjaśnić istotę różnicy i podstawy uprawniającej do orzekania analogicznego – jedzenie zdrowej żywności przyczynia się (a my wiemy jak) do zdrowia człowieka. W przypadku Boga i stworzenia na podstawie analogii atrybutywnej możemy powiedzieć jedynie tyle: Bóg jest dobry w taki sposób, że i stworzenia mogą być, są, dobre (świadomie nie używamy sformułowania: „jest przyczyną dobroci stworzeń”, gdyż w równym stopniu nie wiemy, w jaki sposób Bóg jest dobry, ani w jaki sposób jest przyczyną). Niestety nic nam to nie mówi, w jaki sposób Bóg jest dobry.

Orzekanie analogiczne może być poznawczo pożyteczne jedynie jeśli się je zrozumie następująco: gdy człowiek jest dobry, wiemy, jaką postawę możemy zająć wobec niego: możemy mu zaufać, nie musimy się go obawiać itp. Analogicznie: Bóg jest dobry, to znaczy, że sensowne jest zajęcie wobec Niego określonej postawy. Nie mówimy tu nic o Bogu wprost, określamy Go poprzez wskazanie wobec Niego naszej najwłaściwszej postawy.

Nie jest to rezygnacja z informacyjnej funkcji języka teologii i przejście na pozycje nekognitywistycznych koncepcji podstawowych, tj. uznających twierdzenia teologii za wyrażenia, które nie opisują żadnej rzeczywistości, lecz są jedynie deklaracjami prowadzenia określonego sposobu życia. Zakładamy bowiem nadal, że istnieje zależność pomiędzy rzeczywistością a przyjmowaną wobec niej postawą. Twierdzenia mówiące, jaka postawa wobec Boga jest właściwa, mówią więc też coś, choć tylko pośrednio, o Bogu²⁸. Niemniej jednak pozytywnie i bezpośrednio nie możemy powiedzieć, jaki i kim Bóg jest, lecz jedynie „jakie miejsce zajmują inne byty w stosunku do Niego”²⁹.

5. Teologia negatywna (apofatyczna)

Dosłownie i bezpośrednio możemy powiedzieć jedynie to, kim i jaki Bóg nie jest. Jest to niezwykle ważna zdolność, gdyż chroni nas ona przed bałwochwalstwem – sprowadzeniem Boga do poziomu innych, stworzonych bytów, czyli uznania stworzonego bytu za Boga – i uzdalnia do spotkania Boga prawdziwego. Tak więc mówimy przede wszystkim, że Bóg nie jest bytem pośród innych bytów i to istotnie pogłębia rozumienie języka teologii.

²⁸ Podobne stanowisko zajmuje D. EVANS w: *The logic of Self-Involment*. Naszym zdaniem, zakwalifikowanie go przez I. Barboura do przedstawicieli nekognitywistów jest błędne.

²⁹ Por. KKK, 43.

Wcześniej wspomnieliśmy o gramatyczno-logicznej niepoprawności zdania: „Bóg jest swoją dobrocią”, upodabniającą je do nonsensownych zdań typu: „Spodnie to jest zieleń”. Jeśli jednak Bóg nie jest bytem pośród bytów, to słowo „Bóg”, choć wygląda na imię własne (nazwę), tak naprawdę nim nie jest. Imię własne oznacza bowiem zawsze jakiś konkretny, dający się wyróżnić i postawić obok innych konkretnych. Słowo „Bóg” nie jest też rzeczownikiem abstrakcyjnym – Bóg to nie własność bytów stworzonych. Kategorie konkretnego i abstrakcyjnego nie stosują się do Boga. Podobnie ma się sprawa ze słowem „dobroć”. Nie jest ono rzeczownikiem abstrakcyjnym, oznaczającym jakąś własność. Dobroć Boska to nie własność w sensie własności występujących w świecie stworzonym – ma przecież nie być różna od Boga. Bóg nie jest niczym w świecie, On nie jest światem jako całością. Dlatego każde zdanie, którego forma wskazuje, że mówi coś wprost o Bogu (np.: „Bóg jest Ojcem”, „Bóg jest miłością”, „Bóg istnieje”) musi być zaprzeczone. Nie może być usunięte z języka teologii i religii, ma bowiem do spełnienia istotną rolę, niemniej jednak, by nie doprowadzić do bałwochwalstwa, musi być zaprzeczone. Zaprzeczenie takie nie jest jednak tylko zwykłą logiczną negacją: „Bóg nie jest Ojcem”, „Bóg nie jest miłością”, „Bóg nie istnieje”. Wtedy nie byłoby możliwe utrzymywanie obu sprzecznych tez. Jednak, jak pisze Pseudo-Dionizy: „Nie należy sądzić, że w tym przypadku zaprzeczenia i potwierdzenia sprzeciwiają się sobie”³⁰. Te drugie, negatywne zdania też wymagają zaprzeczenia i to takiego, które nie byłoby powrotem do zdań pierwotnych (a jak wiadomo, logiczną negacją negacji danego zdania jest samo zdanie wyjściowe). Zaprzeczeniem, o jakie chodzi w teologii negatywnej (apofatycznej), jest radykalne zakwestionowanie wszystkich tych i innych zdań, jako całkowicie nieadekwatnych, a w ostateczności ich odrzucenie, jako twierdzeń niosących normalną informację językową.

Relacja teologii pozytywnej i negatywnej nie jest więc taka, jak chciałaby pewna koncepcja scholastyczna: że najpierw stwierdzamy coś o Bogu (np. „Bóg jest dobry”), potem zaprzeczamy („Bóg nie jest dobry”), a na końcu wyjaśniamy pozorną sprzeczność uwznioślając pozytywne twierdzenie („Bóg nie jest dobry, jak dobrzy są ludzie, Bóg jest dobry w większym stopniu, Bóg jest ponaddobry”). Jeśli uważamy powyższe zdania za normalne zdania, popełniamy fundamentalne błędy kategoriałne³¹ i tak naprawdę nic nie mówimy. Co najwyżej możemy mieć poczucie zrozumienia jakiejś prawdy dotyczącej Boga, np. że jest On ponaddobry. To jednak będzie złud-

³⁰ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna*, [w:] *Pisma teologiczne*, Kraków 1997, s. 164.

³¹ Mieszmamy różne typy logiczne.

ne, „ponaddobry” nie znaczy więcej niż „glirbh”, a my zamykamy się w bałwochwalczym uwielbieniu dla swojej ułudy. Jest raczej tak, jak uczył Pseudo-Dionizy:

„Nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim (...) nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego orzekać, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, ani nic o Nim nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy”³².

Jak napisał wielki teolog prawosławny Włodzimierz Łoski:

„Apofatyzm jest to przede wszystkim dyspozycja umysłu, uchylająca się od tworzenia pojęć o Bogu, co wyklucza zdecydowanie wszelką teologię, (...) która chciałaby dostosować tajemnice mądrości Bożej do myśli ludzkiej. Apofatyzm jest więc kryterium, pewnym znakiem dyspozycji umysłu, pozostającego w zgodzie z prawdą. W tym sensie każda prawdziwa teologia jest teologią na wskroś apofatyczną”³³.

Trzeba w tym miejscu koniecznie dodać, dlaczego teologia negatywna nie jest agnostycyzmem. Otóż wszelkie twierdzenia dotyczące apofatyizmu w teologii zawsze pojawiają się u Pseudo-Dionizego, podobnie jak i u innych myślicieli chrześcijańskich, takich jak Ojcowie Kapadocy, św. Hezychiusz z Synaju, Mikołaj z Kuzy, św. Jan od Krzyża, w kontekście nauki o całoosobowym zjednoczeniu z Niepojmowalnym Bogiem. W doskonały sposób komentuje tę tradycję Włodzimierz Łoski:

„Jest to postawa egzystencjalna, która całkowicie angażuje człowieka: nie ma teologii abstrahującej od doświadczenia. Aby poznać Boga, trzeba się do Niego zbliżyć; nie jest się teologiem, jeśli nie postępuje się drogą zjednoczenia z Bogiem”³⁴.

Uwyrażnia się tu prawda dostrzegana nawet przez stojących z boku chrześcijaństwa filozofów religii: nie wolno oddzielać języka religijnego, nawet teoretycznego, od całokształtu życia, jakim jest dana religia. W chrze-

³² PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., s. 170

³³ W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 34. Nie wahamy się powoływać na teologa prawosławnego, ponieważ Sobór Watykański II stwierdza, że „niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich” (*Unitatis redintegratio*, 17), zaś JAN PAWEŁ II, w Liście apostolskim *Oriente lumen*, uznaje wyraźną świadomość apofatyizmu za jeden z tych skarbów tradycji Kościołów Wschodu, który jest „elementem niezwykle istotnym dla pełniejszego i bardziej całościowego zrozumienia doświadczenia chrześcijańskiego” (por. nr 5 i 16).

³⁴ W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz. cyt., s. 34.

ścijaństwie do tego całokształtu, a nie tylko do teoretycznych rozważań, odnoszą się słowa Pseudo-Dionizego:

„Im bardziej bowiem wznosimy się do świata wyższej rzeczywistości, tym bardziej ograniczony staje się nasz język i nasze słowa skracają się dla ściślejszego wyrażenia tego, co pojmowalne. I wreszcie, gdy już wstąpimy do tej leżącej ponad rozumem ciemności, to nie znajdziemy tam nawet nielicznych słów, lecz całkowity brak i mowy, i zrozumienia”³⁵.

Karl Rahner wyraził podobną myśl, mówiąc iż nie tylko słowo „Bóg” jest „ostatnim słowem poprzedzającym całkowite milczenie”³⁶, lecz, że „każde słowo [teologii] może być tylko ostatnim momentem przed owym szczęśliwym zamilknięciem, wypełniającym niebiosą jasnego widzenia Boga twarzą w twarz”³⁷. Jednak Rahner wiedział, że „milczenie jest możliwe, naprawdę możliwe, tylko dla kogoś, kto przedtem coś powiedział”³⁸. Dlatego w świetle powyższej analizy prób dosłownego powiedzenia czegoś o Bogu i wyjaśnienia, czym jest apofatyzm w teologii, trzeba jeszcze raz przyjrzeć się teologii pozytywnej.

6. Teologia pozytywna a język symboliczny i metaforyczny

W tym miejscu można zapytać: skoro pozytywne, analogiczne wypowiedzi o Bogu mówią jedynie pośrednio, przez wskazanie właściwego miejsca i postawy stworzeń wobec Niego; skoro zbliżając się do Boga stopniowo zaczynamy milknąć, po co wypowiadać twierdzenia zdające się mówić wprost o Bogu, takie jak np. „Bóg jest Ojcem”, a zaraz potem je wycofywać jako radykalnie nieadekwatne? Dlaczego nie ograniczyć się do opisu właściwej postawy życiowej mogącej doprowadzić człowieka do zjednoczenia w milczeniu z Niepojętym? Ograniczenie takie jest niewykonalne ze względu na bogactwo rzeczywistości i wynikający stąd skomplikowany układ zależności życia i języka. Spróbujmy to wyjaśnić.

Oprócz dosłownego użycia języka istnieje jeszcze jego użycie metaforyczne (symboliczne). Metafora³⁹ polega na takim zestawieniu słów, używanych normalnie w różnych kontekstach, aby ukazać podobieństwa zachodzące pomiędzy tymi kontekstami. Ich uchwycenie pozwala dostrzec pewne

³⁵ PSEUDO-DIONIZY, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., s. 168.

³⁶ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 44.

³⁷ K. RAHNER, *Doświadczenie chrześcijańskiego teologa*, „Znak” (1992) nr 441 (2), s. 74.

³⁸ Tamże, s. 73.

³⁹ W analizie metafory opieramy się zasadniczo na pracy: I. G. BARBOUR, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984.

aspekty sytuacji, które inaczej uszłyby naszej uwadze. Metafora wpływa zatem na interpretację doświadczenia, a więc na poznanie rzeczywistości. Metafor nie da się przetłumaczyć na język niemetaforyczny, zastąpić zbiorem równoważnych określeń dosłownych, ponieważ ma ona charakter otwarty: nie da się jednoznacznie określić, jak daleko sięga porównanie między kontekstami, wyszczególnić, ile i jakie analogie w danym przypadku występują i jaką posiadają wagę. Metafora odwołuje się do doświadczenia odbiorcy i stanowi bodziec zachęcający do dalszych poszukiwań, jedynie je kierującą. Metafora ma więc charakter dynamiczny i wymaga od odbiorcy osobistego zaangażowania, uczestnictwa w rzeczywistości, której dotyczy. Bez owego zaangażowanego współuczestnictwa staje się niezrozumiała. Angażując i zestawiając rozmaite obszary doświadczenia odbiorcy, metafora wpływa zarazem w bezpośredni i integralny sposób na jego wnętrze i postawy.

Metafora nie jest prawdziwa lub fałszywa w sensie dosłownym, nie jest też jedynie „użyteczną fikcją”, jak mówi Barbour: „należy ją brać poważnie”. W związku z tym kategorie prawdy i fałszu mają w stosunku do metafory pewne zastosowanie: może ona bowiem wskazywać trafnie na rzeczywiste, bądź nietrafnie na pozorne podobieństwa pomiędzy różnymi aspektami czy fragmentami rzeczywistości. Np. określenie wiernej żony, twórczo wspierającej całe życie swego męża nawet w najtrudniejszych chwilach i bardzo przez niego kochanej, wyrażeniem: „była jego suką”, jest użyciem metafory nietrafnej. Bowiem mimo tego, że pies jest symbolem wierności, słowo „suka” odniesione do kobiety ma charakter obraźliwy i pogardliwy, sugeruje istnienie w opisywanym związku raczej patologii niż miłości.

Istnieje bliskie pokrewieństwo pomiędzy tak rozumianą metaforą, a symbolem, przypowieścią, modelem czy mitem. Nie wchodząc szczegółowo w analizę tych pojęć, na użytek tego rozdziału można powiedzieć, iż symbol w odróżnieniu od metafory, zwykle jednorazowej, używany jest wielokrotnie, w systematyczny sposób (np. ogień jako symbol Ducha Świętego, wędrowka jako symbol życia ludzkiego); przypowieść jest rozbudowaną metaforą (np. fragment Ewangelii o zgubionej drachmie); mity stanowią jeszcze bardziej rozbudowane całości o charakterze narracyjnym (np. biblijna historia stworzenia świata); zaś modele w najbardziej systematyczny i spójny sposób ujawniają „trwałe komponenty strukturalne, które mity przekazują w formie opowieści” (np. teologiczne opracowanie problemu cierpienia na podstawie Księgi Hioba, mówiące, iż cierpienie niekoniecznie

jest karą za grzechy, że może być pewnego rodzaju próbą; że właściwą postawą wobec cierpienia nie jest złorzeczenie, lecz ufność itd.)⁴⁰.

Język teologii pozytywnej jest w dużej mierze językiem metaforycznym i symbolicznym. Wypowiedzi takie jak „Bóg jest Ojcem” są metaforami, a więc mają charakter otwarty i nie dają się „przetłumaczyć” na skończoną liczbę twierdzeń opisujących w sposób dosłowny właściwą postawę człowieka wobec Boga. Jako wypowiedź symboliczna twierdzenie takie odwołuje się do doświadczenia życiowego swojego odbiorcy, zmusza go do aktywnego współdziałania w dokonywanej nie tylko na poziomie słów, ale i czynów interpretacji swojego sensu; poszukiwania wciąż nowych postaw i zachowań, które w zmieniających się nieustannie okolicznościach byłyby właściwym sposobem życia wobec rzeczywistości, trafnie ukazywanej w symbolicznej wypowiedzi: „Bóg jest Ojcem”.

Pragnienie całościowego oglądu rzeczywistości i integracji rozmaitych postaw i doświadczeń prowadzi do konstruowania większych całości pojęciowych, takich jak modele i mity. Poruszamy tutaj ten temat tylko o tyle, o ile dotyczy problemu spójności języka teologii. Przy pewnej bowiem interpretacji symboliczności języka teologii można wysnuć wniosek, jakoby nie obowiązywały w jego obszarze żadne zasady logiki (zasada niesprzeczności, relacje wynikania itp.)⁴¹. W pewnym sensie jest to prawda. Pomiedzy niektórymi metaforami, symbolami czy modelami istnieje napięcie niepozwalające stosować ich jednocześnie w sposób spójny. Paradoksów nie da się usunąć z języka religijnego i pełnią w nim ważną rolę – wskazują na jego nieadekwatność, zmuszają dyskursywny rozum do pokornego zaprzestania swojego działania w odpowiednich sytuacjach. Niemniej jednak istnieją szerszej rozbudowane konstrukcje i narracje, modele i mity, w obrębie których musi obowiązywać spójność i konsekwencja, inaczej nie byłyby one całościami pozwalającymi integrować doświadczenie i sposób życia. Musi istnieć też zasada rządząca współistnieniem niespójnych, a jednak dopełniających się modeli, symboli i metafor. One właśnie muszą się dopełniać, umożliwiając prowadzenie życia jako sensownej całości.

Metafora, symbol są konieczne także dlatego, iż ludzkie postawy wobec Boga nie mogą być czysto zewnętrzne – a tylko te dają się precyzyjnie opisać językiem dosłownym – muszą obejmować całego człowieka z jego przebogatym i tajemniczym wnętrzem. Właśnie język symbolu, metafory najgłębiej przekształca całego człowieka, wraz z jego wnętrzem. Zaś to jest

⁴⁰ Tamże, s. 39.

⁴¹ M. PETERSON, *Czy można mówić sensownie o Bogu*, „Znak” (1995), nr 487 (12), s. 51.

właśnie jedną z najistotniejszych ról języka teologii pozytywnej. Św. Grzegorz z Nazjanzu ujmował ją następująco:

„Można Go [Boga] sobie wyobrazić tylko myślą, i to zbyt niewyraźnie i do pewnego stopnia, nie przez ujęcie Jego natury, lecz dzięki Jego przymiotom, zbierając coraz to inne wyobrażenia w jakieś jedno odbicie prawdy, które pierzcha, nim się je schwyta, i ucieka, nim się je pomyśli. O tyle rozświeca ono kierowniczą część naszej duszy, i to tylko oczyszczoną, o ile szybkość niezatrzymującej się błyskawicy oświeca mrok, moim zdaniem w tym celu, by przez uchwytność pociągało ku sobie – gdyż to, co jest zupełnie nieuchwytnie, nie budzi nadziei i odstręcza od starania – a przez nieuchwytność przejmowało podziwem, i podziwiane, bardziej było upragnione, upragnione oczyszczało, a oczyszczające – czyniło podobnymi do Boga”⁴².

Podobnie rozumował Pseudo-Dionizy, pisząc w *Teologii mistycznej*, że wszystko, co się pojmuje, to tylko znaki (symbole) wskazujące miejsce obecności Boga⁴³. Myśl tę można odnaleźć też np. u Kuzańczyka, kończącego fragment rozważań o Bogu takimi słowami: „Ten zaś, kto pragnie dotrzeć do sensu, powinien raczej swój umysł wnieść ponad znaczenia i cechy słów, niż trzymać się ich uparcie”⁴⁴, mimo że „wszelka religia, będąc kultem Boga, z koniecznością za pośrednictwem teologii pozytywnej wznosi się ku Niemu jako jednemu i potrójnemu”, gdyż czczenie Boga opiera się na pozytywnym orzekaniu⁴⁵. Nieusuwalny związek i podporządkowanie teologii pozytywnej bezsłownemu doświadczeniu zjednoczenia z Bogiem rozpoznawany jest także w myśli współczesnej. Karl Rahner pisze o nim następująco:

„Dlatego też każde wyraźne poznanie Boga w religii i metafizyce może być zrozumiałe w tym, co mówi, i może być naprawdę możliwe do zrealizowania dopiero wtedy i tylko wtedy, kiedy wszystkie słowa, jakimi posługujemy się w tym procesie, odsyłają do atematycznego doświadczenia naszego ukierunkowania na niewyraźną tajemnicę”⁴⁶.

Natomiast Włodzimierz Łoski, komentując dzieło św. Grzegorza z Nysy, *Contra Eunomium*, pisze tak:

„Drabina teologii katefaticznej, która objawia nam imiona Boże, zaczerpnięte zwłaszcza z Pisma Świętego, jest serią stopni, mających służyć za oparcie dla kontemplacji. Tworzymy nie zbiór rozumowych informacji, nie pojęcia dostarczające naszym władzom poznawczym pozytywnej wiedzy o naturze

⁴² GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa 38,7*, [w:] *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 418.

⁴³ Por. PSEUDO-DIONIZY, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁴ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 48.

⁴⁵ Tamże, s. 109.

⁴⁶ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 49 n.

Boga, lecz raczej obrazy lub idee, zdolne pokierować nami, byśmy uformowali nasze zdolności pod kątem kontemplacji tego, co przekracza wszelkie rozumienie”⁴⁷.

Paradoksalność i symboliczność cechują także sformułowania dogmatyczne. Nie oznacza to bynajmniej ich relatywizacji. Właśnie nieusuwalność symbolicznych i paradoksalnych dogmatów pozwala im pełnić swoją rolę. Jak to wyjaśnia Łoski:

„Dlatego dogmaty Kościoła ukazują się często rozumowi w formie sprzeczności, tym bardziej nierozwiązywalnych, im bardziej wzniosła jest tajemnica, którą wyrażają. Nie chodzi o usuwanie sprzeczności poprzez dostosowywanie dogmatu do naszych możliwości pojęciowych, lecz o zmianę umysłu, abyśmy mogli dojść do kontemplacji rzeczywistości, która objawia się nam, wznosząc nas do Boga, jednocząc nas z Nim w większym lub mniejszym stopniu”⁴⁸.

Ów apofatyczny charakter sformułowań dogmatycznych doskonale wyraził też Hans Urs von Balthasar, mówiąc, że stanowią one barierę przeciwko szturmowi gnozy na miłość⁴⁹.

Podsumowując te rozważania, możemy stwierdzić, że język teologii opisuje dosłownie właściwe postawy, jakie człowiek może zająć wobec Boga, a tym samym pośrednio opisuje też i Stwórcę. Niemniej jednak, jako język metaforyczny i symboliczny, odnosi się też bezpośrednio do Boga. W tej roli jednak nie przekazuje nam pozytywnych informacji teoretycznych o swoim „przedmiocie”, raczej wskazuje na Niego i przekształca całego człowieka, a zwłaszcza jego umysł, przysposabiając go do zjednoczenia się ponad wszelką pojęciową wiedzą z Bogiem takim, jaki jest. Metaforyczność i symboliczność języka ma również znaczenie dla opisu i interpretacji samego człowieka oraz rzeczywistości stworzonej, zbyt bogatej i zmiennej, by można ją było opisać w skończonej ilości dosłownych twierdzeń. Metafora, przez swój dynamiczny i otwarty charakter, domaga się nieustannej reinterpretacji, dokonywanej jednocześnie na poziomie i słowa, i życia; ukierunkowuje jednocześnie ową reinterpretację, nie dopuszczając do całkowitej dowolności. Wszelkie jednak twierdzenia, zarówno dosłowne, jak i symboliczne, są wobec Boga nieadekwatne, wypowiedzenie ich musi zostać niemal natychmiast uzupełnione ich wycofaniem i gotowością do milczącego zjed-

⁴⁷ W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz. cyt., s. 35.

⁴⁸ Tamże, s. 38.

⁴⁹ Por. też dyskusję nt. Mikołaja z Kuzy w książce: T. DZIDEK, *Mistrzowie Teologii*, Kraków 1998, s. 366–373.

noczenia z Niewypowiedzianym – tak przejawia się przenikający cały język teologii, aspekt apofatyczny.

Z powyższej charakterystyki wynika, że twierdzenia teologiczne muszą posiadać wyraźny związek z ludzkim doświadczeniem, inaczej pozostają jedynie pustymi dźwiękami o pozornej jedynie sensowności. Wszelkie mówienie o Bogu jest bowiem jednocześnie mówieniem o człowieku, mówieniem, które odwołuje się do jego doświadczenia i wzywa w jasny sposób do zaangażowania. Z drugiej strony, bez takiego zaangażowania obejmującego całą osobę, zrozumienie języka teologii staje się niemożliwe.

C. Wymiar duchowy

Uważne rozważenie kwestii przedmiotu teologii oraz jej podstawowego narzędzia – języka – doprowadziły do następujących wniosków: „przedmiotem” teologii jest to, co nieuwarunkowane, byt absolutny, który nie może zostać uprzedmiotowiony i poddany zobiektywizowanemu badaniu przez neutralnego, niezaangażowanego badacza. „Przedmiot” teologii jest dany teologowi tylko w jego „trosce ostatecznej”, całoosobowym zaangażowaniu⁵⁰, co wiąże się z kultem, oddawaniem czci. To, co nieuwarunkowane jest bowiem święte, godne najwyższej czci. Wszelkie zaś myślenie teologiczne jest, po pierwsze, inspirowane bardziej przez sam jego „przedmiot” – Boga, niż przez teologa. Po drugie, myślenie to sprowadza się do tworzenia i łączenia metafor określających sposób realizacji „troski ostatecznej” i może być rozwijane jedynie z pozycji takiego „zatróśkania”. A zatem, po trzecie, może być realizowane jedynie w kontekście kultycznym. Prowadzi to do wniosku, iż teologia jest przede wszystkim przedsięwzięciem religijnym, sakralnym. Poza tym kontekstem nie może ona istnieć. Próba uprawiania teologii niezaangażowanej jest po prostu nic nieznaczącą żonglerką pojęciową, zabawą znakami pozbawionymi sensu. Teolog jako człowiek religijny dąży nie tylko do prawdy o Bogu poprzez swój intelekt, ale również zmierza do spotkania się z Nim poprzez kontemplację obejmującą całe życie.

W teologii chrześcijańskiej wymiar religijny, sakralny staje się szczególnie wyraźny. Dzieje się tak, ponieważ chrześcijańska teologia *explicitie* wywodzi się z wiary, a ta jest darem Boga.

Jeśli sakralność „czegoś” mierzyć poprzez relację, jaką posiada z Bogiem, to wiara na pewno jest święta: przez pochodzenie, bo jest darem Bo-

⁵⁰ Por. T. DZIDEK, Ł. KAMYKOWSKI, A. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 1: *Człowiek – filozofia – Bóg*, Kraków ³2004, s. 21–27.

żym, a nie osiągnięciem ludzkim; przez swą naturę, bo jest uczestnictwem w poznaniu, które Bóg posiada o sobie samym; przez swój cel, którym jest wspólnota z Nim w wiecznej chwale. W konsekwencji teologia, która bazuje i rozwija się w świetle wiary, sytuuje się na poziomie sakralności. Teologia chrześcijańska nie jest czysto ludzką mową o Bogu, chociaż wyraża się w języku tworzonej przez ludzi. To owoc pracy ludzkiego rozumu, pracy, która jednak odbywa się w przestrzeni boskiego Objawienia.

Aby doświadczyć tej obecności, bezpośredniości Boga, człowiek winien się duchowo na nią otworzyć, rozwijać swoją kontemplację. Chodzi w niej o osobowe i przepojone miłością spotkanie. Mówiliśmy już o tym, że każde poznanie międzyosobowe wymaga czasu, cierpliwego bycia razem i miłości⁵¹. To klucz otwierający drzwi do rozumienia drugiego. A każda osoba stanowi niepowtarzalny świat, którego nie można zredukować do jeszcze jednego przedstawiciela gatunku wielomilionowej rzeszy ludzkości. To, co charakteryzuje intymność międzyludzkiej relacji, w pełni odnosi się również do relacji między człowiekiem a Bogiem, który ma charakter osobowy.

Odarta z tego kontekstu, ujmowana czysto po akademicku teologia będzie się jawić jedynie jako jeszcze jedna egzotyczna dyscyplina w obrębie religiológii. A przecież, „jak nie można nauczyć się pływać bez wody, nauczyć się medycyny bez kontaktu z chorymi, tak nie można – zauważa cennie Ratzinger – nauczyć się teologii bez duchowego spełnienia, w którym ona żyje”⁵².

Zacytowane słowa są istotne, ponieważ osadzają teologię w kontekście całego życia duchowego chrześcijanina. Już od epoki patrystycznej mistrzowie życia duchowego wyróżniali trzy jego zasadnicze etapy: oświecenie, oczyszczenie i zjednoczenie. Nie wahano się też interpretować ich jako etapów teologii. Uczynił tak między innymi św. Bonawentura.

Etap światła stanowi teologię pozytywną, opartą na Objawieniu. Wprowadzając w lekturę *Pisma Świętego* i zakotwicząc ją w tradycji Kościoła, teolog pomaga sobie i innym poznać Boga, a także patrzeć na siebie i świat w taki sposób, by dojrzeć w nim Jego ślad.

Poznanie domaga się oczyszczenia. Istnieje ściśle powiązanie pomiędzy intelektualnym poznaniem a praktyką życia. Doświadczenie oczyszczenia sprawia, że teolog pamięta o nieadekwatności własnych twierdzeń. Przeżywa on wówczas to, co Rahner nazwał zachwianiem pomiędzy „tak”

⁵¹ Por. T. DZIDEK, Ł. KAMYKOWSKI, A. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 3: *Objawienie i Chrystus*, Kraków 1999, s. 15–16.

⁵² J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 338.

i „nie”, pomiędzy wypowiadaniem pewnych twierdzeń o Bogu i wycofywaniem się z nich. Trzeba bowiem pozwolić zginąć tym naszym poglądom i wyobrażeniom w milczącej niepojętości samego Boga⁵³. Trzeba uwolnić się od wszelkiego obrazu Boga. Wolność tę daje nam teologia apofatyczna.

Wewnętrzny dynamizm duchowego życia nie zatrzymuje się na pustce. Albowiem porzucony obraz zostaje zastąpiony przez poznanie zupełnie innego rodzaju. Dochodzimy do momentu, kiedy zaczyna się poznanie mistyczne, czyli poczucie obecności Boga w duszy przez łaskę⁵⁴. Życie mistyczne jest domeną miłości.

Mistyka w sensie ścisłym jest zjednoczeniem z Bogiem. Jednak nie da się jej wydzielić z całej dynamiki życia duchowego. Nie może bowiem zaistnieć zjednoczenie bez oczyszczenia i oświecenia. I odwrotnie – nierozdzielna od mistyki jest również teologia, która w oświeceniu stanowi wiedzę orientującą nas na Boga; w oczyszczeniu – mądrość pomagającą przekształcić życie według ofiarowanego poznania i zabezpieczającą nas przed zatrzymaniem się na jakimś skończonym etapie; a w końcu wprowadza w zjednoczenie z Bogiem.

Jak zauważa cennie Klaus Hemmerle, teologia polega na jedności myśli z życiem. W tym sensie teologia jest pójściem za Jezusem, naśladowaniem, nieustannym spełnieniem w życiu Jego nauki⁵⁵. Ta jedność myśli i życia sprawia, że teolog uzdalnia siebie do właściwego widzenia i interpretowania rzeczywistości, a jednocześnie zasługuje na łaskę, która go przemienia i na światło, które prowadzi go ku szczytom pełni istnienia – w zjednoczeniu z Bogiem.

Ontologiczny związek wszystkich trzech zarysowanych wyżej etapów owego zjednoczenia z uprawianiem teologii ujawni się wyraźniej, gdy kwestię ujmimy w kategoriach chrystologiczno-trynitarnych. Mówiliśmy bowiem wcześniej, że właściwym podmiotem teologii jest sam Bóg, zaś teolog to ktoś, kto pozwala, by On przez niego przemawiał. Trzeba jednak pamiętać, że w sensie właściwym Bóg nie wypowiada wielu słów – On wypowiada tylko jedno Słowo, w którym wyraża całego siebie, całą swoją istotę – swego Syna. Jak to określa Ireneusz z Lyonu – Poznaniem Ojca jest Syn.

Jedyne boskie Słowo wyraża się w świecie w wielu formach. Najdoskonalej jednak w tym, kto został stworzony na Jego obraz – w człowieku.

⁵³ Por. K. RAHNER, *Doświadczenia teologa katolickiego*, „Znak” 44 (1992) nr 2, s. 72–82.

⁵⁴ Por. GRZEGORZ Z NYSSY, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, I, PG 44, 765B; 769D–772A; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, dz. cyt., s. 143.

⁵⁵ Por. K. HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Freiburg–Basel–Wien 1975.

Stąd teologiem jest najpełniej ten, kto najdoskonalej upodabnia się do swego Pierwowzoru i pozwala, by w nim wyrażało się boskie Słowo. Wówczas – jak to określa Atanazy Wielki – człowiek „nie doznając żadnej przeszkody dla wiedzy o Bóstwie, ogląda wiecznie w swojej czystości obraz Boży, Boga-Słowo, na którego obraz powstał (...) a widząc Słowo, patrzy w nie i w Ojca Słowa, rozkoszując się tym oglądaniem i odnawiając w tęsknocie za nim”⁵⁶. Oczywiście owo upodobnienie, utożsamienie się teologa ze Słowem jest dziełem Ducha Bożego, a dokonuje się dzięki Wcieleniu – uprzedniemu utożsamieniu się Słowa z człowiekiem.

Stąd z punktu widzenia chrześcijańskiego wszelkie poznanie Boga dokonuje się przez pryzmat Chrystusa. Badania na temat Chrystusa nie można jednak rozwijać tak jak studium na temat Cyserona, Homera, Arystotelesa, Platona, Aleksandra Wielkiego, Napoleona, czy jakiegokolwiek innego myśliciela, polityka, artysty. Studium na temat Chrystusa i studium na temat jakiejś innej postaci historycznej zgadzają się w wielu punktach, ale w jednym różnią się zasadniczo: Chrystus nie jest figurą, która przeminęła, kimś, kto zmarł i zniknął w ciemności wieków. „Chrystus był wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8), On zmartwychwstał, żyje. Jego obecność i wpływ nie ograniczają się do przetrwania Jego dzieł i słów w pamięci i sercu ludzi, co jest sposobem obecności i wpływu tych, którzy przeminęli. Chrystus działa: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). On wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki⁵⁷. Modlitwa św. Pawła: „Dzieci, oto w bólach was rodzę, aż Chrystus się w was ukształtuje” (Ga 4, 19) dotyczy każdego człowieka. Każdy jest powołany, by powiedzieć jak Apostoł Narodów: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). I na ile może te słowa powtórzyć, na tyle jest teologiem.

D. Wymiar eklezjalny

W naszym wstępnym określeniu teologii pojawiło się sformułowanie, iż jest ona refleksją rozwijaną we wspólnocie Kościoła. Biorąc pod uwagę sakralny – niezwykle osobisty – charakter teologii, można jednak postawić pytanie: W jaki sposób teologiczne poszukiwanie Boga – które dokonuje się na najbardziej fundamentalnym poziomie osoby, „w głębi serca”, i spełnienia się w doświadczeniu mistycznym – może posiadać charakter kościelny?

⁵⁶ Por. ATANAZY WIELKI, *Przeciw poganom*, 2, Warszawa 2000, s. 18–19.

⁵⁷ JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, nr 12.

Dzisiejsze czasy, naznaczone silnym indywidualizmem i nieufnością do form instytucjonalnych – także instytucji Kościoła – przejawiają wyraźny sceptycyzm co do możliwości eklezjalnego charakteru prawdziwie „duchowej” teologii.

Wbrew powyższym zastrzeżeniom trzeba powiedzieć, że teologia, im bardziej jest duchowa, tym bardziej eklezjalna. Wynika to z samej natury Bożej rzeczywistości, wyrażającej się w osobie teologa. Jak powiedzieliśmy, teologiem jest ten, kto odbija w sobie boski Logos, co więcej, kto upodabnia się do Niego: gdy „odbijamy w sobie jakby w zwierciadle jasność [chwałę] Pańską, za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej jaśniejac upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18). Jednak Logos jest Synem. Znaczy to, że nie zamyka się w sobie samym. Jest całkowicie przeźroczysty dla Ojca, ta relacja z Ojcem stanowi wręcz o Jego tożsamości. Z drugiej strony, Logos wcielony „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”⁵⁸ – w swojej śmierci i zmartwychwstaniu oddał swoje pojedyncze ludzkie życie i swoim uczynił – zjednoczył w sobie i streścił – życie każdego człowieka. Dlatego też nie tylko Chrystus żyje w każdym z nas. My wszyscy „jesteśmy kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Oznacza to, że stanowimy jeden podmiot. Jedność z Chrystusem jest tożsama z jednością z innymi ludźmi. Wyraża to Zbawiciel w modlitwie arcykapłańskiej: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze we Mnie, a Ja w Tobie, aby oni stanowili w nas jedno (...) chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie” (J 17, 21–23).

Innymi słowy: być teologiem to znać Boga. Zaś „każdy kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 7–8). Miłość – a więc trwanie we wspólnocie – jest konieczna, by osiągnąć cel teologii, poznanie Boga. Owo trwanie we wspólnocie obejmuje wszystkie wymiary człowieczeństwa teologa. To, co dzieje się w głębi duszy, przejawia się na poziomie władz duchowych – rozumu i woli, w sferze uczuć i wymiarze najbardziej zewnętrznym, „cielesnym”

Teolog przyjmuje Objawienie budując relacje miłości z konkretnymi siostrami i braćmi w wierze. Tworzenie tych relacji opiera się jednak na jedności konkretnej wspólnoty, w której dany teolog uczestniczy, z całym Kościołem. Aby bowiem w pełni otworzyć serca na działanie Ducha Świętego, który rozlewa w nich miłość Bożą (por. Rz 5, 5) i usłyszeć brzmiące w nas Słowo, potrzebne jest słuchanie, jak przejawia się działanie tego Słowa i Ducha w innych, jak przejawiało się w historii, a zwłaszcza w pierwszej, stanowiącej dla wszystkich innych wzór, wspólnocie zgromadzonej

⁵⁸ Por. tamże, nr 8.

wokół Apostołów. Potrzebne jest także uczestnictwo w celebracji sakramentów, która jest możliwa tylko dzięki zakorzenieniu w tejże, apostołskiej, wspólnotie. Teolog zatem razem ze swoimi siostrami i braćmi w wierze słucha Słowa zapisanego w *Piśmie Świętym* i dziełach wybitnych świadków wiary (świętych, biskupów zgromadzonych na soborach lub nauczających w rozproszeniu, innych teologów) oraz przejawiającego się w znakach sakramentalnych. Ponieważ jednak Słowo to jest Słowem Miłości, teolog rozumie *Pismo*, znaki sakramentalne i dzieła świadków wiary o tyle, o ile sam kocha.

Z drugiej strony praca teologa ma na celu nie co innego, jak współtworzenie wspólnoty Kościoła. Teolog bowiem, mówiąc czy pisząc, próbuje interpretować Objawienie. Nie chodzi tu jednak o interpretację dla nie samej ani tym bardziej dla chwały czy zysku teologa. Adresatem wszelkiej teologicznej interpretacji Objawienia jest wspólnota Kościoła. Teolog zwraca się do niej, by pomóc jej przybrać taki kształt, jaki zamierzył dla niej Jezus Chrystus.

E. Wymiar naukowy

Pytanie o naukowość teologii rodzi obecnie sporo kontrowersji. Nauka cieszy się bowiem znacznym prestiżem. Przyznać jakiejś działalności status nauki, to zakwalifikować ją jako porządne poznanie o obiektywnej wartości. Pozbawić czegoś miana naukowości to spostponować, sprowadzić do rzędu mniemań pozbawionych wartości. Wchodzą tu ponadto w grę kwestie społeczno-ekonomiczne: działalność naukowa jest dotowana przez państwo, co pozwala na stabilizację instytucjonalną.

Z drugiej strony kwestia określenia, czym jest nauka, okazuje się niezwykle trudna do rozstrzygnięcia. Można zaryzykować stwierdzenie, że nie istnieje obecnie żadna powszechnie przyjmowana definicja nauki. Nie widać też perspektyw, by miano taką definicję wypracować. Przeciwnie: wydaje się, że mimo bardzo burzliwej i bujnej dyskusji na temat nauki, jaka miała miejsce w XX wieku, jesteśmy coraz dalsi od wypracowania jednego stanowiska⁵⁹. Coraz liczniejsi są myśliciele, gotowi poprzestać na tzw. definicji socjologicznej: nauką jest, wedle niej, to, co za naukę w danym momencie w społeczeństwie uchodzi.

⁵⁹ M. in. fiaskiem zakończyła się neopozytywistyczna próba sformułowania kryterium demarkacji pomiędzy nauką a nie-nauką, opartego na weryfikacjonistycznej koncepcji znaczenia. Por. S. AMSTERDAMSKI, *Między doświadczeniem a metafizyką. Z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki*, Warszawa 1973.

Tym niemniej, im bardziej podkreśla się sakralny i eklezjalny charakter teologii, tym więcej wątpliwości jest zgłaszanych pod adresem jej ewentualnego naukowego statusu. Jak to określił jeden ze znanych polskich filozofów zajmujących się nauką: „Przeciwnie do zapatrywania teologów ich dyscyplina jest nauką, gdy się oddzieli ją od Objawienia (...) a nie jest, gdy stanowi z nim jedność”⁶⁰.

Autor wspomnianego poglądu, Jan Woleński, uzasadnia go następująco: porównanie książek teologów z innymi dziełami humanistyki pod kątem sposobów oceny doktoratów czy habilitacji wykazuje wielkie podobieństwo. Innymi słowy, dobre książki teologiczne odpowiadają standardom „profesjonalnej roboty w humanistyce”⁶¹. Problemy zaczynają się, gdy uznamy teologię za element osobowego spotkania z Bogiem. Osobiste doświadczenie Boga nie jest bowiem nie tylko weryfikowalne, ale i intersubiektywnie komunikowalne. Kłopoty rodzi także roszczenie teologii do nieomylnego poznania prawdy – nauka bowiem zrezygnowała z takich ambicji – przedkłada możliwość nieustannego kwestionowania i poszukiwania nad spokój pewności⁶².

Wydaje się jednak, że spór o naukowy charakter sakralnej i eklezjalnej teologii opiera się w dużej mierze na nieporozumieniu. Zanim zaczniemy odpiarać zarzuty, warto wyjaśnić, o co nam chodzi, gdy mówimy o naukowym wymiarze teologii.

Rozum dochodzi do poznania czegokolwiek poprzez uzasadnienie. To ono właśnie prowadzi do wykazania oczywistości poznawanego przedmiotu. Tymczasem wiara jest wolną zgodą i osobową odpowiedzią na głoszone Słowo Boże. Ona nie wynika z oczywistości tego, co poznaje, lecz z zaufania wobec Boga.

Prezentację warto rozpocząć od św. Tomasza, który szczegółowo podejmuje pytanie o naukowość teologii. Rozumie on naukę tak, jak to było powszechne w jego czasach, a więc w duchu arystotelesowskim. Arystoteles i jego kontynuatorzy określali ją jako poznanie pewne przez przyczyny, przy czym zwracali uwagę na fakt, że pełnia poznania następuje wówczas, kiedy nie tylko ujmuje się przedmiot, dostrzegając jego faktyczne istnienie, ale także wtedy, kiedy wyjaśnia się jego korzenie. Ideałem nauki było oparcie się na rozumowo oczywistych zasadach.

Teologia, jak przyznaje Tomasz, nie posiada oczywistości swych założeń mających źródło w Objawieniu. Jest zatem nauką w stanie niedoskona-

⁶⁰ J. WOLEŃSKI, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 199.

⁶¹ Por. tamże, s. 187 i n.

⁶² Por. tamże, s. 198.

łym – zakłada nieustanne odnoszenie się, poprzez wiarę, do nauki wyższej, czyli wiedzy samego Boga. Teolog zweryfikuje oczywistość swych założeń dopiero w wizji błogosławionej, czyli w wieczności⁶³.

Jednakże to, co św. Tomasz mówi o przyjętej wiarą wiedzy objawionej, jest jedynie uwieńczeniem procesu poznawczego, jaki cechuje teologię. Zatrzymanie się w naszej refleksji na tym poziomie byłoby wielkim uproszczeniem problemu. Szukając korzeni przyjęcia objawionej wiedzy w teologii, trzeba sięgnąć do starożytnej formuły wywodzącej się od św. Augustyna⁶⁴, którą Tomasz przejmuje i komentuje: *credo Deum* – „wierzę, że Bóg jest”, *credo Deo* – „wierzę Bogu”, *credo in Deum* – „wierzę dla (osiągnięcia) Boga”⁶⁵. W kontekście naszej refleksji trzeba wydobyć przede wszystkim to rozróżnienie, które zawarte jest w formułach: *credo Deo* i *credo in Deum*. W nim ukazuje się bowiem podstawowy kształt wiary i sposób osiągania wiedzy.

Nie chodzi w tym miejscu o drogę, jaką człowiek przebywa, by uwierzyć, lecz o analizę już istniejącego aktu wiary. Otóż wiara nie jest w pierwszym rzędzie relacją człowieka do rzeczy, zdań, formuł, lecz relacją do osoby – Boga. Ja nie wierzę w coś, w jakieś stwierdzenie, bez względu na ważność, jaką by posiadało (zachodzi to nawet w przypadku prawd wiary tak ważnych, jak prawda o Trójcy Świętej, Wcieleniu czy Eucharystii). Na pierwszym miejscu ja wierzę *komuś*, komuś *Drugiemu* – osobowemu Bogu.

Jak w każdej relacji międzyosobowej, tak również w odniesieniu do Boga wiara jest sposobem poznania „Drugiego”. Bez niej rzeczywistość i tajemnica osoby pozostają skryte w tym, co najgłębsze i najbardziej własne. Osoba w swej inności i tożsamości nie może być poznana na drodze eksperymentów i testów. Poznanie właściwe naukom przyrodniczym, a nawet humanistycznym, pozostaje wobec rzeczywistości osoby zawsze powierzchowne, nieprzydatne do wnikięcia w to, kim ktoś jest w sobie, w swoim wnętrzu. Osoba może być tylko wówczas poznana w swojej tożsamości, w swoim „ja”, kiedy daje się poznać, kiedy się otwiera.

Wiara otwiera dostęp do osoby. Ten kto wierzy drugiemu, kto mu ufa, otwiera się i ukazuje się w swym życiu, w miłości, w myślach o tym, jak widzi siebie, świat rzeczy i ludzi. I odwrotnie: tylko ten, kto wierzy i ufa osobie otwierającej się, może przyjąć to, co ona wypowiada. Taki proces dokonuje się we wspólnocie i wzajemnym zaufaniu. Kiedy człowiek wierzy Bo-

⁶³ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, I, q. 1, a. 2; *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 14, a. 9, ad 3.

⁶⁴ Por. Św. AUGUSTYN, *Kazanie* 144, 2.

⁶⁵ Por. Św. TOMASZ, *Suma teologiczna*, II-II, q. 2, a. 2.

gu, przestaje być centrum samego siebie ze swoimi myślami i swoją wolą; staje się nim Bóg. W tym sensie wiara jest ekscentryczna, stanowi rodzaj przemieszczenia ludzkiego „ja”, autoogółocenia. Człowiek wychodzi z samego siebie w kierunku Boga i wprowadza się w Jego nieskończoną rzeczywistość. Objawienie Boże, które spełniło się w Jezusie Chrystusie, umożliwia tego rodzaju wspólnotę. Wierząc Bogu, chrześcijanin urzeczywistnia w sobie to, czego doświadczył św. Paweł: „Już nie ja żyję, żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

Dopiero na fundamencie tej postawy: „Ja Ci wierzę”, równoznacznej z powierzeniem się, identyfikacją z życiem, mądrością, dobrocią Boga, wyrasta bardziej szczegółowa forma wiary – dzięki autorytetowi Boga dają wiarę Jego słowu Objawienia, o którym świadczą, jako o wiarygodnym: Jezus, Jego Apostołowie i Kościół.

Słowo Boga, które zostaje przyjęte, jest Dobrą Nowiną – obietnicą. Ponieważ Bóg kocha mnie w całkowitej wierności, a ja wierzę i powierzam się Mu, dlatego też wierzę w Jego obietnice. Oznacza to, że wierzę, zmierzając do Boga, w nadziei, że kiedyś dostąpię pełnej w Nim wspólnoty. Bóg jawi się w tym aspekcie jako niezawodny przyjaciel, który pozwoli osiągnąć mi to, co obiecuje. W tym sensie „wierzę dla osiągnięcia Boga”.

O przyjęciu wszystkich zdań, wypowiedzi czy prawd wyrastających z Objawienia, nie decyduje w pierwszym rzędzie fakt, że stanowią one jakiś jednolity, przekonujący system, lecz wynika z zaufania Temu, kto mówi. Wybiórcze traktowanie prawd wiary, zakwestionowanie którejs z nich, byłoby równoznaczne z nieufnością i zaprzeczeniem tej podstawowej postaci wiary: „wierzę Tobie”⁶⁶. Jeśli się nie uwzględni tego pierwotnego kształtu wiary, jakim jest wiara Osobie, i pozostanie jedynie przy wierze w słowa i zdania, dochodzi do poważnych nieporozumień w relacji pomiędzy naukami a teologią.

Odrzucenie wiary jako sposobu poznania nie wydaje się zatem słuszne. Przynosi zaś rozmaite kłopoty samej teologii. Po pierwsze, przyniosło z gruntu nieudaną próbę pogodzenia rozumu i wiary. Pod wpływem filozofii Hegla budowano bowiem koncepcje monistyczne, w których wiara była redukowana do rozumu, osiągającego w historii coraz wyższy stopień poznania Absolutu, podlegającego nieustannemu rozwojowi w granicach upływającego czasu⁶⁷.

⁶⁶ Por. H. FRIES, *Glaube und Wissen*, [w:] *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. II, Freiburg–Basel–Wien 1967, s. 428–439.

⁶⁷ L. SCHEFFCZYK, *Die Rolle der Ratio im Glauben und in der Theologie*, [w:] L. SCHEFFCZYK (red.), *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Freiburg–München

Po drugie, prowadzi do ogromnego spłycenia teologii. Kiedy spycha się na margines wiarę Komuś, wiarę Bogu i w poznaniu ma się do czynienia tylko ze słowami, wówczas tworzy się przekonanie, że wiara przyjmuje Objawienie, które jako całość zostało spisane w jednej książce, w *Biblii*. Aby poznać to, co Bóg objawił, wystarczy jedynie użyć właściwych instrumentów: metody historyczno-krytycznej i metody nauki o literaturze. Teolog, który redukuje wiarę do rodzaju literatury i – jak to obrazowo stwierdza Ratzinger – uznaje skalpel krytyka literackiego za podstawowe narzędzie poznania Bożych tajemnic, nie tylko z góry skazuje się na kompleks wobec innych nauk⁶⁸, lecz także gubi właściwy przedmiot swych wysiłków poznawczych – jak zostało już wyżej powiedziane, język religijny posiada sens tylko w kontekście całoosobowego zaangażowania.

Podsumowując powyższe rozważania, kwestię naukowości teologii można ująć w sposób następujący: Stoimy wobec nieusuwalnej, jak się zdaje, trudności w określeniu ogólnych kryteriów naukowości. Zgadza się jedynie co do tego, że uznanie jakiejś działalności poznawczej za naukę jest tożsame z uznaniem wysokiej wartości tego poznania. Nie widać powodu, by wiara – rozumiana jako całoosobowe, ostateczne zaangażowanie – nie mogła przynieść wartościowego poznania. Co więcej jawi się ona jako jedyny sposób dogłębnego poznania rzeczywistości osobowej. Z tego względu teologię można uznać za naukę – rzeczywiste poznanie Boga osobowego.

F. Zadania teologii

Teologia musi być aktualna, nie w sensie czysto chronologicznym, ale przede wszystkim zbawczym. Oznacza to, że winna w taki sposób zgłębiać i wydobywać sens Objawienia, aby mogło być ono zrozumiałe i przyjęte

1989, s. 389–394. Tego rodzaju redukcjonistyczne tendencje sprawiły, że kiedy Sobór Watykański I podjął zagadnienie relacji rozumu i wiary, powtórzył tradycyjne ujęcie Kościoła o odmienności ich sposobu poznania. W *Konstytucji dogmatycznej o wierze „Dei Filius”* czytamy: „Wiara, będąca początkiem zbawienia ludzkiego, jest cnotą nadprzyrodzoną, przez którą wierzymy, pod wpływem natchnienia i z pomocą łaski Bożej, że prawdą jest to, co Bóg objawił. Wierzymy zaś tak nie z powodu wewnętrznej prawdziwości tych rzeczy, które moglibyśmy poznać za sprawą naturalnego światła rozumu, ale wierzymy uznając autorytet objawiającego Boga, który nie może się mylić, ani wprowadzać w błąd”, [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV: (1511–1870). Lateran V, Trydent, Watykan I, Kraków 2004, s. 897.

⁶⁸ Por. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 339–347.

przez każdego człowieka. Z tej misji teologii wynikają trzy szczegółowe zadania: hermeneutyczne, krytyczno-konstruktywne i dialogiczne.

1. Zadanie hermeneutyczne⁶⁹

Podstawowym zadaniem teologii jest zadanie hermeneutyczne. Co prawda nazywa się je w ten sposób od niedawna (właściwie od XIX wieku), tym niemniej praktyka hermeneutyczna była od zawsze podstawową działalnością teologów.

Słowo „hermeneutyka” pochodzi od imienia greckiego boga Hermesa, który miał objaśniać ludziom decyzje i plany bogów. Pojęcie to oznacza w pierwszym rzędzie teorię interpretacji, praktyka hermeneutyczna jest zaś praktyką interpretacji. Ta dziedzina humanistyki zaczęła się bujnie rozwijać na przełomie XVIII i XIX wieku. Jednak jedną z podstawowych inspiracji hermeneutyki jako teorii była praktyka interpretacji tekstów biblijnych, rozwijana od początku naszej ery zarówno przez chrześcijan, jak i Żydów, oraz rozmaite kłopoty i wątpliwości, jakie ze sobą niosła.

Hermeneutyczne zadanie teologii polega zatem na wyjaśnianiu, interpretacji tekstów i innych symboli religijnych, zwłaszcza uznanych za natchnione, by były one zrozumiałe dla adresatów.

Jak już zostało powiedziane, dyskurs religijny składa się z metafor, za pomocą których ludzie wyrażają swoje rozumienie ostatecznego sensu świata i swojej egzystencji, metafor, które tym samym kształtują ich życie. Potrzebę interpretacji uświadamiano sobie w momencie, gdy – w wyniku zmian kulturowych – religijne teksty i symbole stawały się niezrozumiałe: gdy ludzie zaczęli wyrażać rozumienie swojej egzystencji za pomocą takich pojęć, iż utracili zdolność bezpośredniego i naturalnego łączenia tradycyjnych metafor religijnych, np. biblijnych, z własnym doświadczeniem. Zadanie hermeneutyczne polega w takiej sytuacji na wskazaniu związków pomiędzy interpretowanymi tekstami czy symbolami, a doświadczeniem człowieka. Ponieważ zaś nie istnieje doświadczenie niezinterpretowane, pozbawione wymiaru pojęciowego, zadanie hermeneutyczne polega także na odnalezieniu relacji pomiędzy interpretowanym tekstem a aktualną pojęciową samointerpretacją podmiotu – wymaga integracji dwóch systemów kategorii. Praktyka hermeneutyczna nie jest jednak zwykłym przekładem systemu in-

⁶⁹ W kwestii samej hermeneutyki por. np. H. G. GADAMER, *Prawda i metoda*, Warszawa 2004; P. RICOEUR, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985. Na temat hermeneutyki w teologii por. W. G. JEANROND, *Hermeneutyka teologiczna*, Kraków 1999.

interpretowanego na system aktualnie używany. Jeśli bowiem tekst interpretowany ma coś istotnego do powiedzenia – a tak jest w przypadku teologii – aktualna samointerpretacja zmienia się w procesie integracji.

Zadanie hermeneutyczne nie wyczerpuje się jednak w tym, co zostało powiedziane wyżej. Jego konieczność pojawia się bowiem na bardziej fundamentalnym poziomie. Otóż jeśli nasze ostateczne samorozumienie dokonuje się za pomocą dyskursu metaforycznego (a tak właśnie jest, jak wykazywaliśmy w podrozdziale dotyczącym języka religijnego), konieczność nieustannej interpretacji pojawia się także w przypadku aktualnie używanego systemu kategorii. Dyskurs metaforyczny ma bowiem charakter otwarty. Znaczenie, a więc sposób użycia jego słów, nie jest dane raz na zawsze. W toku życia, w nowych sytuacjach, wciąż na nowo jesteśmy zmuszani podejmować decyzje, dotyczące adekwatności doboru metafory czy pojęcia dla wyrażenia sensu. Decyzje te podejmujemy oczywiście na bazie znajomości sensu wyrażen wchodzących w grę. Tym samym jednak odkrywamy – i jednocześnie kształtujemy – coraz to nowy sens znanych już wcześniej słów. Ów nowy, głębszy i szerszy sens musi oczywiście pozostawać w zgodzie z sensem pierwotnym. Tym niemniej dokonanie takiej interpretacji rzuca nowe światło na przeszłość – w świetle nowych doświadczeń reinterpreterujemy zatem doświadczenia wcześniejsze.

Proces wyżej naszkicowany nazywany jest kręgiem bądź spiralą hermeneutyczną. Jak zauważyli teoretycy interpretacji, sens tekstu odczytujemy w ten sposób, iż zaczynamy od zrozumienia fragmentów, i na tej podstawie budujemy sens całości; ten ostatni jednak rzuca nowe światło na sens fragmentów, które zatem pojmujemy na nowo, co z kolei prowadzi nas do nowego odczytania całości – proces rozumienia ma zatem charakter spiralny (kolisty): od części do całości, od całości na powrót do części, i znów – na nowym poziomie – od części do całości.

Spirala hermeneutyczna pojawia się nie tylko na poziomie relacji wewnętrznytekstowych. Mamy z nią do czynienia w relacji podmiot – tekst⁷⁰. Proces interpretacji rozpoczynamy bowiem zawsze z pewnym horyzontem oczekiwań, z pewnym „przedrozumieniem”. Przedrozumienie kieruje naszą interpretacją na kilka sposobów. Po pierwsze – jako że zawiera w sobie pewien horyzont pytań – decyduje, co staje się przedmiotem interpretacji. Po drugie – jako że kształtowane/wyrażane jest przez określony zasób kategorii (metafor, obrazów, pojęć) – wpływa na rozumienie interpretowanego tekstu. Proces rozumienia polega na powiązaniu interpretowanych kategorii z kategoriami, w których aktualnie wyrażamy swoje doświadczenie. Sens kategorii

⁷⁰ „Tekstem” nazywamy tu każdy zespół symboli.

interpretowanych ujawnia się zawsze w świetle własnych kategorii interpretatora. Różnice kategorii wyjściowych powodują zatem różnice w interpretacji. Jednak zależność nie jest jednostronna. Przyswojony sens interpretowanego tekstu zmienia bowiem horyzont rozumienia interpretatora. W tak zmienionym horyzoncie, przy ponownej interpretacji, sens właśnie zinterpretowanego tekstu będzie jawił się inaczej niż za pierwszym razem. Każda następna lektura tekstu różni się od wszystkich poprzednich. Każda zmienia też samorozumienie podmiotu.

Dzięki hermeneutycznej konfrontacji z egzystencjalnymi pytaniami teologia jest nie tylko nauką, ale orędziem zbawienia – w konkretnej, egzystencjalnej sytuacji ukazuje człowiekowi aktualność tego daru.

Hermeneutyczne zadanie teologii było jednak w Kościele zapominane, a nawet wprost negowane, ponieważ ujawnia ono wyraźnie historyczne uwarunkowania wszelkich sformułowań, także dogmatycznych. Wydaje się ono zbędne, jeśli uzna się, że sens jest raz na zawsze ustalony, że istnieją formuły, które raz na zawsze, w sposób adekwatny i dla wszystkich jasny, wyrażają prawdę o rzeczywistości. Tak więc gdy panowało przekonanie, iż określony system teologiczny, np. tomizm, jest najdoskonalszym możliwym wyrazem prawdy objawionej, zrozumiąłem potencjalnie dla każdego, tezę o konieczności hermeneutycznego zadania teologii traktowano jako przejaw relatywizmu dogmatycznego.

W tym kontekście słowo „interpretacja” brzmiało dziwnie, a nawet jawiło się jako bezużyteczne. W ujęciu ahistorycznym problem hermeneutyczny był dość prosty – prawdy abstrakcyjne, wieczne są zawarte w sformułowaniach definitywnych, które nie muszą ulegać zmianie. Uwarunkowania kulturowe nie mają wpływu na doktrynę wiary, a zatem nie ma potrzeby ich uwzględniania ani też nowego formułowania prawd opartych na Objawieniu. Zmiany historyczne, w tym także zmiany w sposobie myślenia, to naruszenie ustalonego już przez chrześcijaństwo porządku. Według takiej koncepcji istnieje „teologia wieczna”, której ujęcia mają być poznane i przyjęte, ale nie na nowo opracowywane.

Konieczność zastosowania hermeneutyki stała się oczywista w teologii przez odkrycie wpływu historyczności i roli podmiotu w procesie poznania.

Prawda sformułowań językowych nie jest całkowicie wolna od historii. To właśnie historia nadaje jej kształt. W teologii zdano sobie sprawę, że współczesne chrześcijaństwo jest wynikiem różnych procesów inkulturacji dokonujących się na przestrzeni wieków: narodzone w łonie kultury wschodniej, semickiej, rozpowszechniło się na Zachodzie. Nastąpiła zamiana horyzontu żydowskiego na horyzont grecki. Już w czasach patrystycznych dokonywano różnych interpretacji Objawienia, w zależności od szkoły

myślenia, jak pokazują to np. teologowie pochodzący Aleksandrii, Antiochii i Kappadocji. W Średniowieczu przyswajano sobie i promowano nowe kultury Europy. Dziś uznaje się wartości kultur autochtonicznych i akcentuje elementy pozytywne pluralizmu kulturowego, które pozwalają bardziej adekwatnie interpretować dane Objawienia.

Konieczność podjęcia przez teologię funkcji hermeneutycznej sprawia, że trzeba zmierzyć się z rodzącymi się problemami. Nowe interpretacje muszą utrzymywać relację z żywą tradycją Kościoła. Nie mogą pretendować do odkrycia czegoś całkowicie nowego, ignorując, niedoceniając, czy też redukując żywe dziedzictwo duchowe i intelektualne, które Kościół zgromadził na przestrzeni wieków. Każda nowa interpretacja stwarza złożoną relację zerwania z tradycją i kontynuacji; zerwania, ponieważ proponuje modele, ujęcia, idee i postawy naruszające spokój i pewność tego, co ustabilizowane; kontynuacji, ponieważ staje się częścią tej samej tradycji, tworząc, zgłębiając i uwypuklając elementy jeszcze nieobecne bądź zagubione w drodze. Niekiedy prowokuje to niedające się uniknąć konflikty w Kościele, które, jeśli są przeżywane z miłością i szacunkiem, przynoszą owoce wszystkim.

Ponadto trzeba pamiętać, że akt wiary dotyczy zawsze boskiej rzeczywistości, a nie znaków, przez które ona się wyraża⁷¹. Stąd nie można zatrzymać się jedynie na poziomie lingwistycznym. Jak pokazują dzieje hermeneutyki, istnieje niebezpieczeństwo nadmiernej koncentracji na językowych interpretacjach. Wskazał na nie nawet Jan Paweł II, w swojej encyklice *Fides et ratio*:

„Próby zrozumienia tego [Bożego] słowa nie mogą bez końca odsyłać od interpretacji do interpretacji, nie pozwalając nam dotrzeć do żadnego prawdziwego stwierdzenia; w przeciwnym razie nie byłoby możliwe Boże Objawienie, a jedynie wyrażanie ludzkich przekonań dotyczących Boga oraz Jego zamysłów wobec nas”⁷².

Z drugiej strony fakt Bożego Objawienia, nawet wypełnionego w Chrystusie nie niweczy pewnej relatywności naszego teologicznego poznania, na którą wskazuje hermeneutyka. W tej samej encyklice papież pisze:

„Nie należy jednak zapominać, że Objawienie pozostaje pełne tajemnic. To prawda, że Jezus całym swoim życiem objawia oblicze Ojca (...) mimo to jednak nasze poznanie tego oblicza jest nadal tylko częściowe i nie może

⁷¹ „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem”, *Suma teologiczna*, II-II, q.1, a.1, ad 2.

⁷² *Fides et ratio*, 84.

wyść poza granice naszego pojmowania”⁷³.

Papież przypomina zatem, że „każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym: «Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak zostałem poznany» (1 Kor 13, 12)”⁷⁴.

2. Zadanie krytyczno-konstruktywne

Zadanie krytyczno-konstruktywne łączy dwie fazy. Pierwszą z nich jest krytyka. Teologia poddaje rzeczywistość Kościoła pod dyskusję, odbiera mu pewność co do określonych schematów myślenia i postępowania: w pobożności ludowej, w strukturach, katechezie, liturgii itd. Teologowie, bazując na poznanym Objawieniu, znając historię rozwoju doktryny, oczyszczają pamięć Kościoła, jego praktyki i życie.

Drugą fazę stanowi refleksja konstruktywna, szukająca nowych rozwiązań i integrująca cały Kościół. Teologia proponuje nowe ujęcia wiary zgodnie ze współczesnymi prądami myśli i osiągnięciami innych nauk, podejmuje nowe problemy, przed jakimi staje chrześcijaństwo. Zdarza się, że niektóre nowe, słuszne ujęcia teologii nie od razu są przyjmowane w Kościele w wyniku istniejących przyzwyczajeń do utartych schematów myślenia i postępowania. Jednakże dzieje się też tak, że proponowane zmiany wymagają odpowiedniego czasu, bowiem ich zbyt szybkie wprowadzenie, bez odpowiedniego przygotowania, przyniosłoby Kościołowi więcej zła, aniżeli dobra.

3. Zadanie prowadzenia dialogu

Dawniej, kiedy poznanie prawdy ujmowano jedynie jako proste odzwierciedlenie rzeczywistości – jak w lustrze – kto sądził, iż posiadał prawdę obiektywną, niezmienną i wieczną, nie był zainteresowany dialogiem. Jego zadaniem było przekazywanie jej innym. Obecnie rozumie się, że prawda wyłania się z konfrontacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Podmiot nie jest zdolny zrozumieć całej prawdy raz na zawsze. Czyni to w sposób ograniczony, podlegający poprawkom, udoskonaleniu i pogłębieniu, w relacji z innymi. Poznana w historii prawda nie jest nigdy kompletna.

⁷³ Tamże, 13.

⁷⁴ Tamże, 2.

Kościół katolicki uważa, że zachowuje Objawienie w sposób integralny, tzn. na przestrzeni historii nic z niego nie zagubił. To stanowisko odnosi się do prawdy obiektywnej. Kiedy jednak uwzględni się podmiotowy wymiar prawdy, wówczas okazuje się, że dialog staje się konieczny i w pierwszym rzędzie są do niego wezwani teologowie. Przeżywanie w historii obiektywnej prawdy – całego Objawienia – zawsze będzie fragmentaryczne i częściowe. Spotkanie z innymi od katolicyzmu wersjami chrześcijaństwa stwarza szansę na wzbogacenie własnego przeżywania Objawienia. Z kolei poznanie poszukiwań i intuicji wyznawców innych religii, a także niewierzących, pozwala dostrzec w Objawieniu te treści, które nie były dotąd wystarczająco akcentowane. Jednocześnie wsłuchanie się w krytykę chrześcijaństwa ze strony innych jest okazją do oczyszczenia własnych poglądów i postaw. Dialog wymaga od teologa wysłuchania zarzutów: „musi [on] pozwolić sobie powiedzieć, co w nim samym albo w Kościele, w imieniu którego przemawia, wydaje się niegodne wiary (na przykład rozłamy w Kościele); musi się w tym dialogu osobiście po ludzku narażać”⁷⁵.

Dialog ma wzbogacać nie tylko teologię. Ona sama, ze swej strony, ma prowadzić rozmówców do wnętrza Boga. Od teologa wymaga to zaufania do samego siebie i pewności o wartości własnej wiary. W dialogu podąża się w innym kierunku aniżeli w głoszeniu kerygmatu. Stanowi on rozmowę z człowiekiem zazwyczaj zachowującym dystans wobec Dobrej Nowiny. Wychodzi od zewnątrz, od konkretnej egzystencjalnej sytuacji człowieka, aby wprowadzić go do wnętrza, czyli do Boga. Balthasar nie waha się nazwać takiego dialogicznego towarzyszenia człowiekowi, który inaczej bytuje i myśli, mianem *theologia crucis*.

Nieodparcie nasuwa się jednak pytanie: co decyduje o tym, że człowiek, z którym teolog podejmuje dialog, otwiera się na Boga? Decyduje o tym Duch Boży, uwrażliwiający serca ludzi na prawdę o całkowitym oddaniu się Boga, który poprzez miłość wychodzi naprzeciw człowiekowi. Sama prawda o kenozie, wyniszczeniu się Boga z miłości, jest paradoksem mającym wewnętrzną siłę oddziaływania. Taką siłę otwierającą na Boga posiada również świadectwo życia teologa. Wymaga ono:

„zanurzenia-się-na-nowo przez modlitwę i adorację bezpośrednio w przedwiecznej Prawdzie przed wszelkim przystosowaniem jej do celów kerygmy i dialogu, aby z rozważania niepojętej tajemnicy Bożej miłości czerpać nowe siły do głoszenia i do spotkania”⁷⁶.

⁷⁵ H. U. VON BALTHASAR, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 503.

⁷⁶ Tamże, s. 504.

Dialog jest dziełem nie tylko tych, którzy go prowadzą, ale jest również działaniem Ducha Świętego, który napęlnia świat. To On prowadzi do pełnej prawdy.

Jaki cel ma osiągnąć teologia poprzez wypełnianie wyodrębnionych wyżej zadań? Jest nim prezentacja całości Objawienia Boga, który daje się w historii i chce doprowadzić człowieka do spełnienia. Myślenie teologiczne, które nie myśli o bycie człowieka, nie może myśleć o Bogu. Tym samym teolog jest obciążony troską o spełnienie się człowieka i jednocześnie rozwija przenikniętą miłością refleksję na temat Boga⁷⁷.

* * *

Określenie natury teologii stało się powodem licznych dyskusji na przestrzeni historii. Ogólnie rzecz biorąc, należy stwierdzić, że adekwatne zrozumienie tego, czym jest teologia można osiągnąć jedynie wtedy, jeśli wcześniej uzna się kilka szczegółowych założeń wywodzących się wprost z Objawienia, albo z niego wyprowadzonych, które należy przyjąć jako pewne. Oto one:

1) Człowiek przy pomocy swego rozumu może poznać otaczającą rzeczywistość, a poprzez nią dojść do prawdziwego poznania Boga. Jednakże Bóg jest wówczas postrzegany jako przyczyna bytów stworzonych, ale nie w Jego wewnętrznym życiu.

2) Bóg jest transcendentny, to znaczy możemy Go poznać, ale Jego niezgłębione bogactwo nigdy nie może być wyczerpane przez nasz umysł; co więcej, Jego wewnętrzne życie w sposób naturalny nie jest dla nas dostępne.

3) W historii ludzkości dokonało się Objawienie, które przyniosło człowiekowi możliwość życia we wspólnocie z Bogiem.

4) Objawienie i wiara posiadają wartość noetyczną. To znaczy, że Objawienie przynosi wiedzę na temat Boga, a wiara umożliwia jej przyjęcie. Poznania przez Objawienie nie da się zredukować do poznania naturalnego i do filozofii.

5) Jest poprawne a nawet konieczne zastosowanie zdolności analitycznej i dyskursywnej rozumu ludzkiego w pogłębianiu rozumienia prawdy otrzymanej w wierze.

⁷⁷ Por. H. U. VON BALTHASAR, *Rechenschaft*, Einsiedeln 1965, s. 27; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La obra teológica de Hans Urs von Balthasar*, „Communio” (1985) nr 5, s. 519–521.

6) Ludzkiemu wysiłkowi poznawania Objawienia towarzyszy wewnętrzne działanie Boże, dzięki któremu możliwe jest nie tylko rozumienie, ale również doświadczenie tego, co objawione.

7) Kościół jest naturalnym kręgiem hermeneutycznym dla teologii.

Odchylenie się od tych punktów pociąga za sobą deformację teologii, a nawet samą jej negację. Rozumienie teologii jako procesu intelektualnego zmierzającego do pełniejszego ujęcia prawdy, procesu umożliwionego przez wiarę, zależy przede wszystkim od uznania wiary i Objawienia jako pełnoprawnych źródeł poznania. Objawienie jest uczestnictwem w wiedzy Boga. Człowiek ma przystęp do niej nie inaczej jak tylko przez wiarę⁷⁸.

⁷⁸ J. L. ILLANES, *Teología*, [w:] *Enciclopedia Rialp* (GER), XXII, Madrid 1975, s. 234–235.

III. MIEJSCA POZNANIA TEOLOGICZNEGO (ks. Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora)

Teologia nie tworzy *ex nihilo*, lecz bazując na prawdzie objawionej i z niej czerpiąc, próbuje w jej świetle interpretować aktualną sytuację człowieka. Powtarzając określenie H. Friesa, możemy powiedzieć, że teologia winna być „wierna źródłom i adekwatna do sytuacji”¹.

Narzuca się więc pytanie: Gdzie teolog znajduje autentyczną treść chrześcijańskiego orędzia, kryteria prawdy, argumenty teologicznego rozumowania? Jakie świadectwa przeszłości pozwolą mu zachować wierność Objawieniu, a jednocześnie umożliwią spełnienie zadania, jakim jest interpretacja aktualnej sytuacji?

Pytaniem tym dotykamy zagadnienia źródeł, inaczej miejsc teologicznego poznania. Obydwa pojęcia: „źródła” i „miejsca” były często używane w historii teologii jako synonimy. Współcześnie jednak istnieje tendencja posługiwania się terminem „miejsca” teologicznego poznania. Uzasadnienie tej ewolucji znajdujemy w nauce Kościoła. Sobór Trydencki mówi o jednym źródle „wszelkiej prawdy zbawczej i zasad postępowania”. Jest nim szeroko rozumiana Ewangelia, głoszona już przez proroków w Starym Testamencie, a którą Jezus Chrystus najpierw ogłosił, a następnie swoim Apostołom polecił przepowiadać wszelkiemu stworzeniu². Z kolei Sobór Watykański II mówi, że jedynym źródłem Objawienia jest Bóg³. Rezerwując więc pojęcie „źródło” dla samego Boga bądź Ewangelii, używa się terminu „miejsca”

¹ H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Leipzig 1986, s. 432.

² SOBÓR TRYDENCKI, Dekret „Pismo Święte i tradycje apostołskie” (*Sacrosancta*), 1, [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV, dz. cyt., s. 211.

³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* (skrót: KK), [w:] *Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967, nr 67.

w odniesieniu do danych, z których teolog czerpie prawdy objawione i argumenty dla swej refleksji.

A. Ogólna prezentacja miejsc teologicznego poznania

Poszczególne miejsca teologicznego poznania są urzeczywistnieniem **jedynego** podstawowego *locus theologicus*, jakim jest Kościół – wspólnota ludu Bożego. To w nim dokonało się Objawienie, w nim również zostało ono zachowane i jest aktualizowane w każdym czasie.

W obrębie Kościoła trzeba wyodrębnić dwie fazy jego istnienia. Faza pierwsza obejmuje okres apostołski. Apostołowie tworzyli Kościół, krystalizując jego doktrynę, strukturę, kult, co dokonywało się przy asystencji Ducha Świętego, szczególnej opieki Bożej, dzięki której wiara i praktyka Kościoła pierwotnego stała się normą, modelem wiary dla Kościoła w jego historii po okresie apostołskim. Ten model wiary został przekazany w żywym nauczaniu i w praktyce Kościoła, czyli tradycji apostołskiej, która znalazła swe odbicie w pismach samych apostołów i ich uczniów. Stanowią one *Nowy Testament*, uznany za dopełnienie tego, co było zapowiedzią i przygotowaniem w *Starym Testamencie*. W ten oto sposób tradycja apostołska wraz z *Pismem Świętym* tworzą dwa konstytutywne miejsca teologicznego poznania; konstytutywne, tzn. takie, które zawierają Objawienie będące normą wiary i życia Kościoła poapostołskiego.

Czas poapostołski obejmuje drugą fazę istnienia Kościoła, będącego z jednej strony wspólnotą, w której można znaleźć świadectwa wiary i praktyki apostołskiej, a także jej interpretacji. Z drugiej strony to przestrzeń, w której wiara i praktyka jest w ciągu wieków kształtowana, wzbogacana, głębiej rozumiana i przystosowywana do konkretnych warunków historycznych. Odkrywamy tu dwa zadania Kościoła. Pierwsze – pasywne – polega na zachowywaniu Objawienia otrzymanego od apostołów. Słynne znamiona Kościoła: jedności, świętości, katolickości i apostołskości – można postrzegać również jako znamiona prawdziwej wiary, którą należy zachować. Drugie zadanie Kościoła – aktywne – polega na nieustannym przekazywaniu tej wiary następnym pokoleniom. Wspólnota ludu Bożego w każdym czasie jest nie tylko kształtowana przez tradycję otrzymaną przez apostołów, ale ze swej strony aktywnie uczestniczy w jej kształtowaniu. W ten proces tworzenia wiary Kościoła włączeni są wszyscy jego członkowie, którzy nie tylko stanowią miejsca teologicznego poznania, ale również są żywymi i aktywnymi jego nosicielami. By sprostać tym zadaniom Kościół

został obdarowany stałą obecnością Chrystusa, asystencją Ducha Świętego, tak by mógł być zawsze „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3, 15). Szczególne prawo interpretacji, wyjaśniania Objawienia posiada hierarchia Kościoła, czyli jego biskupi. Im też towarzyszy specjalna asystencja Ducha Świętego, który obdarza ich gwarancją nieomyślności w głoszeniu i definiowaniu zawartości Objawienia. Nauczanie biskupów nazywa się Magisterium Kościoła albo Nauczycielskim Urzędem Kościoła. Także Kościół rozumiany w swym całokształcie, jako zjednoczenie wiernych cieszy się asystencją Ducha Świętego, dzięki któremu posiada „zmysł wiary” (*sensus fidei*). Oznacza to, że Kościół jako wspólnota wiernych, jest nieomyślny w wierze, w przyjmowaniu objawionej prawdy i wcielaniu jej w życie. Nie można zapomnieć w tym kontekście o nosicielach wiary Kościoła minionych wieków: choć zmarli, zachowują oni swą autonomię w wierze, wyrażając własny zmysł wiary w utrwalonych świadectwach: spisanych, w zwyczajach, w sztuce itd.

Poznanie teologiczne weryfikuje się przez uwzględnienie diachronicznej zgodności w wierze Kościoła, tzn. w jego historii (*consensus antiquitatis*). Teologia musi zatem uwzględniać takie świadectwa, studiując je w należyty sposób, tak jak dzieje się w naukach biblijnych, patrologii, w historii dogmatów, historii Kościoła czy liturgice.

Poznanie teologiczne weryfikuje się również przez uwzględnienie synchronicznej zgodności wiary Kościoła, tzn. w czasach współczesnych (*consensus universitatis*). Zadaniem teologii jest badanie aktualnego nauczania Magisterium Kościoła, twórczości teologów, opinii świeckich itd.

Istnieje również konieczność uwzględnienia pomocniczych miejsc poznania. Chodzi o całą rzetelnie zdobytą ludzką wiedzę, między innymi o takie dyscypliny naukowe, jak filologia, filozofia, historia, a także o bogactwo ludzkich doświadczeń zakotwiczonych w historii, w nieustannie zmieniającym się świecie i obrazie świata, jaki człowiek kształtuje sobie wraz z rozwojem poznania. Nie można w tym miejscu pominąć także wkładu nauk przyrodniczych i technicznych, choć ich wpływ na teologię jest mniej bezpośredni niż nauk humanistycznych. Doświadczenia dziejowe ludzkości są niekiedy postrzegane przez Kościół jako „znaki czasu”, które z jednej strony stawiają teologii nowe pytania, z drugiej prowokują ją do odświeżającego spojrzenia na Objawienie.

MIEJSCA POZNANIA TEOLOGICZNEGO

WŁASNE		POMOCNICZE
KONSTITUTYWNE	INTERPRETUJĄCE	inne religie
tradycja apostolska	Magisterium Kościoła	filozofia
Pismo Święte	wiara ludu Bożego (<i>sensus fidei</i>)	historia
	liturgia	literatura, sztuka, muzyka
	Ojcowie Kościoła	filologie
	teologowie	nauki przyrodnicze i techniczne
	prawo kanoniczne	doświadczenie człowieka
	zwyczaje chrześcijańskie	„znaki czasu”
	sztuka kościelna	

Chcemy teraz skupić uwagę i poddać bardziej szczegółowej analizie trzy najważniejsze źródła, do jakich teolog odwołuje się, rozwijając swoją refleksję. Będą nimi kolejno: tradycja, *Pismo Święte*, zmysł wiary i Magisterium Kościoła.

B. Tradycja

Objawienie jest rzeczywistością przekazywaną, tzn. dociera do kolejnych pokoleń Kościoła za pośrednictwem tradycji. Słowo to pochodzi z języka łacińskiego – *traditio* – i oznacza przekaz. Naszą refleksję rozpoczniemy od zaakcentowania roli, jaką odgrywa tradycja w życiu każdego człowieka. Dopiero w tej perspektywie bardziej zrozumiałe stanie się ściśle powiązanie istniejące pomiędzy Objawieniem a tradycją. Ich wzajemny związek nie oznacza jednak pełnej tożsamości. Stąd na koniec refleksji trzeba będzie wyodrębnić różne rodzaje tradycji i rozważyć ich wartość dla Kościoła i poznania teologicznego.

1. Tradycja w życiu człowieka

W naszych czasach tradycja przeżywa kryzys. Można mówić o jej zagubieniu, a także o postawie jej odrzucenia. Uwagi te każą nam wrócić do

Oświecenia. To właśnie tamte czasy dały początek kryzysowi tradycji, tak teologicznych, jak i ludzkich w ogólności. Ale Oświecenie zawiera w sobie także aspekt pozytywny: obudziło świadomość istniejących tradycji, ich fundamentu, racjonalności, ich związku z człowiekiem i chrześcijaństwem⁴.

Możemy w tradycji wyodrębnić dwa elementy: sam przekaz i to co jest przekazywane. Historycznej kontynuacji życia towarzyszy ustawiczny proces „przekazu”. Zawartość tradycji może być bardzo rozległa, tak jak rozległe jest życie ludzkie: przekazuje się pieśń, zasadę sądową, sposób celebrowania pogrzebu. W tym, co przekazywane, istnieją obok siebie: coś tak zwykłego, jak sposób przyrządzania barszczu, i najbardziej wzniosła doktryna religijna.

Człowiek jest powiązany z tradycją. Czujemy się przez nią ubogaceni albo zagrożeni. Stosunek wobec tradycji nie jest jednoznaczny, bywa on raczej ambiwalentny. Jakie jest negatywne znaczenie słowa „tradycja”? Tradycja może zachowywać się wobec jednostki w sposób wszechwładny. Staje się wówczas dyktatorem pozbawiającym jednostkę jej prywatnego myślenia. Jakie jest pozytywne znaczenie słowa „tradycja”? Tradycja to warunek zachowania tożsamości każdej osoby ludzkiej i społeczności. W takim przypadku tradycja stanowi żywą pamięć umożliwiającą posiadanie samoświadomości całemu państwu, miastu, wiosce, rodzinie, bądź każdemu człowiekowi z osobna.

Tym, którzy tradycję cenią szczególnie, łatwo jest zarzucić przesadny konserwatyzm i brak zrozumienia dla postępu. Łatwo też uwierzyć, że dobre jest to, co jest postępowe, a konserwatyzm stanowi wielką wadę. Nazwanie kogoś konserwatystą w oczach bardzo wielu ludzi oznacza dyskwalifikację i jest prawie obelgą. To jeden z najbardziej klasycznych przykładów schematyzmu naszego myślenia, albo raczej naszej bezmyślności, która sprawia, że pozwalamy sobie takie schematy narzucać. Tymczasem sprawdzony i zachowany postęp jest po prostu innym obliczem dobrej tradycji. Występuje w niej bowiem wymiana pomiędzy jednostką a społecznością. Jednostka żyje z tradycji społecznej, ale jednocześnie tradycja jest ożywiana i ubogacana przez jednostkę. Przyjrzyjmy się uważnie dobrej tradycji – nie znajdziemy w niej nic, co nie byłoby kiedyś nowością i postępem. Tak więc tradycji nie można rozumieć jedynie w sensie konserwatywnym. Ona stale budzi się do nowego życia, chce być wprowadzana i rozwijana w przyszłości.

Tradycja zawsze wiąże się z przekazem jakiejś wartości, która funduje przekaz. Wartością tradycji chrześcijańskiej jest Objawienie, którym Kościół został obdarowany przez Boga.

⁴ Por. T. WĘCŁAWSKI, *Wprowadzenie do teologii*, mps [brak miejsca i daty], s. 40–45.

2. Wewnętrzne życie Boże i Objawienie jako tradycja

Wewnętrzne życie Boga w trzech osobach można interpretować jako proces tradycji, o czym świadczy między innymi 16 rozdział *Ewangelii św. Jana*. Jezus, będąc centrum Objawienia, odkrywa zbawcze działanie Ducha Świętego, podkreślając, że Duch w swoim działaniu nie wykroczy poza Niego. Stanie się tak dlatego, ponieważ Duch weźmie z własności Jezusa: „On Mnie uwielbi, bo weźmie z mojego i wam oznajmi” (w. 14)⁵.

Ale również Jezus nic nie ma z siebie samego. On żyje z Ojca: „Wszystko (πάντα – *pánta*), co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem: Z mojego weźmie i wam oznajmi” (w. 15). To śmiałe wyrażenie nie jest wypowiedzią Zbuntowanego, który z tego, co boskie, bierze dla siebie, lecz wypowiedzią Syna, który zna i przyjmuje dającą się miłość Ojca. Jezus potwierdza to w swoim dialogu z Ojcem z rozdziału 17: „Wszystko, co moje, jest Twoje, a co Twoje, jest moje”. W ten sposób Ojciec i Syn są zjednoczeni w pełnej miłości.

Jezus nie będzie uwielbiony przez Ducha jako niezwykle ważna osobistość ani też jako założyciel religii, lecz jako „Słowo”, w którym sam Ojciec wypowiada siebie. Jeżeli Duch rzeczywiście uwielbia Syna, to w Jezusie widzimy Ojca. Poprzez Ducha – jak wyjaśnia Paweł – powstaje „jasność poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6). Jeśli można ujrzyć chwałę Bożą na Jego obliczu, wówczas Syn jest uwielbiony doskonale. Innym uwielbieniem Syn nie chce być obdarzony.

Cytowane dwa wiersze: 14. i 15. z 16 rozdziału *Ewangelii Janowej* odkrywają doskonałą jedność wewnętrznego życia Trójcy Świętej, w której Ojciec stanowi całkowity dar dla Syna, a Syn dla Ojca i w niej Syn wszystko daje Duchowi, by ten ukazał światu Syna, a poprzez Niego – Ojca. A zatem jedność Boga opiera się na wzajemnym oddaniu, czyli tradycji. Już tu – na płaszczyźnie wewnętrznego życia Bożego – odkrywamy dwa aspekty owej tradycji: czynność przekazywania oraz zawartość tego, co jest przekazywane, a raczej tego, kto jest przekazywany – Osoba Boża.

Wewnętrzne życie Boże dzięki objawieniu otwiera się i staje się dostępne dla ludzi przez fakt, że Bóg Ojciec przekazał, oddał im własnego Syna. Św. Paweł pisze o tym następująco:

„On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?” (Rz 8, 32). „On to został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25)

⁵ Tłum. J 16 i 17 wg *Biblii Poznańskiej*.

Jednocześnie Apostoł Narodów podkreśla aktywną rolę samego Jezusa Chrystusa w tym darze. To On nas „umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (Ef 5, 2).

Cały proces objawienia się Boga w historii *Starego i Nowego Testamentu* jest tradycją (łac. *traditio*), czyli przekazem, który osiąga swój kulminacyjny punkt w samooddaniu się Syna Bożego. Trzeba nam tu powrócić do zasadniczego – osobowego – wymiaru Objawienia (zob. tom III, B), w którym chodzi najpierw o Boga, który się podarował, a dopiero później o naukę czy doktrynę. Samo-oddanie się Jezusa konstytuuje zasadniczą zawartość tradycji.

3. Tradycja apostołska

Św. Paweł stwierdza, że dar Jezusa, żywa pamiątka, staje się aktualny poprzez tradycję, przekaz, dokonujący się dzięki głoszeniu słowa i za pośrednictwem czynności łamania chleba eucharystycznego:

„Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę! Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę!” (1 Kor 11, 23–25).

Wszystko, co wydarzyło się w osobie Jezusa Chrystusa i za Jego pośrednictwem, wydarzyło się raz na zawsze. Od tego momentu jest On stale obecny w historii: „Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga” (Rz 6,10). Tradycja upamiętnia to, co zdarzyło się w Chrystusie Jezusie, ale także aktualizuje duchową obecność Pana uwielbionego.

Podmiotem upamiętniającym i aktualizującym obecność Jezusa jest Kościół – „Ciało Chrystusa”, złożone z wielu członków: „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napęłnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 22–23).

Trzeba jednak wyodrębnić w Kościele grono Dwunastu – pierwszych świadków Jezusa, którzy otrzymali dar Objawienia. Ten dar nie byłby skuteczny bez ich wiary, a także bez pomocy Ducha Świętego. Nieprzypadkowo św. Łukasz nadaje kazaniu Piotra po Zesłaniu Ducha Świętego uroczystą formę tradycji. Odnajdujemy w nim nie tylko – zakotwiczone w starotestamentalnej historii zbawienia – wspomnienie męki, śmierci i zmartwychwsta-

nia Chrystusa, ale również uwypuklenie aktualności Jego dzieła zbawienia, które staje się udziałem słuchaczy dzięki przyjęciu chrztu.

Działanie Ducha Świętego krystalizowało Kościół w okresie życia i działania apostołów, którzy przekazywali to, co sami otrzymali. Ten przekaz dokonywał się w dwojaki sposób:

1) Przez ustne nauczanie doktryny, świadectwo życia i kult, to znaczy wszystko, co umożliwia «pomnożenie wiary». Chodzi tu zatem o przepowiadanie Ewangelii oraz konkretne, wypracowane w Kościele apostołskim formuły wiary, sposób sprawowania sakramentów, przede wszystkim Eucharystii, organizację wspólnot, przekaz funkcji i urzędów⁶.

2) Na piśmie. Chodzi o zapis świadectwa pierwotnego Kościoła, który jest uważany za inspirowany przez Ducha Świętego. Apostołowie i mężowie apostołscy, czyli bezpośredni ich uczniowie, „wspierani natchnieniem Ducha Świętego, na piśmie utrwaliли wieść o zbawieniu”. Bóg sam bierze za tę treść odpowiedzialność, ponieważ przez natchnienie On jest prawdziwym autorem, chociaż istnieje równocześnie ludzki i historyczny autor⁷ (por. III, B).

Dzięki Duchowi Świętemu Kościół pierwotny, czyli apostołski, pozwolił się ukształtować przez akt samo-oddania się Jezusa Chrystusa oraz wierne utrwalił i przekazał ten właśnie sposób istnienia ludzkiej wspólnoty. Dlatego forma Kościoła pierwotnego jest normą dla Kościoła w jego dalszym, historycznym istnieniu.

Dotychczasowa refleksja pozwala wydobyć w tradycji: przekaz (*communicatio*) i wspólnotę (*communio*). Tak jak Bóg powołał ludzi do wspólnoty ze sobą i podarował im siebie, tak apostołowie i ich wspólnota stali się, dzięki wspólnocie z Bogiem, wspólnotą wzajemną, w której było przekazywane słowo Boże i ciało eucharystyczne Pana. Ta struktura tradycji, na którą składa się przekaz i wspólnota, jest niezmienna. Zanik przekazu lub wspólnoty byłby jednoznaczny z zanikiem Objawienia.

Nie może więc dziwić, że Kościół postrzega siebie w każdym momencie historii jako wspólnotę, która kontynuuje proces tradycji, jest „w Chrystusie, niejako sakramentem, tzn. znakiem i narzędziem wewnętrznej jedności z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁸.

⁶ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna „Dei Verbum”* (skrót: KO), [w:] *Konstytucje – dekryty – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967, nr 7–8.

⁷ KO 11.

⁸ KO 1.

4. Tradycja kościelna

Już w okresie apostołskim tradycja przybierała rozmaite formy. Dzieje Apostolskie wspominają o odmiennym przeżywaniu tej samej wiary w misyjnych wspólnotach Pawła i w jerozolimskiej wspólnocie Jakuba. Cztery kanoniczne Ewangelie uwidaczniają zróżnicowanie perspektyw teologicznych wspólnot, dla których zostały zredagowane. Także następująca po tym okresie tradycja Kościoła nie odznaczała się jednorodnością. Inaczej wyglądało życie wspólnot chrześcijańskich w Palestynie, inaczej w Grecji, Rzymie czy też Galii. Terytorialny rozwój chrześcijaństwa prowadził do wzbogacenia tradycji – przede wszystkim o nowe formy życia wspólnotowego, a także o nowe formy kultury, zwłaszcza kultury umysłowej. W pierwszych wiekach Kościoła wybitni przedstawiciele kultury greckiej czy rzymskiej stawali się uczniami Jezusa i głosicielami Ewangelii. Nie zapominali oni o swojej kulturze i wiedzy – starali się, często nie bez poważnych trudności, wyrazić w języku tej kultury sens swojej wiary. Przyniosło to zarówno wspaniałe owoce w postaci rozwoju systematycznej nauki chrześcijańskiej, ale i poważne zagrożenia w postaci błędów bądź herezji.

Jednocześnie trwał proces rozpadu państwa rzymskiego i usamodzielniania się jego dawnych prowincji – na Zachodzie naznaczony wielkim zamętem wędrówki ludów i formowania się krajów germańskich, na Wschodzie stopniowym osłabieniem wpływów kultury greckiej, a następnie rosnącą potęgą islamu. Jakkolwiek wciąż jeszcze możemy mówić o jednym powszechnym Kościele i jednej katolickiej tradycji, różnice między łacińskim Kościołem na Zachodzie a Kościołami Wschodnimi stawały się coraz większe, aż do chwili, kiedy obie tradycje prawie przestały się nawzajem rozumieć.

Obie tradycje traciły też stopniowo odziedziczony z kultury grecko-rzymskiej uniwersalizm. W tradycji wschodniej dokonało się to wcześniej (była ona zresztą od samego początku mniej jednolita i nigdy nie była w pełni podporządkowana tylko wpływom greckim). W tradycji zachodniej proces ten rozpoczął się zasadniczo w wieku XIV z chwilą budzenia się narodowej świadomości ludów Europy. Wielki kryzys wieków XV i XVI był w istotnym stopniu właśnie kryzysem uniwersalnej tradycji łacińskiej i okresem narodzin tradycji narodowych. Proces ten trwa do dzisiaj – do dzisiaj bowiem nie potrafiliśmy odnaleźć ostatecznej równowagi między uniwersalną tradycją kultury grecko-rzymskiej, z której narodziła się kultura Europy, a wymaganiami i charakterem kultury poszczególnych regionów i narodów.

Dla uzupełnienia obrazu musimy jeszcze wspomnieć wzbogacanie tradycji kościelnej przez nawiązanie łączności z kulturami opartymi na źródłach innych niż grecko-rzymskie, przede wszystkim z kulturą dalekowschodnią i afrykańską.

A zatem tradycja apostołska – normatywna i zawsze obowiązująca – znajduje swe wcielenie w konkretnym życiu Kościoła i łączy się z wieloma przejawami tego życia, które nie są istotne dla Kościoła, a jednocześnie podlegają zmianom. W konsekwencji należy odróżnić tradycję apostołską od tradycji kościelnej, w której z kolei możemy wyodrębnić tradycje różnych Kościołów chrześcijańskich, a nawet różnych Kościołów lokalnych. Tradycje te, choć inspirowane Ewangelią i tradycją apostołską, niekiedy wielowiekowe i ważne dla chrześcijańskiego życia, jak: sposób sprawowania Eucharystii, kształt teologii, życie zakonne i jego formy, celibat duchownych, strój duchowny, wystrój wnętrza świątyni itp. mogą się różnić między sobą i podlegać zmianom.

Świadomość, że w tradycji mamy do czynienia z Objawieniem posiadającym wymiar osobowy (samo-udzielenie się Boga), rzuca dodatkowe światło na jej uprawniony rozwój w Kościele. W tym kontekście ważne są ustalenia dwóch dziewiętnastowiecznych teologów. Dla Johanna Adama Möhlера tradycja stanowiła żywą świadomość Kościoła⁹, będącego ożywianym przez Bożego Ducha organizmem, w którym znajduje kontynuację wcielenie Chrystusa¹⁰. Myśl Möhlера w jej wczesnych sformułowaniach wywarła prawdopodobnie wpływ na jednego z prekursorów odrodzenia teologicznego w łonie rosyjskiego prawosławia, Aleksego Stiepanowicza Chomiakowa¹¹. Z kolei John Henry Newman zaproponował kryteria, według których można określać prawidłowość rozwinięć tradycji. Więcej uwagi poświęcimy tej kwestii, omawiając rozwój dogmatów.

Tradycja kościelna odbija się w zbiorze świadectw czy też dokumentów, które pochodzą z najdawniejszych czasów chrześcijaństwa, następują kolejno po sobie i odnawiają się na przestrzeni historii, docierając aż do naszych czasów.

Najważniejsze świadectwa tradycji znajdujemy u Ojców Kościoła, ale także w doktrynach teologów, w liturgii świętej, w wierze ludu Bożego (zmysł wiary albo *sensus fidelium*), w prawie kanonicznym w doktrynach

⁹ Zob. T. DZIDEK, *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998, s. 483–494.

¹⁰ Zob. J. I. SARANYANA, J. L. ILLANES, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 388–389.

¹¹ Zob. A. WALICKI, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 141. Por. J. I. SARANYANA, J. L. ILLANES, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 419.

i doświadczeniach duchowych świętych i mistyków, w sztuce chrześcijańskiej, w regułach życia monastycznego i zakonnego itp.

Świadectwem tradycji o wyjątkowym znaczeniu są sobory i synody Kościoła, zwłaszcza sobory powszechne, ponieważ wyrażają one w sposób oficjalny i uroczysty zmysł wiary całego Kościoła oraz streszczają tradycję chrześcijańską dotyczącą centralnych aspektów wiary i obyczajów.

Te pomniki tradycji nie mają zatem jednakowej wartości; ale wszystkie razem przynoszą bardzo kompletną wizję wiary Kościoła. Są one jakby wielością głosów tworzących jednolity chór¹².

W okresie szesnastowiecznej Reformacji normatywny dla teologii charakter tradycji żyjącej w Kościele stał się przedmiotem kontrowersji. Do dzisiejszego dnia protestanckie wspólnoty wyznaniowe trzymają się twierdzenia, że normę wiary i życia Kościoła stanowi j e d y n i e *Biblia*¹³. Natomiast dla katolików oraz prawosławnych *Pismo* i tradycja apostołska pozostają w swym rozróżnieniu i zarazem ścisłym powiązaniu formami przekazu j e d n e g o Objawienia¹⁴. Więcej na ten temat powiemy w paragrafie *Pismo Święte a tradycja*.

Jeśli chodzi o fundamentalistyczne wykorzystywanie krytycznych wypowiedzi Jezusa na temat „tradycji starszych” (np. Mk 7, 8–9) jako argumentu przeciwko wszelkiego rodzaju tradycji kościelnej, należy zauważyć, że ewangeliczny Chrystus „przez swoje słowa i czyny (...) znajduje się u źródeł nowej tradycji (...), która zajmuje miejsce tradycji dawnych”¹⁵, oraz że Kościół pierwotny miał świadomość przekazywania owej tradycji nie tylko w pismach (por. 2 Tes 2, 15; Flp 4, 9; 1 Kor 11, 23). Niewątpliwie jednak ważne jest rozróżnianie w tradycji tego, co nienaruszalne i tego, co może, a nawet niekiedy powinno zostać skorygowane; innymi słowy, chodzi o podział między „tradycją dogmatyczną” (podlegającą procesowi interpretacji i pogłębiania zrozumienia) a „kościelną tradycją historyczną”¹⁶.

¹² J. MORALES, *Introducción a la Teología*, Pamplona 1998, s. 157.

¹³ Zob. prezentację poglądów zawartą w ekumenicznej publikacji *Porównanie wyznań rzymsko-katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 1988, s. 19–20, 22.

¹⁴ Zob. tamże, s. 13, 16.

¹⁵ Zob. P. GRELOT, *Tradycja*, [w:] X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 985–989.

¹⁶ Zob. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 94–95.

C. Pismo Święte

„Biblia” (księga) to słowo pochodzące z greckiego *ta biblia*, albo *biblos* (zapisany liść, kodeks) i jest najbardziej rozpowszechnione dla oznaczenia księgi odniesienia dla chrześcijaństwa, jego źródła poznania teologicznego. Sobór Watykański II wyraził w sposób uroczysty znaczenie *Biblii* dla Kościoła w *Dei Verbum*:

„Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie, skoro zwłaszcza w liturgii św. nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota ze stołu słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego. Zawsze uważał i uważa owe Pisma łącznie z Tradycją św. za najwyższą regułę swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na piśmie przekazują niezmiennie słowo samego Boga, a w wypowiedziach Proroków i Apostołów dają wyraz głosowi Ducha Świętego. Trzeba więc, aby całe kaznodziejstwo kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem Świętym”¹⁷.

Z punktu widzenia poznania teologicznego temat *Pisma Świętego* przynosi dwie zasadnicze kwestie: 1) Jakie pisma – konkretnie – należy uważać za najwyższą regułę wiary? 2) Jak należy rozumieć roszczenie Kościoła utrzymującego, że *Biblia* zawiera słowo Boga? Pytanie pierwsze dotyczy kanonu biblijnego, drugie – natchnienia.

1. Formowanie kanonu

Słowo „kanon” ma swe źródło semickie. Hebrajskie *kaneh* oznacza trzcinę. W języku greckim wyraża w pierwszym rzędzie kij do mierzenia. Słowo to przejęło także drugie znaczenie: „miara”, „norma” i w tym sensie jest użyte w *Nowym Testamencie* (2 Kor 10, 13–16; Ga 6, 16). Ponieważ księgi *Pisma Świętego* są dla Kościoła normą jego wiary i życia, to ich całość od połowy IV wieku jest określona przez słowo kanon. Rozumiane w takim sensie pojęcie „kanonu” ma podwójny aspekt: aktywny, bo pisma zebrane w tej kolekcji określają wiarę i życie Kościoła; oraz pasywny, bo *Pisma* te są uznane przez Kościół jako natchnione przez Ducha Świętego.

a) Stary Testament

Fakt formowania się *Starego Testamentu* na przestrzeni wielu wieków sprawił, że ważność kanoniczna każdej jego księgi rozwijała się z czasem.

¹⁷ KO 21.

Pięcioksiąg kompletuje się w czasach Ezdrasza, i jest przez niego uroczystie proklamowany ludowi (Ne 8) w jakiś czas po powrocie z niewoli babilońskiej (538 r. przed Chr. – dekret Cyrusa zezwalający na powrót). Pierwszy dowód tego, że istnieje jakiś *corpus* Pism Świętych, pochodzi w przybliżeniu ze 130 r. przed Chr. Znajdujemy go we wstępie do greckiego tłumaczenia księgi *Jezusa Syracha*. Mówi on o trzyczęściowym podziale kanonu żydowskiego. Tworzą go: Prawo, Prorocy i pozostałe Pisma. Prolog księgi *Mądrości Syracha* pozwala twierdzić, że autorytetem obdarzona jest wówczas przynajmniej część zawierająca Pawo i Proroków. Czas tych ostatnich kończy się na Malachiaszu, ok. 450 r. przed Chr. Wyrażenie „inne księgi” nie jest określone i dowodzi, że kanon nie był jeszcze zamknięty.

Dopiero na końcu I wieku, a więc już po zburzeniu przez Rzymian Jerozolimy i jej świątyni, synod żydowski mający miejsce ok. 90/95 roku w Jamnie koło Jaffy, określa kanon dwudziestoma czterema księgami. Żydzi nie włączyli do kanonu ksiąg, które bądź powstały w diasporze, bądź zostały napisane w języku greckim. Różnica pomiędzy kanonem hebrajskim a kanonem chrześcijańskim wyjaśnia się w następujący sposób: Żydzi nie uznają ksiąg deuterokanonicznych (*Tobiasza, Judyty, Barucha, Mądrości, Mądrości Syracha* czyli *Eklezjastyka, dwóch Ksiąg Machabejskich*), ponadto liczą dwunastu proroków mniejszych jako jedną księgę. Dla odmiany *Stary Testament* chrześcijański wyłącza *Lamentacje z Księgi Jeremiasza*. W sumie liczy on czterdzieści sześć ksiąg.

Chrześcijanie używali *Starego Testamentu* w wersji *Septuaginty* (greckie tłumaczenie *Starego Testamentu* z przełomu III/II wieku przed Chrystusem). Wersja ta zawiera także księgi zwane deuterokanonicznymi. Najstarsze manuskrypty *Septuaginty* pochodzą z IV wieku i są chrześcijańskie. Znamy jedynie *Septuagintę* w wersji chrześcijańskiej. Jest bardzo prawdopodobne, że istniały różnice pomiędzy *Septuagintą* w wersji chrześcijańskiej i w wersji żydowskiej, ale trudno określić ich rozmiar. Wiemy jedynie, że Ojcowie Kościoła nie przyjęli do kanonu chrześcijańskiego wszystkich ksiąg *Septuaginty* przekazanej przez judaizm.

„Święta Reszta” ludu *Starego Testamentu*, będąca załącznikiem ludu Nowego Przymierza – Chrystusowego Kościoła, zabrała na dalszą historyczną drogę słowo Boże utrwalone na piśmie przez naród żydowski. Kościół od samego początku uznał historię narodu wybranego za etap uniwersalnej historii zbawienia, której sam stał się kontynuatorem.

b) Nowy Testament

Podobnie jak kanon *Starego Testamentu*, tak i kanon *Nowego Testamentu* formował się stopniowo. Autor *Drugiego listu św. Piotra* zna kolekcję listów Pawła. Najstarsza lista pism *Nowego Testamentu*, choć nie wszystkich, pochodzi od twórcy herezji gnostycznej Marcjona (ok. 140 r.) i obejmuje *Ewangelię Łukasza* oraz dziesięć listów Pawła. W drugiej połowie wieku II *Fragment Muratoriego* (nazwa nadana części tekstu, pochodząca od jego odkrywcy w Bibliotece Ambrożego w Mediolanie – Ludovico Muratoriego) wymienia prawie wszystkie księgi *Nowego Testamentu* stanowiące aktualny kanon (brak Hbr, Jk, dwóch listów Piotra i jednego Jana). Rozmiary naszego dzisiejszego kanonu ustaliły się ok. 400 roku, chociaż aż do ok. roku 700 dyskutowano jeszcze nad włączeniem do niego *Apokalipsy*.

Przy uznaniu księgi jako kanonicznej posłużono się dwoma kryteriami: 1) posiada źródło apostołskie, to znaczy ma za autora apostoła bądź ucznia apostołskiego; 2) Kościół używał jej w liturgii. W ten sposób można wyjaśnić również stopniowe formowanie się kanonu: różne Kościoły używały różnych pism, wymieniały je między sobą, a później powstawały dyskusje, czy dane pismo powinno być przyjęte do kanonu, czy też nie. Istnieją pisma, np. *Pierwszy list Klemensa*, który nie był przyjęty do kanonu, chociaż jest starszy od innych uważanych za „kanoniczne”, np. *Drugiego listu św. Piotra*.

Wielowiekowe posługiwanie się przez Kościół omówionym kanonem *Pisma Świętego* doczekało się definitywnego orzeczenia przez Magisterium Kościoła. Wskutek zakwestionowania przez Reformację funkcjonującego w Kościele katolickim kanonu¹⁸ Sobór Trydencki (1545–1563) uroczyście wyliczył wszystkie księgi *Starego i Nowego Testamentu*, przypisując ich autorstwo Duchowi Świętemu i łącząc uznanie tego zestawu z warunkiem przynależności do Kościoła¹⁹.

2. Natchnienie

Co decyduje o świętości *Pisma Świętego* i jego szczególnej pozycji w chrześcijaństwie i w poznaniu Boga? Zagadnienie to możemy podzielić na dwa pytania szczegółowe. Po pierwsze: Na czym opiera się roszczenie Ko-

¹⁸ Por. SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Koptami (Dekret dla jakobitów)*, 8, 3–4, [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, t. III: (1414–1445). Konstancja–Ferrara–Florencja–Rzym, Kraków 2004, s. 585–587.

¹⁹ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret „Pismo Święte i tradycje apostołskie” (Sacrosancta)*, 3, [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV, dz. cyt., s. 211–213.

ściola, który głosi, że *Pismo Święte* to słowo Boga zawarte w słowie człowieka? Kościół odpowiada na to doktryną o natchnieniu, w której stwierdza się, że istnieje pewna interwencja Boga w tworzenie *Biblii*. Pytanie drugie dotyczy rozpoznania ksiąg *Pisma Świętego*: W jaki sposób Kościół doszedł do uznania *Pisma Świętego* za kanon, to znaczy regułę, normę swej wiary? Jakim prawem podjął się podziału pomiędzy pismami kanonicznymi a niekanonicznymi? Czy istnieje ponad kanonem *Pisma Świętego* jakaś inna norma, która go przerasta? W odpowiedzi na to pytanie rozwija się z kolei refleksję teologiczną na temat wzajemnej relacji pomiędzy Kościołem i *Pismem Świętym*, relacji, w której można zaobserwować ich wzajemne uwarunkowania, sprawiające, że jedno nie może istnieć bez drugiego.

a) Doktryna o natchnieniu

Stary Testament, pomimo że nie posiada ścisłej terminologii i często posługuje się niezbyt precyzyjnymi pojęciami, jasno opisuje rzeczywistość natchnienia. Jest ono dziełem Ducha Świętego, który opanowuje człowieka i porusza go do działania. Sprawia to w taki sposób, że czyny, których dokonuje człowiek są wyrażeniem woli objawiającego się Boga (Oz 9, 7; Mi 3, 8; Ne 9, 30; Iz 6, 59; 21 n.; Iz 6, 8; Jr 1, 4–10; 2, 8–10; 3, 1). *Stary Testament* nie mówi wyraźnie o interwencji Ducha, który nakłania do pisania, co jest dzisiaj elementem decydującym w koncepcji natchnienia; działanie Ducha i Jego interwencję przedstawia się raczej jako nakłonienie do działania i mówienia. Z tej obserwacji można wydedukować niezwykle ważną i aktualną konkluzję dla bardziej biblijnej definicji natchnienia: można powiedzieć, że pojęcie natchnienia nie ogranicza się do materii tekstu, jaki dziś posiadamy, ponieważ jest on rezultatem długiego i pracochłonnego wysiłku, owocem licznych autorów i tradycji. A zatem proces przekazu Objawienia przed jego spisaniem również podlegał natchnieniu.

Dwa teksty nowotestamentalne winny zatrzymać naszą uwagę: 1 P 1, 10–12 oraz 2 Tm 3, 14–17. Bez rozróżniania między słowami i pismami prorockimi, tekst pierwszy uwypukla to samo działanie Ducha dla słowa prorockiego i głoszenia Ewangelii. Z kolei św. Paweł pisze:

„Ty natomiast trwaj w tym, czego się nauczyłeś i co ci powierzono, bo wiesz, od kogo się nauczyłeś. Od lat bowiem niemowlęcych znasz Pisma święte, które mogą cię nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie. Wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości – aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (2 Tm 3, 14–17).

Z pewnością działanie Ducha Świętego występuje już przed powstaniem *Pisma*, ale sprawia ono także, że samo *Pismo Święte* jest „natchnione” (*theopneustos*). Należy stwierdzić, że tak *Stary* jak i *Nowy Testament* ustalają ścisłą relację pomiędzy Duchem, który napęłnia proroków, a natchnieniem *Pisma Świętego* oraz pomiędzy osobami napęłnionymi Duchem a słowami, czy też *Pismami* napęłnionymi Duchem.

Niniejsza refleksja może nieść ze sobą pytanie: Jaka jest relacja pomiędzy Objawieniem a natchnieniem. Problem wyjaśnił już św. Tomasz. Objawienie, według niego, jest odkryciem prawdy ukrytej przez zasłonę ciemności. Jej uchYLENIE pozwala człowiekowi dostrzec rzeczywistości Bożej. Natchnienie jest aspektem dopełniającym Objawienie. Dzięki natchnieniu człowiek zostaje wyniesiony przez Ducha Świętego na wyższy poziom, umożliwiający mu przyjęcie Objawienia, a potem w jego świetle działanie, głoszenie i spisanie treści objawionej.

Cała historia teologicznej refleksji wypełniona była próbami wyjaśnienia, jaka jest relacja pomiędzy autorstwem Boga i człowieka. W epoce patrystycznej autor ludzki bywał często porównywany do instrumentu, liry czy też pióra, jakim posługiwał się Bóg. Św. Tomasz dostarcza rozróżnienia pomiędzy: *auctor principalis* i *auctor instrumentalis*. Konsekwencją tego rozróżnienia była koncepcja *natchnienia werbalnego*. W jej ujęciu Bóg wpływa bezpośrednio na wybór odpowiednich słów. Stanowisko to zaznacza się już w tradycji patrystycznej. We wczesnej scholastyce stwierdza się nawet, że błędy gramatyczne zawarte w *Pismie Świętym* były chciane przez Ducha Świętego.

Nowsze ujęcia problemu inspiracji *Pisma Świętego* dostrzegały coraz bardziej twórczą współpracę „ludzkiego autora” z „boskim Autorem” natchnionego tekstu. Papież Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus* z 1893 mówi, że Duch Święty, jako nadprzyrodzona siła, pobudził autora do pisania, towarzyszył temu procesowi sprawiając, że autor przedstawiał prawdę w odpowiednich formułach słownych²⁰. Encyklika *Divino afflante Spiritu* Piusa XII z 1943 podkreśla, że człowiek nie był jednak tylko bezmyślnym i bezwolnym narzędziem w rękach Boga. A chociaż dokument zawiera rozróżnienie między *causa principalis* (autorstwo Boga) i *causa instrumentalis* (autorstwo ludzkie) to jednak nie kojarzy człowieka z biernym instrumentem. Trzeba rozumieć autorstwo Boże w takim sensie, że, po pierwsze, czyni możliwym autorstwo ludzkie i po drugie porusza to autor-

²⁰ A. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER (red.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae 1976, (odtąd skrót – DS) 3291–3293, S. GŁOWA, I. BIEDA (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988 (odtąd skrót – BF) III, 28–30.

stwo. Bóg ogranicza się do tego, ażeby powstało pismo w formie kompletnej i określonej, ale On nie pisze fizycznie, ani nie dyktuje słów²¹.

Czy autor *Pisma* musiał być świadomy swego natchnienia? Pytanie to jest dla teologii otwarte. Świadomość natchnienia polegałaby na tym, że autor wiedział, iż należy do Kościoła pierwotnego, który się konstituuje i będzie normą dla wszystkich czasów przyszłych. Świadomość natchnienia nie musi więc oznaczać, że Paweł czuł się oświecony w sposób specjalny przez Ducha Świętego, kiedy pisał np. *List do Filemona*.

Dostrzeżenie człowieka jako współautora *Biblii* pozwala także w sposób właściwy rozumieć zagadnienie prawdy *Pisma Świętego* – zasadniczego efektu natchnienia. Otóż prawda Boża jest zawarta w całej *Biblii*, ujmowanej w jej całokształcie. Uwypuklanie i absolutyzowanie jednego wyrażenia bez uwzględnienia kontekstu jest błędem. Prawda *Pisma Świętego* jest przywilejem całej Księgi.

Jeśli się przyjmie, że *Biblia* to słowo Boga skierowane do człowieka za pośrednictwem autorów natchnionych, to trzeba w oparciu o takie założenie sformułować dwie fundamentalne zasady dotyczące: prawdy Objawienia Bożego i nauczania autorów natchnionych.

Mówiąc o zasadzie dotyczącej prawdy Objawienia Bożego, trzeba mieć na uwadze, że przedmiotem Objawienia jest tajemnica zbawienia zrealizowanego w Chrystusie; tym samym żadna rzeczywistość tego świata nie może być przedmiotem nauczania Bożego inaczej jak tylko w jej szczególnym aspekcie – w relacji do tajemnicy zbawienia. Ponadto trzeba również uwzględniać progresywny charakter Objawienia. Oznacza to, że księgi *Pisma Świętego* powstawały w takim czasie, kiedy Objawienie było w fazie wzrastania, a więc poszczególne księgi utrwały słowa Boże na kolejnych etapach rozwoju realizowanego przez Boga, który w swej pedagogii uwzględniał zdolności percepcyjne człowieka, a jednocześnie przemawiał przez kolejne wydarzenia zbawcze wiodące ku Osobie i dziełu Chrystusa.

Z kolei mówiąc o zasadzie dotyczącej nauczania autorów natchnionych – trzeba uwzględnić różnorodność ludzkiego sposobu mówienia, w której wyraża się Objawienie.

b) Natchnienie a Kościół

Pozostaje pytanie, w jaki sposób rozpoznano księgi natchnione, czyniąc z nich kanon *Pisma Świętego*, normę wiary Kościoła? Odpowiadając na nie należy dostrzec powiązanie istniejące pomiędzy Kościołem – konkretnie je-

²¹ DS 3826–3830, BF III, 63–66.

go założeniem – a natchnieniem *Pisma Świętego*. Ustanowiony przez Jezusa Chrystusa Kościół ma jednoczyć z Bogiem, czyli prowadzić do zbawienia ludzi wszystkich czasów. Aby spełnić to uniwersalne zadanie, Kościół został u swych początków wyposażony we wszystkie elementy czy też środki, aby tej misji sprostać. Kościół pierwotny stał się *arché*, czyli zasadą, w podwójnym sensie: był początkiem czasowym, a także stał się normą, wzorcem dla czasów przyszłych.

Pismo Święte to jeden z konstytutywnych elementów Kościoła. Ono jest słowem Boga, ale nie tylko. *Biblia*, poprzez autorów ludzkich, jest także artykulacją wiary pierwotnego Kościoła. *Biblia* konkretyzuje na piśmie to, w co Kościół pierwotny wierzył i w oparciu o co się ukonstytuował. Mówiąc inaczej: Kościół pierwotny jest normą dla wieków przyszłych szczególnie przez *Pismo Święte*, bo na nim wycisnął piętno samego siebie.

Opierając się na tych stwierdzeniach, można sformułować następującą tezę: skoro Bóg chce i tworzy swą wolą Kościół, a wraz z nim jego elementy konstytutywne, to jednocześnie chce i tworzy *Pismo* w taki sposób, że On sam – Bóg – jest jednocześnie inspiratorem sprawczym *Pisma*. Oznacza to, że aktywne, inspirujące autorstwo Boga stanowi wewnętrzny moment tworzenia Kościoła pierwotnego. Z tezy powyższej wyłaniają się następujące konsekwencje:

– Dla relacji pomiędzy natchnieniem a kanonicznością: kanoniczność księgi zakłada natchnienie, ponieważ księgi natchnione tworzą kanon. I odwrotnie: natchnienie ma sens tylko wówczas, gdy jest połączone z kanonicznością. Byłoby niedorzecznością, gdyby istniała księga natchniona nieujęta w kanon, ponieważ Bóg nie pisałby ksiąg dla samego siebie. To, co On chce, aby było zapisane, musi mieć swojego adresata, wskutek czego sensowność ksiąg pojawia się, kiedy dochodzą one do człowieka. Dzieje się tak, kiedy dany fragment *Pisma* jest uznany jako zapisany przez samego Boga, to znaczy kiedy zostanie objęty kanonem.

– Dla czasu trwania natchnienia: kanon zamknął się ze śmiercią ostatniego autora *Pisma Świętego*. Dlaczego właśnie wówczas? Jeśli się rozumie natchnienie jako moment założenia Kościoła, to odpowiedź winna być następująca: natchnienie kończy się wówczas, kiedy kończy się zakładanie Kościoła pierwotnego w czasach apostoelskich.

– Dla sposobu, w jaki Kościół rozpoznał natchnienie *Pisma Świętego*. Nie można było tego stwierdzić z samych ksiąg *Pisma*. Kościół uczynił to, nauczając, że księgi objęte kanonem są natchnione. To Kościół uznał, czy określone pismo napisane w czasach apostoelskich należało do jego istoty, czy też nie. Kościół uznał w ten sposób, że jakieś pismo jest pierwotnym wyrazem jego wiary. Jednocześnie przyjął *Stary Testament* jako natchnione

świadełstwo dziejów zbawienia, który znalazły swą pełnię w osobie Jezusa Chrystusa.

3. Pismo Święte a tradycja

Pytamy z kolei, jaka jest relacja, w jakim stosunku pozostają do siebie *Pismo Święte* i tradycja? Jaką zawartość posiadają *Pismo Święte* i tradycja w porządku Objawienia: jednakową, różną czy komplementarną? Te i inne pytania zrodziły trzy różne teorie, które swymi korzeniami sięgają pierwszych wieków Kościoła:

1. Teoria dwóch źródeł – jest ona dziś najmniej aktualna. Według niej *Pismo Święte* i tradycja przekazują część Objawienia. Ani *Pismo*, ani tradycja – rozpatrywane osobno – nie zawierają całego Objawienia, dlatego jedno i drugie źródło posiadają funkcję komplementarną²².

2. Teoria wystarczalności *Pisma*. Prezentujący tę teorię utrzymują, że Objawienie dotarło do nas poprzez *Pismo* i tradycję, ale *Pismo* przekazuje Objawienie z wystarczalnością materialną, tzn. przekazuje całą jego treść. *Pismo Święte* i tradycja ustna zawierają i wyrażają ten sam depozyt Objawienia, przy czym tradycja ustna, streszczając i eksponując jednoznacznie prawdy objawione, stanowi kryterium wyjaśniająco-interpretacyjne *Pisma*²³.

3. Teoria wystarczalności relatywnej *Pisma*. Teoria ta jawi się przede wszystkim jako próba syntezy. Także ona utrzymuje jedność *Pisma* i tradycji. Podczas gdy *Pismo* zawiera istotę prawd objawionych, to skarb ich pełni posiada tradycja. Tradycja zawiera formalnie wszystkie prawdy Objawione, *Pismo* zawiera je w sposób istotny²⁴.

Konstytucja *Dei Verbum* tak ujmuje postawiony problem:

„Tradycja Święta zatem i Pismo Święte ściśle się z sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem Pismo Święte jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie; a Święta Tradycja, słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Aposto-

²² H. LENNERZ, *Scriptura sola*, [w:] „Gregorianum” 40 (1959), s. 39–53; *Sine scripto traditiones*, [w:] „Gregorianum” 40 (1959), s. 624–635; *Scriptura et traditio sessionis quartae Concilii Tridentini*, „Gregorianum” 42 (1961), s. 517–522.

²³ J. R. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Tradition*, [w:] M. SCHMAUS, (red.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, s. 123–206.

²⁴ J. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, [w:] *Handbuch der Dogmengeschichte*, I/4, Freiburg in B. 1962, s. 126–138; *De statu actuali controversiae circa relationem inter Traditionem et Scripturam*, [w:] *De Scriptura et Traditione*, Roma 1963, s. 17–40.

łom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali i rozpowszechniali”²⁵.

Ojcowie soborowi zaznaczają jedność źródła, z którego wywodzą się tradycja i *Pismo*. Jest nim słowo Boga. Tak więc w Kościele nie istnieją dwa źródła Objawienia, lecz jedno. Obok tego samego początku, sobór zaznacza jeszcze dwa inne elementy decydujące o jedności *Pisma* i tradycji. Są to: zawartość i cel. Sformułowania te, będąc skierowane przeciw wyodrębnianiu dwóch źródeł Objawienia, odnoszą się raczej do dwóch sposobów, według których działa jedyna wielka tradycja wewnątrz Kościoła, poprzez *Pismo* i tradycję ustną. Niedostrzeganie tej jedności w historii teologii przyniosło ostry rozdział pomiędzy głoszeniem i piśmiennictwem, jaki do dziś obserwujemy w chrześcijaństwie.

Zasadniczym elementem harmonii w relacji *Pismo Święte* – tradycja jest pojmowanie *Pisma Świętego* jako kryterium normatywnego. Oznacza to, że cała tradycja, czy tradycje w Kościele muszą być konfrontowane najpierw z *Pismem Świętym* jako normatywną pamięcią początków.

Pomimo zasadniczego miejsca *Pisma Świętego* należy dodać, że nie jest ono jedynym kryterium rozróżnienia pomiędzy tradycją ustną – spadkobierczynią tradycji apostoelskiej a podlegającą zmianie tradycją Kościoła. *Pismo Święte* jest wspomagane przez *sensus fidei* – zmysł wiary całego Kościoła i naukę Magisterium Kościoła, czyli biskupów, którzy jako następcy apostołów gwarantują autentyczność przekazywanej tradycji.

Jednakże na końcu wywodu o relacji *Pismo Święte* – tradycja dodane jest w *Dei Verbum* inne ujęcie, nieco dwuznaczne w swym sformułowaniu i rzucające cień na całość paragrafu:

„Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo *Pismo Święte*. Toteż obydwójce należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu”²⁶.

Sformułowanie to pozostawia miejsce dla dwóch interpretacji: jeśli istnieje komplementarność jakościowa między dwoma kanałami przekazywania, to normalne jest, iż *Pismo* nie wystarcza do uzyskania pewności. Ale sformułowanie to można także zrozumieć w znaczeniu *materialnej* niewystarczalności *Pisma*.

Faktem jest, że sobór nie chciał rozstrzygać tej kwestii. Tam, gdzie mamy do czynienia z dwuznacznością formuł, obydwie interpretacje teologiczne pozostają uprawnione pod warunkiem, że nie będzie się powoływać

²⁵ KO 9.

²⁶ KO 9.

na sobór dla uzasadnienia swej własnej opcji na płaszczyźnie dogmatycznej. Co do reszty, najrozsądniej jest brać pod uwagę środek ciężkości dyskursu soborowego, który znajduje się wyraźnie po stronie komplementarności i organicznej jedności *Pisma Świętego* i tradycji²⁷.

D. Zmysł wiary

Jezus podczas modlitwy arcykapłańskiej prosił Ojca, by zachował wspólnotę Jego uczniów w prawdzie. Wyznał też, że sam poświęca siebie w ofierze, by prośba ta mogła się spełnić (por. J 17, 19). Jednocześnie obiecał uczniom, że pośle Ducha prawdy, który wszystkiego ich nauczy i będzie im przypominał słowa Jezusa (por. J 14, 26; 16, 12–13). Obiecał też, że sam będzie z nimi aż do skończenia świata (Mt 28, 20). Na tej właśnie obietnicy opiera się ufność Kościoła, że będzie on zachowany w prawdzie. W najgłębszym swym sensie znaczy to, że w Kościele zawsze będzie obecna Prawda osobowa, którą jest Bóg w swoim Logosie – Jezusie Chrystusie. Znaczy to także, że Kościół jako całość nigdy nie sprzeniewierzy się zupełnie tej obecności, że zawsze pozostanie jej świadomy i na nią – w jakimś stopniu – otwarty.

1. Od zmysłu wiary do zmysłu wiernych

Nowy Testament kładzie wielki nacisk na działanie Ducha Świętego w Kościele. To on doprowadzi wszystkich jego członków do całej prawdy (J 14, 17; 16, 13). Wierzącym znany jest „zamyśl Chrystusowy” (1 Kor 2, 16), który daje „światło oczu serca” (Ef 1, 18). Wierzący otrzymali „namaszczenie od Świętego”, dzięki której wszyscy są „napelnieni wiedzą” (1 J 2, 20). To namaszczenie „poucza wierzących o wszystkim”, tak, że „nie potrzebują oni pouczenia od nikogo” (1 J 2, 27). Dzięki otrzymanej wprost od Ducha Świętego zdolności każdego wierzącego Kościół dochodzi do poznania „pełni darów” Bożych (por. 1 Kor 12, 1–11; Ef 4, 4–6).

Zdolność poznawania Objawienia, czyli obecności Boga, nazwano w tradycji Kościoła zmysłem wiary – *sensus fidei*. Jest to nadprzyrodzona zdolność każdego chrześcijanina, która prowadzi go do prawdziwego poznania wiary i życia nią na co dzień.

²⁷ Por. B. SESBOUÉ (red.), *Historia dogmatów*, t. IV: *Słowo zbawienia. Doktryna Słowa Bożego. Usprawiedliwienie i dyskurs wiary. Objawienie i akt wiary. Tradycja, Pismo Święte i magisterium*, Kraków 2003, s. 461.

Zdolność rozpoznawania wiary należy ujmować w kontekście osobowego spotkania z Bogiem. Wierzący poznaje i nawiązuje osobisty kontakt z osobami Trójcy Świętej. Dopiero na fundamencie tej relacji odkrywa znaczenie poszczególnych prawd wyrażonych językowo (np. nawiązana już osobowa, przyjacielska relacja z Bogiem Ojcem pozwala odkryć znaczenie Jego miłosierdzia).

Duch Święty, który jest sprawcą wiary, działa w każdym wierzącym, stąd zmysł wiary przysługuje każdemu chrześcijaninowi i łączy się ze zmysłem wiary wszystkich wierzących – *sensus fidelium*, zyskując wtedy większą obiektywność. Z poznania, które jest udziałem wszystkich wiernych, wynika zgodność w wierze członków Kościoła – *consensus fidelium*.

Sensus fidelium jest rzeczywistością dobrze znaną Ojcom Kościoła, którzy odwołują się do niego jako do argumentu przydatnego w określeniu prawdziwej wiary. Według nich niemożliwe jest, aby wiara wszystkich Kościołów popadła w błąd (Tertulian, Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli z Cezarei, Hieronim). Ojcowie nie wahają się odwoływać do świadectwa wiary wiernych dla uzasadnienia jakiejś kontrowersyjnej doktryny lub praktyki Kościoła (Epifaniusz, Nicefor, nade wszystko Augustyn, oczywiście Wincenty z Lerynu, Kasjan)²⁸. Skoro tak wielka liczba Kościołów uznała bóstwo Chrystusa, skoro tak wielu chrześcijan uwielbia Ducha wraz z Ojcem i Synem, skoro tak wielu chrześcijan wymawia imię Maryi, łącząc je ze słowem Dziewica, to wszystkie te aspekty wiary są prawdziwe.

2. Aktywna rola zmysłu wiernych

Sobór Watykański II podjął temat zmysłu wiernych w Konstytucji dogmatycznej o Kościele:

„Ogół wierzących (*universitas fidelium*), mających namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2, 20.27), nie może zbłądzić w wierze i tę swoją szczególną właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i moralności. Dzięki temu zmysłowi wiary, który jest pobudzany i podtrzymywany przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodnictwem świętego Urzędu Nauczycielskiego – za którym idąc wiernie, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowa (por. 1 Tes, 2, 13) – niezachwianie trwa przy wierze raz przekazanej świętym (por. Jud 3); wnika w nią głębiej i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu”²⁹.

²⁸ Y. M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953, s. 450–453.

²⁹ KK 12.

Ten tekst znajduje się w drugim rozdziale konstytucji, poświęconym ludowi Bożemu w jego całokształcie, uprzednim wobec rozróżnienia na hierarchię (przedstawianą w rozdziale trzecim) i laikat (prezentowany w rozdziale czwartym). Znajdujemy się zatem przed jakimkolwiek rozróżnieniem między „Kościołem nauczającym” i „Kościołem nauczany”.

Zmysłu wiary nie należy zatem ujmować jednostronnie, sprowadzając go jedynie do roli pasywnej, tzn. przyjmowania wiary, która jest głoszona przez pasterzy. Według soboru należy również uwzględnić jego aktywną rolę. Ogół wiernych „ujawnia swą powszechną zgodę w sprawach wiary i moralności”, a to oznacza aktywne działanie. Ta zgoda niewątpliwie zawiera moment wiernego posłuszeństwa, ale również wykracza poza nie. Chodzi bowiem o „niezachwiane trwanie przy wierze”, które zawiera osąd, dzięki któremu „wnika w nią [wiarę] głębiej (...) i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu”. Owo praktyczne i aktywne rozumienie wiary przynależy do jej sensu. Lud nieustannie aktualizuje doktrynę, nadaje jej konkretne oblicze i sprawia, że przechodzi ona od stanu muzyki zamkniętej w nutach do muzyki śpiewanej, by przywołać sformułowanie św. Franciszka Salezego. Działanie doktryny uwidacznia się w porządku świadectwa wierzących³⁰. Istnieje zatem pewien aktywny system krążenia między Magisterium a *sensus fidelium*.

Historia Kościoła zna momenty, kiedy ta aktywna rola ludu Bożego w trwaniu w wierze była szczególnie istotna. Newman przypomniał taki moment, analizując kryzys arianowski – herezji, która niejednokrotnie była przyjmowana przez samych biskupów³¹. Jak zauważa Sesboüe, „to lud zapewnił zachowanie wiary w chwili, gdy przenikliwość kolegijskiego nauczania biskupów była poważnie zmałowana”³².

Zmysł wiary wszystkich wierzących ma istotny związek z trwającą w Kościele, ale i rozwijającą się tradycją. Jak bowiem stwierdził J. A. Möhler, tradycja posiada dwa aspekty – obiektywny i subiektywny. W swym aspekcie subiektywnym Tradycja „jest swoistym zmysłem chrześcijańskim, który istnieje w Kościele i rozprzestrzenia się przez eklezjalne wychowanie”. Wychowanie to nie może się obyć oczywiście bez Ducha. Mamy tu do czynienia z rzeczywistością bosko-ludzką: „Duch Boży (...) staje się w swojej łączności z tym, co ludzkie, swoistym chrześcijańskim taktem, głębokim, pro-

³⁰ W swym komentarzu do dokumentu soborowego A. GRILLMEIER podkreśla z mocą aktywną rolę, jaką sobór przyznaje *sensus fidelium*: *Das zweite Vatikanische Konzil*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, Herder 1966, s. 189.

³¹ Y. M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, dz. cyt., s. 395.

³² B. SESBOÜE, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, Kraków 2003, s. 94.

wadzącym pewnie zmysłem, który tak, jak sam wypływa z prawdy, wychodzi naprzeciw wszelkiej prawdzie”³³. Zmysł wiary jest zatem tą zdolnością, która sprawia, że chrześcijanie są w stanie rozpoznawać i rozumieć Objawienie, być mu wiernymi i przekazywać je kolejnym pokoleniom. Zmysł wiary ma zatem charakter pasywny i aktywny – uzdalnia do przyjęcia, ale i do przekazania. Umożliwia trwanie, ale i rozwój Tradycji. Jak czytamy w Konstytucji *Dei Verbum*:

„Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak i słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2, 19 i 51), już to dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy
wraz
z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy”³⁴.

Trudno jest określić kryteria, według których można by ustalić *sensus fidelium*. Nie można go rozpoznawać jedynie przez odwołanie się do opinii publicznej, ani przez głosowanie. *Sensus fidelium* jest bowiem zależny od głębi uczestniczenia przez nich w życiu wiary w Kościele, w tym w ich rozumieniu przeżywanych tajemnic. Ponadto jest on wpisany w ramy całego Kościoła, w jego strukturę, posługi, a zatem musi pozostawać w harmonii z Magisterium Kościoła i teologami. W poszukiwaniu prawdy konieczny jest dialog, wzajemna komunikacja, słowem – duch wspólnoty. Praktyka Kościoła pokazuje, że zmysł wiernych zostaje określony *post factum*, jako wynik jakiegoś działania w przeszłości. Próby pospiesznego określenia zmysłu wiernych narażone są na wielkie ryzyko popełnienia błędu. Trudność w natychmiastowym rozpoznawaniu zmysłu wiary oraz występująca niejednokrotnie konieczność określenia wiary Kościoła prowadzi nas do rozważenia roli posługi zwanej *Magisterium Ecclesiae*.

E. Magisterium Kościoła

Stwierdzenie, że ogół wiernych „nie może zbłądzić w wierze”, odnosi się nie tylko do tych, którzy przyjmują wiarę, ale również do tych, którzy jej

³³ J. A. MÖHLER, *Symbolika, czyli wykład dogmatycznych niezgodności pomiędzy katolikami i protestantami według ich publicznych dokumentów wyznaniowych*, cyt. za: T. DZI-DEK, *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998, s. 487–488.

³⁴ KO 8.

nauczają, a zatem obejmuje jednocześnie samo Magisterium. Doktrynalna dynamika nieomyślności zmierza zatem od całości Kościoła do jego pasterzy.

Przedstawimy kolejno genezę Magisterium Kościoła, czyli inaczej mówiąc Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, oraz jego zadanie, następnie sposoby i przymioty funkcjonowania³⁵.

1. Geneza i zadanie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła

Temat Magisterium Kościoła jest w dzisiejszych czasach jedną z bardziej drażliwych kwestii teologicznych. Z jednej strony wielu ludzi odrzuca dziś wszelki autorytet, który – niejako z urzędu – pretenduje do określania, w co wierzyć. Z drugiej strony niemało jest takich, którzy usilnie poszukują pewnego, niepodważalnego punktu odniesienia, jasno i wyraźnie wskazującego im właściwy pogląd na świat i sposób postępowania. W tym kontekście Magisterium Kościoła jawi się pierwszym jako totalitarny przeżytek, a drugim jako nieoceniony dar Boga, zwalniający ich z trudu samodzielnego poszukiwania prawdy w czasach zamętu. Jednakże w swojej istocie Magisterium nie jest ani jednym, ani drugim.

Magisterium bowiem to nie wszechwiedząca wyrocznia, posiadająca gotowe odpowiedzi na każdy istotny temat. Nie stoi ponad Kościołem. Jest jedną z wielu posług, pomagających chrześcijaninowi odkrywać Bożą prawdę. Jego właściwe funkcjonowanie wymaga jednak aktywnej i twórczej współpracy całej wspólnoty.

Jak już pisaliśmy wyżej, każdy chrześcijanin – jako obdarzony *sensus fidei* – wnosi wkład w nieomylne odczytanie prawdy objawionej. Każdy powinien również odnieść do siebie nakaz misyjny: „Idzie i nauczajcie wszystkie narody [dosł.: czynicie uczniów ze wszystkich narodów]” (Mt 28, 20). Tym niemniej już od początków Kościoła niektórzy jego członkowie zostali szczególnie obdarowani przez Ducha, by służyć interpretacją Objawienia, głosić Ewangelię i pomagać w jej rozumieniu swym siostram i braciom w wierze. Uzdalniające do tego dary Ducha – charyzmaty – były i są dawane różnym ludziom i grupom w Kościele, różna też była i jest forma realizacji wymienionych wyżej zadań. *Dzieje Apostolskie* świadczą, że charyzmaty te były niewątpliwie udziałem Dwunastu, a zwłaszcza Piotra. Ta sama księga *Nowego Testamentu* wskazuje, że uczestniczyło w nich także Siedmiu, zwłaszcza Szczepan i Filip. W miarę rozwoju Kościoła i zakładania wciąż nowych wspólnot, ten dar dawany był coraz to nowym ludziom. W Kościele antiocheńskim czołową rolę odgrywają prorocy i nauczyciele (Dz

³⁵ W. KERN, F. J. NIEMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, Leipzig 1983, s. 141–156.

13, 1). Charyzmatyczna i pluralistyczna struktura nauczania w Kościele widoczna jest także we wspólnotach Pawłowych. W *Pierwszym Liście do Koryntian* Paweł wymienia kilka rodzajów ludzi nauczających:

„I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, którzy mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami. Czyż wszyscy...?” (1 Kor 12, 28)

Warto przy tym pamiętać, że apostołowie, o których pisze Paweł, nie utożsamiają się z Dwunastoma. Apostołem jest każdy posłany z misją głoszenia Ewangelii. W większości są to mężczyźni, ale w początkowym okresie należą do nich i kobiety. Dwie z nich znamy z imienia: Junię³⁶ (prawdopodobnie żonę apostoła Andronika) (por. Rz 16, 7) i żonę Akwili – Pryscylę (por. 1 Kor 16, 19; Dz 18).

Taka pluralistyczna struktura utrzymuje się jeszcze we wspólnotach popawłowych. Autor *Listu do Efezjan* stwierdza:

„I on ustanowił jednych ewangelistami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami” (Ef 4, 11).

W miarę upływu czasu coraz większą rolę pełnią nie wymieniani jeszcze w pierwszych spisach charyzmatów *episkopoi* (nadzorcy) i *presbiteroi* (starsi). W przeciwieństwie do apostołów i proroków, którzy prowadzili raczej wędrowny tryb życia (por. np. *Didache*), *episkopoi* i *presbiteroi* są na trwałe związani z lokalnymi gminami. Wybrani przez ich członków lub ustanowieni przez kogoś obdarzonego stosownym autorytetem, mają za zadanie nauczać i strzec prawdziwej wiary przed wkradającymi się zniekształceniami (por. np. listy św. Pawła do Tymoteusza). W epoce poapostolskiej sposób sprawowania ich posługi (oraz posługi *diakonoi*) przybierze trójstopniową formę biskupstwa, prezbiteratu i diakonatu. Z punktu widzenia kwestii Magisterium najistotniejsza jest posługa biskupów, którzy posiadają szczególną odpowiedzialność za autentyczny przekaz prawdziwej wiary i pełnią w swoich Kościołach podobną rolę, jaką w Kościele pierwotnym pełniło Dwunasto.

Wspomniany związek z rolą Dwunastu jest też podstawą szczególnego zadania, biskupa Rzymu. Pośród Dwunastu zostało ono powierzone przez Jezusa Piotrowi:

„Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszeni-

³⁶ *Biblia Tysiąclecia* ma formę męską: Junias. Takie imię jednak nie istnieje, por. J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 366.

cę, ale ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci” (Łk 22, 31–32).

„Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16, 18-19).

Wiara Piotra nie ustała i – jak świadczą *Dzieje Apostolskie* – utwierdzał w niej swoich braci. To przede wszystkim Piotr świadczy o Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym wobec Izraela (por. Dz 2, 14–36; 3, 3, 12–26). To Piotr pierwszy głosi Chrystusa poganom i udziela im chrztu (por. Dz 10).

Piotr przekazał swoją wiarę – potwierdzoną męczeńską śmiercią – Kościołowi Rzymu. Ponieważ zatem Kościół ten zachowuje otrzymaną wiarę, wszystkie Kościoły powinny w swej wierze zgadzać się z nim. Stąd wynika szczególna rola biskupa Rzymu, jako świadka wiary Piotra.

O takim przekonaniu Kościoła co do roli biskupów, a zwłaszcza biskupa Rzymu świadczą u jego początków m. in. *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego († ok. 97) i *Listy* Ignacego Antiocheńskiego († ok. 107) oraz *Zdemaskowanie fałszywej gnozy* św. Ireneusza z Lyonu († ok. 200).

2. Podmiot, przedmiot i zadania

Najogólniej mówiąc podmiot Nauczycielskiego Urzędu Kościoła stanowi kolegium biskupów wraz z papieżem. Bardziej szczegółowo ujmując temat, należy w obrębie podmiotu wyodrębnić:

- pojedynczego biskupa
- wspólnotę, czyli kolegium wszystkich biskupów nauczających w rozproszeniu, czyli we własnych diecezjach, ale w jedności z papieżem;
- kolegium biskupów wraz z papieżem zebrane na soborze;
- papieża, czyli biskupa Rzymu.

Nauczanie Magisterium Kościoła dotyczy Objawienia. W dawniejszej teologii wyodrębniano w Objawieniu dwa przedmioty nauczania Magisterium: bezpośredni i pośredni. Utrzymywano, że przedmiot bezpośredni tworzą prawdy, które mniej lub bardziej wyraźnie są zawarte w Objawieniu. Z kolei przedmiot pośredni miałyby tworzyć prawdy, które nie należą do Objawienia bezpośrednio, ale są ważne albo pomocne najpierw w określeniu, czy rzeczywiście są objawione, a następnie w ich przyjęciu i rozumieniu. Jako przykłady zazwyczaj wymieniano: konkluzje teologiczne, *preambula fidei*, *facta dogmatica*.

– Konkluzje teologiczne. Powstają one wskutek systematycznego postępu wiedzy w oparciu o prawdy objawione i naturalne. Oto przykład: prawdą objawioną jest prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa. Prawdą naturalną, sformułowaną w oparciu o doświadczenie i naukę o człowieku, jest obdarzenie go ludzką wolą. A zatem – wnioskuje się – Chrystus posiada ludzką wolę. I ten wniosek, oparty na prawdzie objawionej i naturalnej, jest właśnie konkluzją teologiczną.

– *Preambula fidei (przedsionki wiary)*. Są nimi wszystkie przesłanki ważne dla przyjęcia prawdy objawionej, np. założenie istnienia Boga, albo człowieka jako osobowego bytu, czy też zdolności poznawania.

– *Facta dogmatica (fakty dogmatyczne)*. Chodzi tu z kolei o założenia, które są ważne dla wiarygodności głoszenia prawdy objawionej. Np. o fakt, czy dany sobór ogłaszający jakiś dogmat, był soborem zwołanym legalnie, czy też nie, bądź też czy papież definiujący prawdę wiary został legalnie wybrany na następcę św. Piotra. Za fakt dogmatyczny uznają też niektórzy autorzy kanonizację świętych, czyli uroczyste i oficjalne stwierdzenie Kościoła, że jeden z jego zmarłych i uprzednio beatyfikowanych członków znajduje się wśród świętych w niebie i że można się do niego publicznie modlić, a także oddawać mu cześć.

Zaprezentowany podział bywa niekiedy i dzisiaj podtrzymywany. Problematyczne jest jednak mówienie o prawdach zawartych w Objawieniu, co traci koncepcją Objawienia jako ich zbioru (depozytu). Jeśli jednak Objawienie jest samoudzieleniem się Boga człowiekowi, co znaczy zdanie: „prawdy zawarte w Objawieniu”? Czy nie powinniśmy porzucić tego sposobu mówienia, a wraz z nim zrezygnować z rozróżnienia na prawdy bezpośrednio zawarte w Objawieniu i prawdy tylko z nim powiązane? Czy nie jest raczej tak, że wszelkie sformułowania językowe służą zrozumieniu relacji, jaka istnieje pomiędzy Bogiem a człowiekiem? Magisterium w swoim nauczaniu ustala pewne sformułowania, konieczne w danej sytuacji do właściwego rozumienia tej bosko-ludzkiej relacji.

Celem Magisterium jest autentyczna interpretacja wiary. Należy podkreślić, że Magisterium spełnia wobec *Pisma Świętego* i Tradycji rolę służebną, to znaczy, że nie stoi ponad Objawieniem, nic do niego nie dodaje, a jedynie czerpie z jego bogactwa, strzeże go i w sposób autorytatywny je wyjaśnia:

„Zadanie zaś autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane czy przekazane przez Tradycję, powierzone zostało samemu żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy

pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary”³⁷.

3. Nauczanie nieomyłne

Kryterium podziału na nauczanie nieomyłne i autentyczne stanowi kwalifikację nauczania, czyli stopień zaangażowania nieomyłności Magisterium³⁸. Opis zasadniczych sposobów sprawowania nieomyłnego nauczania przez Magisterium Kościoła odnajdujemy w trzecim rozdziale Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I:

„Następnie wiarą Boską i katolicką (*fide divina et catholica*) należy wierzyć w to wszystko, co zawiera się w słowie Bożym spisany lub przekazany, i jest do wierzenia przedkładane przez Kościół – albo w uroczystym orzeczeniu (*sive sollemni judicatio*), albo zwyczajnym i powszechnym nauczaniem (*sive ordinatio et universali magisterio*) – jako objawione przez Boga”³⁹.

Sobór wyszczególnia dwa sposoby sprawowania Magisterium Kościoła określającego prawdę wiary Bożej i katolickiej w sposób nieomylny. Pierwszy związany jest z uroczystą definicją. Może ona być wydana przez sobór ekumeniczny (powszechny) albo przez papieża w nauczaniu *ex cathedra*. Sposób jego sprawowania został określony przez Konstytucję *Pastor Aeternus* tego samego soboru:

„My zatem, wiernie zachowując tradycję otrzymaną od początku wiary chrześcijańskiej, na chwałę Boga, naszego Zbawiciela, dla wywyższenia religii katolickiej i dla zbawienia narodów chrześcijańskich, za zgodą świętego soboru, nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że gdy biskup Rzymu przemawia *ex cathedra* – to znaczy, gdy wykonując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy swego najwyższego apostołskiego autorytetu określa naukę dotyczącą wiary lub moralności obowiązującą cały Kościół, dzięki opiece Bożej obiecanej mu w [osobie] św. Piotra, wyróżnia się tą nieomyłnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażyć swój Kościół dla definiowania nauki wiary lub moralności. Dlatego takie definicje biskupa Rzymu – same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła

³⁷ KO 10.

³⁸ Por. rozdz. *Magisterium „zwyczajne” i magisterium „autentyczne”*, [w:] B. SESBOÜE, *Władza w Kościele*, dz. cyt., s. 211–219.

³⁹ *Sobór Watykański I, Konstytucja „Dei Filius”, rozdz. 3, 34*; [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV: (1511–1870). Lateran V, Trydent, Watykan I, Kraków 2004, s. 899.

– są niezmiennie”⁴⁰.

Tak więc papież naucza *ex cathedra* kiedy: 1) występuje jako ten, który pełni funkcję pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan; 2) czyni to z najwyższym autorytetem, czyli powołuje się na ten autorytet; 3) naucza wiary i obyczajów; oraz 4) w sposób zobowiązujący cały Kościół. Nauczanie papieża *ex cathedra* ma miejsce w Kościele niezmiennie rzadko. Dwa ostatnie przypadki to: ogłoszony przez Piusa IX dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny z 1854 roku oraz ogłoszony przez Piusa XII dogmat o Wniebowzięciu Matki Bożej z 1950 roku.

Drugi sposób nieomylnego sprawowania nauczania w Kościele wiąże się ze zwyczajnym i stałym nauczaniem tych, którzy piastują w Kościele odpowiedzialność nauczycielską, to znaczy papieża i biskupów. To właśnie oznacza termin „powszechne”. Obydwa przymiotniki, „zwyczajny” i „powszechny” są nierozdzielne: należałoby wręcz pisać „Magisterium zwyczajne-i-powszechne”. Przykładem takiego nauczania jest prawda o odkupieniu, która sytuuje się w centrum Symboli wiary, a mimo to nigdy nie stała się przedmiotem uroczystej definicji. Na I Soborze Watykańskim jako przykład podano bóstwo Chrystusa, które było wyznawane przed Soborem Nicejskim. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z wyrazem danej Kościołowi zdolności nieomylnego rozpoznawania Prawdy, nieustannie obecnej w nauczaniu papieża i biskupów.

Najważniejszą intencją soboru było podkreślenie faktu, że do wiary Boskiej „przynależy” nie tylko to, co zostało uroczyście zdefiniowane, ale także to, co jest przedmiotem powszechnego nauczania. W taki sposób sobór zatrzymał się przy formule „Magisterium zwyczajnego i powszechnego”.

Ażeby dojść do przekonania, że pewne nauczanie jest nieomyłne, w pierwszym przypadku wystarczy, aby tekst definicji istniał i znajdował się poza jakąkolwiek możliwą dyskusją co do towarzyszącej mu intencji definiowania. Natomiast w drugim przypadku należy wykazać, że dany punkt był przedmiotem nauczania zwyczajnego-i-powszechnego. Charakter powszechności winien być widoczny w czasie i w przestrzeni. Trzeba wykazać powtarzanie się tegoż nauczania w różnych świadectwach tradycji wiary: w Symbolach, liturgii, zgodzie Ojców i Doktorów Kościoła, na soborach, w zwyczajnym nauczaniu biskupów i papieża. Ten „tłum” świadków winien nie tylko przekazywać to samo nauczanie, ale również wyraźnie dawać do zrozumienia, że przynależy ono do „wiary Bożej”. Istnienie tego typu Magi-

⁴⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI I, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym „Pastor aeternus”*, rozdz. 4, 36 [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV: (1511–1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I*, Kraków 2004, s. 925–927.

sterium stwierdzamy dopiero *post factum*. Twierdzenie, że jakiś punkt doktryny „należy” do „wiary Bożej” zawsze zakłada, że dowód na to jest niepodważalny. W najistotniejszych punktach wiary nie pojawia się żadna trudność, ponieważ panująca na ich temat zgoda jest oczywista. W innych punktach – mniej zasadniczych lub podnoszonych w związku z nowymi problemami – wątpliwość jest możliwa, a debata dopuszczalna w celu osiągnięcia bardziej wyostrego rozeznania.

W Kościele nie ma oficjalnej listy dogmatów chrześcijańskich. Nie przeszkadza to jednak w wierze i jednocześnie fakt ten zachowuje przyszłość otwartą. Kiedy Kościół pragnie wyjaśnić tego rodzaju punkt, uznany za ważny (na przykład Niepokalane Poczęcie lub Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny), pozwala, aby sprawa dojrzała, jeśli potrzeba, przez całe stulecia. Debacie między teologami pozostawia się stopniowe osiąganie zgody w wierze, którą Magisterium biskupów weryfikuje w wierze ludu chrześcijańskiego, a w końcu dochodzi się do uroczystej definicji.

W nauczaniu nieomylnym zawarta jest uderzająca asymetria. Można ją wyrazić w tabeli zawierającej komórki, z których jedna pozostanie pusta.

papież i biskupi zgromadzeni na soborze	nauczanie zwyczajne-i-powszechne sprawowane razem przez papieża i biskupów
sam papież <i>ex cathedra</i>	-----

Magisterium nadzwyczajne i uroczyste może być sprawowane na dwa sposoby: przez papieża i biskupów zgromadzonych na soborze albo samego papieża. W przypadku drugiego sposobu istnieje tylko jedno Magisterium zwyczajne-i-powszechne, sprawowane razem przez papieża i biskupów. Taką jest też myśl Soboru Watykańskiego I, (potwierdzona na Soborze Watykańskim II⁴¹) wyrażona w imię tego, co właśnie zostało powiedziane, gdyż Magisterium to jest „powszechne”.

Przedmiotem nauczania nieomylnego są prawdy należące do Objawienia, zawarte w Piśmie Świętym i poświadczone przez tradycję, w całości wyrażone w obydwu *Credo*: Składzie Apostolskim i wyznaniu Nicejsko-Konstantynopolitańskim. Należy do nich dodać wielkie definicje dogmatyczne sformułowane na soborach (i dwie stosunkowo niedawno podane przez papieży). W tym przypadku idzie zatem o wiarę wyznawaną przez

⁴¹ Por. KK 25.

wszystkich wiernych katolickich. To, co jest przedmiotem nauczania nieomylnego wymaga aktu wiary ze strony wiernych⁴².

Dokumenty ostatnich lat Kongregacji Nauki: *Wyznania wiary* z 1989 i instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, *Donum veritatis* z 1990 r. – wydają się rozszerzać przedmiot nauczania nieomylnego. Chodzi o dziedzinę prawd, „które Kościół wprowadza w sposób ostateczny”. Są to prawdy wiary i obyczajów, które uważa się za niezmiennie, chociaż nie należą do Objawienia, ale są z nim „koniecznie związane” albo historycznie, albo logicznie.

W swym komentarzu kardynał Ratzinger podaje kilka przykładów owych prawd w sposób konieczny związanych z Objawieniem, ale do niego nienależących: święcenia kapłańskie zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn, niedopuszczalność eutanazji, prostytucji i nierządu, ale także prawomocność wyboru papieża, celebracji soboru, kanonizacji świętych. Zauważmy jednak, że znów pojawia się kontrowersyjna koncepcja Objawienia jako zbioru prawd (do którego jedne należą, a inne nie, choć są z nim powiązane), niezgodna z personalistyczną – soborową – koncepcją Objawienia.

Wymagana w tym przypadku zgoda ze strony wiernych nie jest aktem wiary, gdyż nie idzie tu o nauczanie Boże. Kongregacja stwierdza jednak, że winno się przyjąć te prawdy związane z Objawieniem, opierając się „na wierze w asystencję Ducha Świętego towarzyszącą Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła oraz na katolickiej doktrynie o nieomylności tego Urzędu Nauczycielskiego”⁴³.

4. Magisterium autentyczne

Drugą kategorię nauczania Magisterium wprowadza Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Chodzi o nauczanie autentyczne. Biskupi nazywani są tam „autentycznymi nauczycielami”⁴⁴. Pierwotnie pojęcie „autentyczne” było terminem techniczno-prawnym oznaczającym, że jakiś tekst jest oryginalny, a nieskopiowany. Później używano go do określenia siły, wartości jakiegoś prawa w stosunku do innych praw, a także do stwierdzenia prawdziwości relikwii. Kiedy stosuje się termin „autentyczne” w stosunku do Magisterium, chce się dać do zrozumienia,

⁴² Por. tamże.

⁴³ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, t. 2, Tarnów 2002, t. II, s. 52.

⁴⁴ KKK 25.

że Magisterium takie ma swój autorytet i siłę wiążącą. Sobór Watykański II określa biskupów jako „mistrzów autentycznych, obdarzonych autorytetem Chrystusa”⁴⁵. Oczywiście także Magisterium nieomylne jest autentyczne, nawet w sposób wyższy. W konsekwencji, aby rozróżnić Magisterium nieomylne od nie nieomylnego, to ostatnie określa się jako tylko autentyczne. Czyni tak również Kodeks Prawa Kanonicznego⁴⁶.

Autentyczne nauczanie Kościoła realizują wszyscy biskupi rozproszeni po świecie, kiedy np. nauczają, wizytując parafie swej diecezji, albo udzielając sakramentu bierzmowania; bądź kiedy posługują się listami pasterskimi dla przypominania i wyjaśniania Ewangelii oraz zadań z niej płynących w aktualnych okolicznościach. Do Magisterium autentycznego należy również nauczanie papieża, kiedy nie jest ono określone jako definitywne i nieomylne, czyli *ex cathedra*. Papież naucza zwykle w taki sposób poprzez swe encykliki, adhortacje, listy i inne dokumenty oraz poprzez publiczne wystąpienia, np. podczas pielgrzymek.

W przypadku soboru nauczanie autentyczne jest realizowane wówczas, kiedy nie są podawane definicje ostateczne. Np. Sobór Watykański II zrezygnował całkowicie z nauczania nieomylnego i stwierdził wyraźnie, że chciał mówić tylko w sposób nie nieomylny, „tylko autentycznie” (wyjątek stanowią miejsca, gdzie powtarza się określenia doktrynalne zdefiniowane przez inne sobory, np. Sobór Trydencki czy Watykański I).

A zatem przedmiotem nauczania autentycznego Magisterium Kościoła są wszystkie prawdy, nauczane nie nieomylnie. Owo nauczanie nie wymaga już aktu wiary „religijnego posłuszeństwa rozumu i woli”⁴⁷. Prawdy te trzeba zatem brać bardzo serio i szanować, ale ich treści nie są niezmiennie.

Nawet kiedy Magisterium naucza „tylko autentycznie”, kiedy więc jest włączone w możliwość błędu, to chodzi wówczas nie tylko o możliwe najlepsze racje, przytoczone dla swej opinii doktrynalnej. Nie chodzi tylko o „autorytet” racji, jakimi dysponuje Magisterium. W grę wchodzi przekonanie wiary katolickiej, że przez Magisterium działa Duch Święty. Dla zachowania całości Objawienia Kościół musi – nawet narażając się na niebezpieczeństwo błędu – wydawać instrukcje doktrynalne mające pewien stopień obowiązywalności.

Można oczywiście zapytać, jaka jest rola omylnego Magisterium autentycznego? To – jak sama nazwa wskazuje – jeden z najważniejszych nauczycieli wiary. Rozumny chrześcijanin powinien zatem uważnie słuchać

⁴⁵ KK 25.

⁴⁶ KPK 753.

⁴⁷ KK 25, KDK 752.

jego głosu, traktować z szacunkiem i zaufaniem, podobnie jak rozumny uczeń uważnie słucha swego nauczyciela. Nie powinien z góry kwestionować jego słów – jeśli bowiem uczeń tak postępuje, niczego się nie nauczy. Tym niemniej nie może słuchać go bezmyślnie i wierzyć ślepo we wszystko. Warto, by wykorzystywał raczej pouczenia Magisterium w ten sposób, by rozwijać swą zdolność samodzielnego i krytycznego poszukiwania prawdy. Jeśli zauważy błąd nauczyciela – winien go wskazać, nie odrzucając jednak całości nauczycielskiego autorytetu. Podobnie i Magisterium – niczym dobry nauczyciel powinno swym nauczaniem dążyć do wychowania dojrzałych chrześcijan, zdolnych do samodzielnego poszukiwania prawdy; być gotowe przyznać się do błędu, co więcej, cieszyć się, że uczniowie znają temat tak dobrze, iż potrafią zauważyć potknięcia nauczyciela. Całkowite odrzucenie autorytetu nauczyciela lub bezmyślne zakuwanie tego, co on mówi, cechuje złych uczniów. Niedopuszczanie do dyskusji, niezdolność przyznania się do błędów i kształcenie posłusznych, lecz niesamodzielnych lizusów to cechy złych nauczycieli.

Sięgając do historii, można podać kilka przykładów błędów Magisterium autentycznego. Zdanie Lutra, że palenie heretyków jest dokonywane przeciw woli Ducha (Boga), było potępione przez Leona X. Papież Grzegorz XVI odrzucił z całą mocą wymagania wolności sumienia i wolności religijnej, podczas gdy Sobór Watykański II wyraźnie je uznał i uroczyście ogłosił. Ruch ekumeniczny został gruntownie zdyskredytowany przez Piusa XI w encyklice *Mortalium animos* z 1928 r. jako rozmywający prawdę o Kościele „panchryścianizm”, tymczasem Sobór Watykański II mówi o tym ruchu jako o dziele Ducha Świętego. Zasada *extra ecclesiam nulla salus* (poza Kościołem nie ma zbawienia) jest dziś interpretowana zupełnie inaczej, niż na Soborze Florenckim⁴⁸.

Dla Magisterium autentycznego ojcowie ostatniego soboru wymagają od wierzących „posłuszeństwa religijnego woli i umysłu”⁴⁹. Autorytet Magisterium autentycznego zwiększa się tym bardziej, im rzadszy jest przypadek błędu, zmniejsza, im jest on częstszy. Są teologowie, którzy sugerują badania nad historią Kościoła, aby wskazać różne stopnie nieomyłności Magisterium autentycznego Kościoła w minionych wiekach.

Kto z wiernych dochodzi poprzez racje przekonywające do stanowiska, że doktrynalne nauczanie autentyczne, czyli nie nieomyłne, jest błędne – nie może być zobligowanym do jego przestrzegania.

⁴⁸ H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln, s. 508–509.

⁴⁹ KK 25.

Na koniec może się nasuwać pytanie, dlaczego działanie Boże nie zabezpiecza wszelkiego nauczania Magisterium od błędu? Innymi słowy: dlaczego Bóg dopuścił możliwość błędu w przypadku nauczania autentycznego? Otóż prawda domaga się od człowieka poszukiwań, często mozolnych. Z góry zagwarantowana zwalniałaby chrześcijan od takich poszukiwań, od myślenia, czyniąc z nich „automaty” w Bożych rękach.

W tym mozolnym poszukiwaniu prawdy, Nauczycielskiemu Urzędowi pomaga teologia. Relacja pomiędzy Magisterium a teologią ma swoją ciekawą historię. W epoce patrystycznej napięcia pomiędzy biskupami i teologami nie były częste, ponieważ zazwyczaj wybitny teolog był jednocześnie biskupem. Wraz z pojawieniem się szkół katedralnych, a potem uniwersytetów w epoce średniowiecznej, zaznaczyło się rozróżnienie pomiędzy doktorami, mistrzami teologii, czyli profesjonalnymi teologami, a osobami sprawującymi urząd biskupi. Zaczęto mówić o magisterium biskupów i magisterium teologicznym (*magisterium praelationis* i *officium magisterii*), albo też o dwóch katedrach: biskupa i profesora. Od tego momentu zaczynają się częściej pojawiać napięcia pomiędzy hierarchicznym urzędem doktrynalnym a autorytetem teologów. Niemniej jednak teologowie przez całe wieki zachowywali szeroką wolność wobec hierarchii w wyrażaniu swoich poglądów i prowadzeniu krytycznego dialogu z biskupami.

Dopiero w XIX wieku pojawia się nowy model relacji pomiędzy magisterium biskupów a teologią. Chodzi o tak zwaną delegację czy też misję kanoniczną, którą teolog otrzymuje od biskupa, mając tym samym prawo uprawiania teologii w imieniu Kościoła. Tak oto teologia w poprzednim wieku została podporządkowana Magisterium, które stało się kryterium epistemologicznym w poznaniu prawdy (*regula proxima et suprema*). Funkcja teologii została zredukowana do uzasadniania i wyjaśniania magisterium biskupów, a jej zasadniczym zadaniem było unikanie błędów, czyli takich twierdzeń, które nie byłyby zgodne z ujęciami hierarchicznymi⁵⁰.

Współczesna refleksja na temat stosunku pomiędzy magisterium a teologią oraz praktyka Kościoła zmierza w innym kierunku. Zarysowujące się napięcia postrzegane są z dużym realizmem i przyjmuje się je jako logiczny rezultat odmiennych zadań Magisterium i teologii. Magisterium dźwiga odpowiedzialność za Kościół, musi więc być roztropne w swym duszpasterskim prowadzeniu wiernych. Natomiast zadaniem teologii są poszukiwania odpowiedzi na pojawiające się wciąż nowe problemy, a także

⁵⁰ J. M. CASTILLO, *La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX*, [w:] *Teología y magisterio*, Salamanca 1987, s. 159.

krytyczna refleksja nad Kościołem, która ze swej natury charakteryzuje się profetyczną wolnością.

Ta odrębność zadań w Kościele nie jest jednak wystarczającym argumentem, aby głosić całkowitą niezależność teologii od Magisterium. Wydaje się, że nie da się rozwiązać alternatywy: albo wolność teologii jako nauki, albo nienaukowość teologii poprzez jej podporządkowanie Magisterium, jeśli nie rozważy się teologii i Magisterium w kontekście całego Kościoła, słowem, jeśli nie dostrzeże się eklezjalnego wymiaru teologii, o którym była już mowa.

* * *

Różnorodność miejsc teologicznego poznania wyraża strukturę Kościoła, będącego owocem wspólnoty. Tworzyli ją i tworzą z jednej strony – Bóg, a z drugiej – lud wybrany, złożony z różnych narodów, stanów, poszczególnych osób, ubogacony różnymi posługami i darami. Jest on utkany z wielu wzajemnych relacji, od których zależy jakość wspólnoty. W tę złożoną tkankę żywego Kościoła wpisuje się wysiłek teologa. Jakość jego poszukiwań zależy od umiejętności korzystania z miejsc teologicznego poznania: im większą ich ilość uwzględni, im głębiej je zanalizuje i wydobędzie powiązania pomiędzy nimi oraz im trafniej zachowa hierarchię ważności pomiędzy nimi – tym bardziej owoc poszukiwań teologa będzie reprezentatywny.

IV. ROZWÓJ DOGMATÓW I JEGO KRYTERIA

(o. Zdzisław Kijas OFMConv.)

Do przeszłości należy czas, kiedy mówienie o rozwoju i ewolucji dogmatu traktowano co najmniej podejrzliwie; jednak dla sporej grupy wierzących sytuacja, w której można, a nawet trzeba mówić o rozwoju prawd dogmatycznych, stwarzała i nadal stwarza niemałe problemy natury wewnętrznej; rodzi postawę zatroskania, zakłopotania czy też u słabych, zachwiania w wierze. Nielatwo im właściwie wytłumaczyć wcześniejszy i obecny sposób rozumienia niektórych aspektów wyznawanej wiary. Proponowany „rozwój” skłonni są oceniać jako swego rodzaju zerwanie z tradycją wiary, zaciemnienie jej, a może nawet jej negację. W ten sposób usprawiedliwiał swoje zerwanie ze wspólnotą Kościoła katolickiego abp M. Lefebvre (1905–1991). Chociaż bardzo bolesne, obawy te nie mogą jednak powstrzymać stałego procesu dochodzenia przez Kościół do pełniejszego odczytania prawdy Objawienia, do pogłębienia jego znajomości tajemnic Bożego życia. Dokonuje się to na różne sposoby: poprzez sobory ekumeniczne, wypowiedzi papieży, przez zwyczajne nauczanie Kościoła i refleksję teologiczną. W ten sposób prawda wiary zakorzeniona w Objawieniu zostaje wyraźniej „zdefiniowana” w określonym czasie historycznym i podana do wierzenia. W konsekwencji z dogmatu materialnego, który od początku tkwił głęboko w treści Objawienia, „rodzi się” dogmat formalny i wyznawana wcześniej prawda poddana zostaje nowej, bardziej czytelnej ekspresji.

Postępowanie takie zapobiega niewłaściwemu a może także błędnemu jej odczytaniu. Ewentualna trudność pojawia się jednak w momencie, kiedy zdefiniowana prawda nie posiada bezpośredniego, tekstowego odniesienia do treści zawartych w Objawieniu, to znaczy kiedy Urząd Nauczycielski Kościoła podaje do wierzenia określone prawdy, tłumacząc że są one objawione przez Boga, gdy tymczasem milczą o nich świadectwa apostołskie. Tak na

przykład jest z nauką o siedmiu sakramentach, o sakramentalności małżeństwa, o *virginitas in partu* Najświętszej Maryi Panny, o jej Niepokalanym Poczęciu czy Wniebowzięciu itd. Twierdzić więc, że nowy dogmat posiada identyczną treść, co prawda wcześniejsza i że zmiana uległa jedynie szata zewnętrzna (słowna formułacja), byłoby rzeczą nazbyt prostą i w sumie nie do końca prawdziwą, każde bowiem „nowe”, w sensie treści użytych słów, sformułowanie prawd dogmatycznych siłą rzeczy zakłada pewną istotną „nowość”, która jednak musi harmonizować z całością Objawienia¹.

Z tych racji na teologii spoczywa ważny, wręcz niezbywalny obowiązek wykazania faktycznej możliwości (ale także zasadności) proponowania nowych sformułowań dogmatycznych. Muszą one jednak pozostać w ścisłym związku z apostołskim przekazem, który, jak uczy Kościół, ustał wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów². Stąd też tzw. „nowy” dogmat może autentycznie ubogacić treść wiary jedynie wtedy, gdy pozostaje w ścisłym związku z ogólną treścią pism biblijnych i z prawdami wiary sformułowanymi już wcześniej. Należy bowiem pamiętać, że Magisterium Kościoła nie spełnia posługi proroków, którzy przekazywali realizujące się *hic et nunc* Objawienie Boże. Pełni ono raczej zadanie urzędu, na którym spoczywa w pierwszym rzędzie zabezpieczanie historycznego Objawienia, przekazywanie i wyjaśnianie jego treści odpowiednio do potrzeb życia Kościoła i sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek³.

A. Ewolucja dogmatu w obrębie Objawienia

Powszechnie przyjmuje się, że „dogmat” (w języku greckim – opinia, nauka, sąd, uchwała, dekret) jest oficjalnym, publicznym wyrażeniem określonej prawdy zawartej w Objawieniu, która raz sprecyzowana przez kompetentną do tego instancję kościelną (sobór powszechny, papież nauczający *ex cathedra*, zwyczajne nauczanie Kościoła), nie może być odrzucona przez

¹ Tak np. dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP jest inną prawdą, niż dogmat o Jej Bożym Macierzyństwie. Jednak te dwie prawdy wiary nie przeczą sobie, harmonizując z treścią Objawienia.

² Por. A. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER (red.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae 1976, (odtąd skrót – DS), 1501, 3020, 3043, 3070.

³ Por. K. RAHNER, K. LEHMAN, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, [w:] *Mysterium Salutis*, t. 1, s. 729; E. SCHOCKENHOFF, P. WALTER (red.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischoff W. Kasper*, Mainz 1993; A. SKO- WRONEK, *Teologiczne zbliżenia. Węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekumenicznym*, Warszawa 1993, s. 10–22.

wiernych członków Kościoła, ale owszem powinna zostać przyjęta i wprowadzana w codzienne życie wiary⁴. Przyjęcie takie nie równa się bynajmniej zaprzestaniu dalszej refleksji nad jej treścią, odczytywaną i pogłębianą w kontekście innych, wcześniej ogłoszonych prawd. Badania takie pozwalają odkryć bogatszy sens, głębszą wartość i szersze znaczenie zdefiniowanej prawdy. W ten sposób tzw. „stary” dogmat otrzymać może „nowe” brzmienie, bardziej dostosowane do ducha czasu i potrzeb życia Kościoła, objawiając zarazem nowe, nieznane dotąd aspekty niezmiennego Objawienia. Tak np. mamy dogmatyczną prawdę o nieomyślności papieża, która tylko na pozór sprzeczna jest z prawdą o kolegialności biskupów. W istocie nie wykluczają się one, ale wzajemnie uzupełniają. Zadaniem refleksji teologicznej jest natomiast pogłębianie i rozjaśnianie ich wzajemnych powiązań, pokazanie, w jaki sposób wzajemnie się uzupełniają i przez co wzbogacają nasze rozumienie Bożego Objawienia. O możliwości takiej wspominał papież Jan XXIII w swoim przemówieniu z 11 października 1962, które wygłosił z okazji inauguracji obrad Soboru Watykańskiego II. Biskup Rzymu mówił wówczas, że „czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia”⁵. Oznacza to, że nie tylko teologia, ale również Objawienie posiada swoją własną historię, swój „rozwój” i właściwy dla siebie „postęp”. A zatem żaden dogmat nie odsłania jednorazowo całej prawdy objawionej, lecz ukazuje jedynie ten czy inny jej aspekt, mniej lub bardziej centralny dla określonego czasu, ludzi i miejsca, a także duchowych potrzeb, z jakimi konfrontowana jest osoba wierząca.

Można więc z pełnym uzasadnieniem mówić o pewnej „historii” wiary. Pamiętać jednak trzeba, że nie sprowadza się ona bynajmniej do dodawania do wiary prawd nowych, które nie byłyby związane z prawdami wcześniejszymi, bo coś takiego oznaczałoby tzw. ubogacanie „od zewnątrz”. Przeciwnie, chodzi o to, że pojawiające się w czasie prawdy zawarte już były, nawet jeżeli tylko *implicite*, w całości wyznawanej przez Kościół wiary i w dogmatach wcześniej ogłoszonych, a ich „nowość” oznacza wyłącznie ich „aktualny” sposób wyrażenia. Ich treść nie zostaje naruszona, zmianie ulega tzw. „zewnątrzna szata”, jak np. sposób sformułowania, język, terminologia itd.,

⁴ Por. *Dogmat*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, s. 6–22; K. J. BECKER. *Dogma. Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes in der christlichen Literatur bis 1500*, „Gregorianum” (1976), s. 307–350, 658–701; A. DULLES. *The Survival of Dogma. Faith, Authority, and Dogma in a Changing World*. Crossroad, New York 1987.

⁵ *Acta Apostolicae Sedis* 54(1962) s. 92; *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 62, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, [w:] *Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst łaciński-polski*, Poznań 1967.

która uwarunkowana jest zmieniającą się sytuacją świata. W tym procesie następuje pogłębienie także zrozumienia.

Dzięki temu, jak łatwo zauważyć, każdy dogmat posiada w pewnym stopniu swoją własną i specyficzną dla siebie „historię”. Jest nią ten czas, jaki upłynął od prawdy wiary zawartej *implicite* w Objawieniu do jej ostatecznego (*explicite*) sformułowania przez kompetentny do tego urząd Kościoła. Owa „historyczność” dogmatu nie kłóci się bynajmniej z jego naturą i nie ujmuje nic z jego definicji, jako nieziennej prawdy wiary. Ewolucja dokonana w obrębie prawd wiary nie wnosi nic zasadniczo ani też radykalnie „nowego” pod względem treści. Odsłania jedynie te aspekty jedynej prawdy Bożej, które „dotychczas” pozostawały zakryte ludzkiemu poznaniu, które nie były jeszcze odczytane w taki sposób, jak na to zasługują. Gdyby jednak chcieć się posłużyć w odniesieniu do tego, co zostało dotąd powiedziane, terminem „ewolucja”, należałoby mówić raczej o pewnych formach „ewolucji oddolnej”, nie zaś o „ewolucji odgórnej”. Co to konkretnie oznacza? W przypadku „ewolucji oddolnej” punktem wyjścia i dojścia jest człowiek, który zgłębia i coraz pełniej poznaje Bożą prawdę. Natomiast w ewolucji „odgórnej” punktem wyjścia i dojścia jest sam Bóg, który objawia coraz pełniej prawdę o sobie samym, o człowieku i świecie.

Nakreślony tutaj antropologiczny wymiar „rodzenia się” dogmatu jest bardzo ważny: „usprawiedliwia” niejako ów wewnętrzny dynamizm wiary, który nie pozwala jej poprzestać ani zadowolić się poznana i przeżywaną prawdą, ale mobilizuje ją do dalszego zgłębiania wyznawanych treści. W ten sposób wiara naszych ojców, chociaż nie traci nic z tego, co dla niej istotne i boskie, nieprzerwanie otrzymuje w pewnym sensie „nowe” oblicze. Nie jest to jednak, przypomnijmy, „nowość” zawartości dogmatu, ale nowe rozumienie i odczytanie dawnych treści w kontekście zmieniających się „znaków czasu”. Mówimy więc o rozwoju, ale jest on bardziej rozwojem „w głąb”, niż „wszerz”.

Pierwszy z nich, nazywany rozwojem wertykalnym, stara się odsłaniać prawdy odwiecznie już istniejące, aczkolwiek niesformułowane jeszcze w całej swojej pełni. Drugi, przeciwnie, jest raczej rozwojem horyzontalnym, który zdaje się zmierzać do tworzenia prawd nowych, nie zawsze i nie w pełni związanych pośrednio czy bezpośrednio z Objawieniem. Kościołowi katolickiemu bliższa jest zatem wertykalna ewolucja dogmatów, schodzenie w coraz głębsze pokłady Bożej tajemnicy i wyprowadzanie ich na światło ludzkiego poznania i przeżywania.

Ewolucja dogmatu nie jest wymysłem współczesności. Chociaż najpełniej uwidacznia się w *Nowym Testamencie*, początkami swymi sięga czasów

*Starego Testamentu*⁶. Do istniejących już objawień, o których czytamy na kartach *Starego Testamentu*, teksty nowotestamentowe dołączają prawdy nowe, których ostatecznym i pełnym zwieńczeniem jest sama osoba Jezusa Chrystusa. Przynosi On nie tylko prawdy nowe, które uzupełniają już istniejące, lecz sam objawia się jako jedna wielka Prawda – Źródło i Centrum wszystkich innych: dawnych, obecnych i przyszłych. W samym centrum tego Objawienia, równocześnie wyrażonego i przeżywanego, sytuuje się Jego paschalna tajemnica: śmierć i zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego. On natomiast nie objawia się w sposób jednorazowy i całkowity, ale powolny i systematyczny, na równi z prawdą, którą przynosi (por. J 14, 26). Kościół natomiast, który żyje Bożą prawdą i z Bożej prawdy, odkrywa ją na swój, ludzki sposób, związany ściśle z potrzebami czasu i kulturą ludzi. Ewolucja dogmatu nie utożsamia się zatem w żadnym przypadku z jakąś „wynałazczością” lub „inwentaryzacją”, prostym wyliczaniem elementów składowych odkrytego skarbu. Poprawnie rozumiana „evolucja dogmatu” jest bowiem systematycznym zgłębianiem rozumienia przez stworzoną inteligencję objawionej przez Boga nadprzyrodzonej rzeczywistości, którą obejmuje wiara. Sobór Watykański II oddaje powyższą myśl w następujących słowach:

„Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2,19 i 51), już też dzięki głębokiemu, doświadczałnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupia otrzymali niezawodny charyzmat prawdy. Albowiem Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże”⁷.

Z tak rozumianym rozwojem spotykamy się nieomal na każdym kroku w życiu współczesnego Kościoła, aczkolwiek w sposób szczególnie intensywnie zaznaczył się on w okresie wielkich soborów ekumenicznych, to znaczy między rokiem 325 a 787. Na pierwszym z nich (Nicea 325) zebrani ojcowie zdefiniowali uroczystie boskość Słowa, Syna Bożego, równego Ojcu⁸. Następny sobór, obradujący w Konstantynopolu w roku 381, ogłosił

⁶ Por. J. L. SEGUNDO, *The Liberation of Dogma. Faith, Revelation, and Dogmatic Teaching Authority*. New York 1992, s. 19–80.

⁷ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”* (skrót: KO), 8 [w:] *Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967.

⁸ Por. DS 125.

uroczyście, że Duch Święty jest współistotny Ojcu i Synowi⁹. W ten sposób został sformułowany dogmat o Trójcy Świętej, trzech Osobach cieszących się identyczną – boską – naturą. Wprawdzie prawda o Bogu w Trójcy Osób wyznawana była już wcześniej (we wspólnej modlitwie, liturgii chrztu świętego itd.), lecz dopiero w tym momencie doczekała się ścisłego i dogmatycznego sprecyzowania. W ten sposób wiara ludu została doceniona i ujęta w jasny, rozumowo uzasadniony przekaz.

W V wieku Nestoriusz, patriarcha Konstantynopola, chociaż w sposób subtelny, tym niemniej dość wyraźny, zdawał się podawać w wątpliwość, jak sądzili przynajmniej ówczesni teologowie, boskie zrodzenie Chrystusa przez Maryję. Uczył, że Chrystus jest jedynie adoptowanym synem Boga, a nie autentycznym Bogiem od samej chwili zrodzenia Go przez Maryję. W obronie czystości wiary wystąpił wówczas Cyryl, biskup Aleksandrii. Na zwołanym z jego prośby Soborze w Efezie (431) odrzucono naukę Nestoriusza jako obcą Objawieniu¹⁰. Tenże sobór, jak również kolejny, który obradował w Chalcedonie (451), miały na celu podanie ortodoksyjnej nauki o pełnym bóstwie i człowieczeństwie Jezusa od samego momentu urodzin¹¹. W wiekach późniejszych dyskusja dotyczyła innych, równie ważnych dla czystości i pełni wiary tematów, jak np. kwestia podwójnej woli w Chrystusie¹² czy darmości Bożej łaski¹³, bądź jeszcze innych¹⁴.

W czasach współczesnych dawna dyskusja nad ewolucją dogmatów weszła w nowe, intensywne stadium. J. Ratzinger¹⁵ zauważa, że wiek XIX, który dokonał ostatecznego zniszczenia kultury, jaką wytworzyła filozofia grecka, przyspiesza i usprawiedliwia zarazem wspomniany rozwój. Czas, który w myśli platońsko-arystotelesowskiej posiadał jedynie wartość względną i traktowany był jako „przypadłość” nie tyle związana z bytem, ile raczej z materią, otrzymuje w wieku XIX znaczenie pierwszoplanowe: byt

⁹ Por. DS 150.

¹⁰ Por. DS 264. W obecnym czasie podejmuje się próbę rehabilitacji Nestoriusza, którą dokonuje się na drodze historyczno-psychologicznej i hermeneutyczno-teologicznej. Zob. w tym względzie krótki artykuł: St. C. NAPIÓRKOWSKI, *Czy można zrehabilitować Nestoriusza?* [w:] St. C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988, s. 129–132.

¹¹ Por. DS 252–263.

¹² Por. DS 496.

¹³ Por. DS 222–230 i 396

¹⁴ Por. klasyczną pracę na ten temat: M. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique*. Fribourg 1924; por. także A. di BERARDINO, B. STUDER (red.), *Storia della teologia. I. Epoca patristica*, Piemme 1993, gdzie podana jest również bibliografia wcześniejszych prac na ten temat.

¹⁵ Por. *Storia e Dogma*, Jaca Book 1971, s. 38–40.

jest czasem, mówią ówcześni filozofowie, czas to forma bytu, który istnieje wyłącznie jako „stawanie się”. Kosmos nie jest już czymś nieruchomym, stałym i niezmiennym, ale przeciwnie – znajduje się w ciągłym ruchu i w nieprzerwanym „stawaniu się”, skutkiem czego poszczególne jego elementy są jedynie określonymi częściami jednej wielkiej całości. W odróżnieniu np. od św. Bonawentury, który dostrzegał sens wyłącznie w tym, co permanentne i niezmiennie¹⁶, wiek XIX stanął na stanowisku, że tylko przedmioty będące w nieprzerwanym ruchu posiadają autentyczne istnienie. Miejsce *resolutio in theologiam* (rozstrzygnięcie w teologii) zajęła nowa formuła, która brzmi *resolutio in historiam* (rozstrzygnięcie w historii). W ten sposób historii przypadło miejsce ze wszech miar wyjątkowe. Historyczność poczęła stawać się powoli fundamentalną kategorią, z której człowiek, pragnący poznać siebie w całej prawdzie, nie może zrezygnować; nie wolno mu się wręcz od niej uwolnić. Jest on bowiem bytem w ciągłym twórczym procesie, w nieprzerwanym „stawaniu się”¹⁷. Karl Marks poszedł jeszcze dalej i w miejsce tradycyjnej filozofii opartej o intelekt myślący wprowadził filozofię opartą o działanie i przekształcanie świata, zmieniając w ten sposób *verum quia factum* w *verum quia faciendum*¹⁸. Były to rzeczywiście poważne zmiany, które miały duże znaczenie również dla rozumienia prawdy, w tym także dla kształtowania się katolickiego dogmatu.

Dogmat stracił w ten sposób swoje pierwotne znaczenie. Przestano go utożsamiać z tym, co niezmiennie, z prawdą wieczną, i został już odtąd umieszczony w napięciu pomiędzy *factum* i *faciendum*. Stał się świadkiem tworzącej się historii (*factum*), której akceptacja dokonuje się w oparciu o przekazane doświadczenie (*faciendum*). Usiłuje on wprowadzić tym samym „teraźniejszość” człowieka w wąskie ramy dzielące przeszłość od przyszłości. W efekcie usunięty zostaje ostry przedział między historycznością i niezmiennością, tym co czasowe i zmienne.

Przy całej swojej inności kulturowej wiek XIX nadaje jednak dogmatowi ostateczną i decydującą formę. Początki tego procesu, jak już wspomniano, pokrywają się z początkami wiary w ogólności, a szczególnie z początkami życia Kościoła. Odpowiadano wówczas na proste pytania, w rodzaju: Czy wierzysz? Oras do prostych odpowiedzi osoby przyjmującej chrzest: Wierzę! Później jednak przyszedł czas na formułowanie wyrażeń bardziej

¹⁶ Por. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959, s. 140–148.

¹⁷ Por. H. SCHNÄDELBACH, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, Warszawa 1992, s. 60–109.

¹⁸ W myśl tej nowej maksymy prawdziwe jest zatem nie tyle to, co się stało, ale to, co trzeba uczynić.

skomplikowanych, poczynając od Symboli wiary starożytnych soborów, poprzez „anatematyzmy”, na dekretach oraz kanonach doktrynalnych wieków późniejszych kończąc. W wieku XIX dochodzi jednak do szczegółowych, pojedynczych i bardzo jasnych, konkretnych sformułowań prawd wiary w formie wypowiedzi dogmatycznych. Intelktualno-duchowy wysiłek Kościoła skierowany został wówczas na możliwie wierne odczytanie treści Objawienia, celem przekazania jej wierzącym w formie jasnej, krótkiej, łatwej do zapamiętania i powtórzenia.

Ewolucja dogmatu była więc naturalną konsekwencją dynamizmu wyznawanej i przeżywanej wiary, jej wrażliwości na potrzeby chwili – *fides quaerens intellectum*. Na proces ten składało się również kilka innych czynników, zarówno o charakterze pozytywnym, jak i negatywnym. Z tych pierwszych Henri Rondet, francuski jezuita, wylicza cztery:

- refleksję teologiczną,
- wiarę ludu Bożego,
- życie liturgiczne,
- Magisterium Kościoła.

Do negatywnych czynników wspomniany teolog zaliczał przede wszystkim pojawiające się herezje, które uważał za najważniejszy aspekt w rozwoju dogmatu¹⁹. Nieco inaczej ujmował tę kwestię Walter Kasper, obecnie kardynał i przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijań. Niemiecki purpurat stawiał herezje na ostatnim miejscu w procesie dochodzenia Kościoła do zdefiniowania określonej prawdy wiary w formie dogmatu. Elementami sprzyjającymi rodzeniu się prawdy dogmatycznej były, według niego, następujące czynniki:

- działanie Ducha Świętego,
- uważna lektura *Pisma Świętego* i tradycji,
- praca Magisterium Kościoła,
- refleksja teologiczna,
- wymagania, które stawia sytuacja świata (tzw. znaki czasu)²⁰.

Zoltan Alszegehly i Maurizio Flick, obydwaj wykładowcy teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, pomijali z kolei całkowicie herezje. Ich zdaniem czynnikami, które wpływają na ewolucję dogmatów, są:

- działanie Ducha Świętego,
- refleksja wiernych,

¹⁹ Por. H. RONDET, *Les dogmes changent-ils?*, Paris 1960, s. 45–78.

²⁰ Por. W. KASPER, *Dogmen/Dogmenentwicklung*, [w:] P. EICHER (red.) *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 1, München 1984, s. 190–192.

- systematyczna refleksja teologiczna,
- Magisterium,
- wewnętrzne pojmowanie spraw duchowych, jak np. znaczenie wiary w kontekście życia z łaski, psychologii oraz całego organizmu Kościoła²¹.

Jednak w istocie to ani nie liczba, ani kolejność zewnętrznych „bodźców” spędzały sen z powiek teologów. O wiele bardziej poważne były same kryteria ortodoksyjności takiego rozwoju. Trudno było przede wszystkim o odpowiedź na pytanie, kiedy owa ewolucja zgodna jest z charakterem Objawienia, a kiedy ewentualnie z nim się kłóci, czy wręcz mu się sprzeciwia. Trudność ta, chociaż pojawiła się bardzo wcześnie w życiu Kościoła, aż do dziś nie otrzymała definitywnej i jasnej odpowiedzi.

B. Ewolucja dogmatu w obrębie jego słownej formułacji

Wcześniej już wspomniano wypowiedź Jana XXIII, że „czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania”. Rozróżnienie to, chociaż zachowuje swoją aktualność i ważność, w istocie nie rozwiązuje w całości pojawiającego się problemu. Słusznie zauważył to ewangelicki teolog Oscar Cullmann, który mówił, że „problem przedziału między tym, co niezmiennie i jego formułacją, jest bardzo trudny i skomplikowany”. Zagadnieniem tym nie zajął się ani Jan XXIII, ani sobór. „Wydaje mi się – pisał szwajcarski teolog – że radykalnym niedomogiem Soboru było rozważanie kwestii przedziału między niezmiennym rdzeniem i jego formą, poddawaną ciągłej aktualizacji, za w pełni rozwiązaną (...). Zbyteczne jest mówić o potrzebie rozróżnienia między rdzeniem a jego sformułowaniem, jeżeli nie wskazuje się jednocześnie, czym jest ten rdzeń i czym jego formułacja”²².

Wypowiedź Cullmanna, jeżeli nawet może wydać się trochę zbyt ostra, dotyka jednak realnie istniejącego problemu, czyli braku jasnych kryteriów przy rozgraniczaniu treści dogmatu od jego słownej formułacji, a więc odpowiedzi na pytanie: Co może zostać poddane ponownej formułacji, a czego nie może naruszyć ząb czasu?

²¹ Por. *Lo sviluppo del dogma cattolico*, dz. cyt., s. 87–118.

²² O. CULLMANN, *Sind unsere Erwartungen erfüllt?* [w:] K. RAHNER, O. CULLMANN, H. FRIES, *Sind unsere Erwartungen erfüllt?*, *Teologische Fragen heute* 7, München 1966, s. 40–41; por. także Z. ALSZEGHY, M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, dz. cyt., s. 12.

Zgodzimy się, że w dogmacie, podobnie jak w „symbolu”, słowa odsyłają do rzeczywistości, która pozostaje wprawdzie ukryta dla naszego fizycznego wzroku, tym niemniej jest rzeczywistością realnie istniejącą. Tym samym również dogmat nie zamierza zatrzymywać wierzących na sobie samym, lecz w samej jego naturze leży konieczność „przenoszenia” słuchacza (wierzącego) w inny, wyższy wymiar prawdy, trudno rozpoznawalny dla kogoś z „zewnątrz”. Podobnie jak symbol, dogmat nawiązuje duchową jedność z tym, co święte, boskie, wieczne i niezmienne. Język wiary (dogmat) posiada znaczenie symbolu – każe przekraczać oglądaną rzeczywistość i myślami przenosić się w inną, w której on już realnie uczestniczy, chociaż w sposób ciągle jeszcze niepełny. Łączenie owych dwóch odmiennych od siebie rzeczywistości następuje za pomocą słowa, które ma niekwestionowaną przewagę nad myślą. Wiara bowiem, jak mówi św. Paweł, rodzi się ze słuchania (por. Rz 10, 17), nie zaś w wyniku intelektualnej refleksji człowieka. Treść wiary dociera do nas niejako z „zewnątrz” i nie jest naszym indywidualnym wymysłem. Słowo, jako wyjątkowa forma komunikowania myśli, musi stworzyć wszechstronne możliwości dla pełnego jej wyrażenia. Tylko wówczas jest zdolne nawiązać możliwie pełną, duchową wspólnotę z jego odbiorcą. Łatwo stąd zrozumieć naturalną, przypisaną do jego „profesji”, troskę teologa o „jakość” słowa, o jego sensowność i komunikatywność zarazem.

Można zatem mówić, że ewolucja dogmatu nawiązuje bezpośrednio do charakteru słowa. Zasadniczo akcent położony jest nie na myśl, ile raczej na słowo, które przekazuje jej treści. Myśl jest oczywiście bardzo ważna, ale nie do niej odnosi się bezpośrednio „rozwój” dogmatu. Może ona pozostać niezmienna, nawet jeżeli zmianie ulegnie lub też musi jej ulec słowna formuła, zależnie od kultury i mentalności słuchacza. W tym konkretnym przypadku ważne jest „jak” się mówi, chociaż w ostateczności istotne jest jedynie to, „co” się mówi. Mówi się przeto, że chleb przewyższa swoją wartością formę, chociaż ta ostatnia nie jest bynajmniej bez znaczenia. Im bowiem więcej osób jest w stanie zrozumieć przekaz wiary (dogmat), im bardziej przystępna jest również forma tego przekazu, tym doskonale dogmat spełnia swoje zadanie. Potrzeba zatem ciągłej wrażliwości i odwagi Kościoła w odczytywaniu „znaków czasu” i gotowości nowej, zaktualizowanej interpretacji wiary.

Dla kard. Josepha Ratzingera dogmat jest przede wszystkim fenomenem językowym, powołanym do aktualizacji wspólnoty duchowej między

Bogiem i człowiekiem²³. W słowie, które jest objawianiem się mądrości Stwórcy i stworzenia, moja osobista myśl (w przypadku dogmatu – myśl Boża), przekazana zostaje innym myślącym podmiotom. Ze względu jednak na swój związek z czasem i człowiekiem, słowo cechuje się zarówno historycznością, czyli pewnym rodzajem naturalnej zmienności (znamy doskonale z historii literatury zmieniające się na przestrzeni czasu prądy literackie, terminologię), jak również określoną stałością (moja myśl nie jest warunkowana słowem, nawet gdy brak słów, ona nie przestaje istnieć). Obok właściwej mu zmienności, która nie jest niczym innym, jak określoną formą wrażliwości na dokonujące się zmiany w historii, słowo posiada jednocześnie pewną niezmienność, specyficzny dla siebie wymiar „wieczności”. Cemu ona służy? Przede wszystkim umożliwia wzajemne, i dość nierzadko nad wyraz intensywne, komunikowanie się ludzi niezależnie od dzielącego ich czasu. Tak np. mogę odczytać teksty Platona i zrozumieć ich treść, chociaż czasowo jestem bardzo odległy.

Z bardzo analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku dogmatu. On także posiada charakter historyczny, czyli zmienny, i równocześnie ahistoryczny, czyli niezmienny. Swój historyczny charakter odsłania w podwójnym znaczeniu tego słowa, zarówno w sensie ciągłości, jak i jedności. W konsekwencji zdefiniowana prawda odsyła osobę wierzącą w historyczną przeszłość, gdzie odnaleźć może jej korzenie i dodatkowe światło do jej głębszego zrozumienia. Tym samym zostaje nawiązany żywy dialog z historią, która przestaje odtąd być zapomnianą przeszłością, ziemią niczyją, wymarłą pustynią. Przeciwnie, staje się ziemią uprawną i płodną. To z kolei rodzi poczucie pewnej stałości i niezmienności prawdy dogmatycznej, co sprawia, że przestaje być odbierana jako „zupełna” nowość, jako coś, co zaistniało dopiero teraz, ale odwrotnie, staje się dojrzałym owocem, który w pąku istniał już znacznie wcześniej, na długo przed jego określeniem i nazwaniem.

Wspomnieć należy jeszcze o jednej, równie ważnej rzeczy. Otóż słowo, aby mogło stać się komunikatywne, intersubiektywnie sensowne, czyli czytelne dla innych podmiotów poruszających się obok mnie, nie może być wytworem wyłącznie mojego osobistego „ja”. W jego „rodzenie się” winni zatem być zaangażowani możliwie wszyscy uczestnicy rozmowy lub osoby, którym zamierza się coś ważnego zakomunikować. Jedynie wówczas wewnętrzna logika przekazywanych przez niego informacji dotrzeć może w sposób możliwie pełny i niezmienny do potencjalnego odbiorcy. Podob-

²³ Por. J. RATZINGER, *Storia e Dogma*, s. 47; także K. RAHNER, *Was ist eine dogmatische Aussage?* [w:] *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 1962, s. 54–81.

nie jest z dogmatem. Jego treść ujmowana w słowie, aby mogła zostać właściwie, czyli w pełni, zrozumiała, powinna zostać wyrażona językiem możliwie komunikatywnym, logicznym i sensownym. W przeciwnym razie mało albo bardzo niewiele może zaoferować osobie wierzącej. Ewolucja dogmatu obejmuje więc nie tylko treść wyznawanej wiary, nazwaną wcześniej ewolucją „w głąb”, lecz także jego zewnętrzną, inaczej słowną, formułację. Podczas gdy pierwsza z nich da się również określić terminem „inwolucji”²⁴, druga, przeciwnie, miałaby charakter natury bardziej lingwistycznej i ją też należałoby określić terminem „ewolucja”. Jeżeli bowiem „inwolucja” pogłębia prawdę, „ewolucja” wprowadza nowe jakości, których wcześniej nie było.

C. Modele ewolucji dogmatu

Niemożliwe jest przedstawienie na kilku zaledwie stronach bogatej historii teologicznych wysiłków, jakie podejmowano na przestrzeni wielu wieków, celem podania możliwie jasnych kryteriów (modeli) prawowiernego (ortodoksyjnego) rozwoju dogmatu. Z tej też racji należy ograniczyć się wyłącznie do niektórych, najważniejszych. Będą to cztery różne modele, które w kolejności zaproponowali: Wincenty z Lerynu (V w.), John Henry Newman (1801–1890), Karl Rahner (1904–1984) oraz Międzynarodowa Komisja Teologiczna z 1989 r. w swoim dokumencie na temat interpretacji dogmatów.

1. Wincenty z Lerynu

W pierwszym rzędzie należy wymienić pracę mnicha Wincentego z Lerynu – *Commonitorium*. Czytamy w niej:

„Co wszędzie, co zawsze i przez wszystkich jest przedmiotem wierzenia” (In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper et quod ab omnibus creditum est)²⁵.

Wincenty przyjmuje zasadę tradycji za podstawową normę do ustalania autentyczności objawionej prawdy. Zwraca przy tym uwagę na trzy elementy składowe, które tworzą formę trójkąta, jako figury zamkniętej i w sobie doskonałej. Píše zatem, że prawdą objawioną może być jedynie to, co było

²⁴ Por. Z. ALSZEGHY, M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, dz. cyt., s. 128–134.

²⁵ *Commonitorium*, 2, PL 50.639. Komentował go E. STANIEK, *Tradycja w ujęciu Wincentego z Lerynu*, [w:] T. DZIDEK, B. SIENČZAK, J. D. SZCZUREK (red.), *Tradycja w Kościele*, Kraków 1994, s. 67–78.

przekazywane zawsze (*quod semper*), wszędzie (*quod ubique*) i co było nuczane przez wszystkich (*quod ab omnibus*). W dalszej części swojego dzieła Wincenty wylicza cztery sytuacje, kiedy zasada ta może zostać zastosowana i stanąć na straży prawdy. Oto one:

- „1. Jeśli błąd dotknął części Kościoła, należy opowiedzieć się za całością.
2. Jeśli dziś zaraza objęła cały Kościół, należy przyłgnąć sercem do starożytności.
3. Jeśli ktoś odgrzewa błędy starożytne, odwołując się do tradycji, należy opowiedzieć się za nauką powszechną zawartą w soborach.
4. Jeśli pojawiają się zupełnie nowe problemy, należy je przedyskutować z Ojcami, zasięgnąć ich rady, innymi słowy należy zapytać, jak by oni taki problem rozwiązali”²⁶.

Uwagi św. Wincentego z Lerynu na temat ewolucji chrześcijańskiej prawdy, chociaż sformułowane dawno temu, także dzisiaj zachowują swoją aktualność poprzez uwrażliwienie na prawdę, która niemal zawsze przekracza granice jednostki czy czasu, będąc ponadczasową i mając szeroki zasięg. Tym niemniej teologowie dzisiaj, aczkolwiek nie tylko oni, dodawali nowe kryteria rozwoju prawdy do ustalonych przez św. Wincentego.

2. John H. Newman

Teologowie katoliccy zgodnie odrzucają wszelką ewolucję dogmatyczną, która sprowadzałaby się do dodawania jakichś nowych, nieznanych prawd, do niezmiennego z natury Objawienia. Dzieli się jednak zasadniczo na dwie grupy, gdy chodzi o sam sposób interpretacji wiary. Teologowie pierwszej z nich uważają, że zasadniczo cały proces rozwoju wiary zmierza właściwie w kierunku możliwie pełnego wyjaśnienia depozytu Objawienia. Prawdy wiary zdefiniowane w ciągu wieków – mówią – formalnie były już zawarte w Objawieniu pierwotnym, a wieki późniejsze jedynie dokonały ich werbalizacji. Teologowie drugiej grupy stoją z kolei na stanowisku, że dogmatyczne sformułowania prawd wiary, jakie mają miejsce w ciągu historii życia Kościoła, są rzeczywistym postępem w poznawaniu tego, co wirtualnie obecne jest w pierwotnym depozycie. Kiedy zatem teologowie drugiej grupy mówią, że rozwój prawd wiary to coś żywego i konkretnego, teologowie grupy pierwszej przypominają, że jest on efektem myślenia sylogistycznego, które z dwóch istniejących już prawd pozwala wywnioskować kolejną, która do tej pory niezdefiniowaną.

²⁶ E. STANIEK, *Tradycja w ujęciu Wincentego*, art. cyt., s. 73.

J. H. Newman, konwertyta i wielki kardynał Kościoła katolickiego w Anglii, bliższy jest drugiej grupie teologów. Rozwoju formuł dogmatycznych nie uważał za prosty zabieg, którego celem byłoby jedynie „wyjaśnianie” raz posiadanej prawdy. Przeciwnie, sądził, że rozwój ten ma w sobie coś z natury żywego organizmu i dlatego ważne jest, aby podać możliwie jasne normy i czytelne kryteria. Przy ich pomocy łatwo będzie ocenić teologiczny status tego rozwoju, czyli stwierdzić, na ile jest on ortodoksyjny, a na ile oddala się od prawdy, stając się rozwojem heterodoksyjnym²⁷.

Głośna pozycja kard. Newmana, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (*O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*), opublikowana w 1845 roku²⁸, była w zamiarach autora próbą sformułowania czytelnej odpowiedzi zarówno na problemy natury osobistej (pewna forma uzasadnienia swojego przejścia z Kościoła anglikańskiego do katolickiego), jak i powstałego, w pewnym stopniu również z jego inspiracji, tzw. „ruchu oxfordzkiego”. Witold Ostrowski, autor wstępu do polskiego wydania wspomnianego dzieła, słusznie zauważa, że Newman „zaczął (je) pisać jako (przynajmniej nominalnie) anglikanin – przestał pisać jako katolik”²⁹. W trakcie prac nad tekstem dokonywał się również proces jego przechodzenia na łono Kościoła katolickiego³⁰.

Newman znał bardzo dobrze historię formowania się dogmatu trynitarne-
nego. Nieobce były mu więc burzliwe dyskusje, jakie w wieku IV rozgorzały wokół terminu *homousios*. Wierzył jednocześnie głęboko w doktrynalną kontynuację pomiędzy Kościołem Apostołów i Kościołem tzw. „Ojców Kościoła”. Najbardziej jednak interesował go związek, jaki istniał pomiędzy Kościołem pierwszych wieków z Kościołem średniowiecza oraz okresu późniejszego. W tym kontekście stawiał ważne pytanie, które brzmiało mniej więcej tak: Jeżeli aż do V w. Kościół potrafił zachować czystość wiary, to czy również w obecnej chwili dysponuje odpowiednimi środkami, aby ją zagwarantować? Czy również dzisiaj, przy ciągle dokonującym się rozwoju wiary, Kościół jest w stanie obronić integralność swojego depozytu? Czy mający miejsce proces rozwoju wiary jest rozwojem autentycznym, czyli ortodoksyjnym? Jeżeli podamy twierdzącą odpowiedź na wcześniejsze pytania, rodzi się kolejna kwestia: Czy zatem możliwe jest podanie kryteriów, jakichś modeli, które gwarantują taką ortodoksję? Pytania te nie miały nic ze

²⁷ Por. W. BEINERT, *Dogmenentwicklung*, [w:] W. BEINERT (red.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien, 1987, s. 95–97.

²⁸ Wydanie polskie: Warszawa 1957.

²⁹ W. OSTROWSKI, *Wstęp*, [w:] J. H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1957, s. 6.

³⁰ H. RONDET, *Les dogmes changent-ils?*, dz. cyt., s. 99.

spekulatywnej rozrywki, bowiem od odpowiedzi na nie zależała przynależność kościelna kardynała³¹.

W zaistniałej sytuacji Newman uznał za konieczne opisanie kryteriów prawowiernego rozwoju wiary. Sprowadzało się to do podania możliwie konkretnych cech, których występowanie oznaczałoby prawdziwy (ortodoksyjny) rozwój nauki chrześcijańskiej, a ich brak równałby się z jej wypaczeniami³². Newman wyliczył siedem takich cech, które przedstawimy w formie bardzo skróconej:

1. *Zachowanie typu*. Angielski kardynał stał na stanowisku, że żywy organizm, rozwijając się, zachowuje swoją tożsamość niezależnie od wieku. „Dorosłe zwierzę – pisał – ma tę samą strukturę, jaką miało w chwili urodzenia; młode ptaki nie wyrastają na ryby, ani też dziecko nie wyradza się na zwierzę dzikie czy domowe, wobec którego z natury rzeczy jest panem”³³. W podobny sposób wyrażał się Wincenty z Lerynu, który zachęcał swoich słuchaczy słowami: „Niech religia ducha naśladuje prawo fizyczne, według którego w miarę upływu lat rozwijają się i ujawniają odpowiednie proporcje ciała, jednak pozostaje ono identycznie tym, czym było. Członki dziecka są małe, młodzieńca większe, ale pozostają te same”³⁴. Z powyższej obserwacji wynika, że rodząca się nowa idea teologiczna nie musi mieć koniecznie tego samego obrazu zewnętrznego, co idea historycznie wcześniejsza. Istniejąca między nimi różnica nie wpływa bynajmniej na osłabienie istotnej tożsamości z obrazem wcześniejszym i czasowo późniejszym.

2. *Ciągłość zasad*. Newman utrzymywał, że ważne są nie tylko formy zewnętrzne dochodzenia do prawdy, ale istotna jest także wewnętrzna zgodność owych form. W ten sposób troska Kościoła o poważną refleksję nad treścią wiary, która respektowałaby możliwie wszystkie wymagania stawiane przez naukę (określa się to zasadą teologii), współgrała z jego wysiłkami o świętość życia swoich członków (zasada łaski)³⁵. Newman sądzi bowiem, że głębsze odkrywanie Bożej prawdy nie dokonuje się w oparciu o samą tylko poprawność naukową. Ważną rolę pełni również świętość życia tych, którzy takie badania podejmują. Bóg bowiem objawia się najpełniej tym, których serce jest czyste, a umysł otwarty na przyjęcie głębszej prawdy.

³¹ Por. J. GUITTON, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris 1933, s. 67–94; I. KER, *John Henry Newman. A Bibliography*, New York 1990, s. 257–315.

³² Por. J. H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny*, dz. cyt., s. 102.

³³ Tamże, s. 194.

³⁴ *Commonitorium* 29, cyt. za J. H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny*, dz. cyt., s. 194.

³⁵ Por. J. H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny*, dz. cyt., s. 200–207; W. KERN, F. J. NIE-MANN, *Teologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, s. 133.

3. *Zdolność asymilacji*. Każdy żywy organizm pobiera z zewnątrz pokarm, którego potrzebuje do swojego wzrastania. Dość analogicznie jest z każdą ideą, której wartość wiąże się w istocie z jej siłą przetrwania w konfrontacji z innymi, przeciwnymi sobie opiniami. Stąd więc ta z nich posiada większą wartość, która wychodzi jako zwycięska z okresu próby³⁶. Konkretnym tego przykładem jest chociażby samo chrześcijaństwo, które chociaż poddawane przez wieki wpływom różnych filozofii oraz światopoglądów, nie zostało jednak przez nie wchłonięte. Jego obecność pośród innych systemów filozoficznych czy wierzeń nie tylko nie osłabiła religii chrześcijańskiej ale, owszem, jeszcze ją wzmocniła. Pozwoliła ponadto zaczerpnąć z nich wszystko to, co było dla chrześcijaństwa korzystne i twórcze. W aktualnej terminologii kryterium to nazwalibyśmy kryterium „inkulturacji”.

4. *Następstwo logiczne*. Zaczerpnięte z historii filozofii kryterium logicznego następstwa kompletuje wcześniej omówione. Mówi ono bowiem, że wielkie systemy myślowe to takie, które tworzą jedność w sposób trwały, nie zaś tylko czasowy. Elementy dostarczane z zewnątrz nie niszczą owego systemu myślowego, ale, owszem, dodatkowo go jeszcze wzmacniają. Newman uważa, że od autentycznego rozwoju nie wymaga się, aby posiadał koniecznie formę logicznej dedukcji lub też, żeby się w ten sposób objawiał. Wymaga się od niego jedynie, aby przy spojrzeniu retrospektywnym wcześniejsze oraz późniejsze etapy jego rozwoju odznaczały się określoną wewnętrznością.

5. *Uprzedzanie przyszłego rozwoju*. To również bardzo ważne kryterium przy ocenie autentycznego i prawowiernego rozwoju prawdy chrześcijańskiej. Mówi ono, że przyszły rozwój pewnej duchowej rzeczywistości, a taką właśnie jest prawda, musi zostać przewidziany, nawet jeżeli tylko niejasno i niedokładnie, znacznie wcześniej. Kryterium powyższe wychodzi z założenia, że późniejsza nauka nie może wносить z sobą czegoś radykalnie nowego, co byłoby zupełnie obce dotychczasowemu przepowiadaniu czy wręcz się z nim kłóciło. Tak pisał na ten temat Newman:

„Zapowiedzi przyszłego rozwoju, choćby niewyraźne i odosobnione, mogą pojawić się od samego początku, jakkolwiek upływ czasu jest konieczny, aby mogły one dojść do pełnego rozkwitu”³⁷.

6. *Stosunek zachowawczy wobec przebytego rozwoju*. Według angielskiego kardynała czytelnym znakiem właściwego i w pełni autentycznego rozwoju jakiejś doktryny (podobnie jak każdego żywego organizmu) jest

³⁶ Por. tamże, s. 210.

³⁷ *O rozwoju doktryny*, dz. cyt., s. 217.

element kontynuacji (*continuance*). Obce natomiast jest mu zerwanie ze swoją przeszłością, tworzenie zupełnie nowych jakości i nowych prawd, które by nie znajdowały korzeni w prawdach ogłoszonych wcześniej. Wynika stąd nad wyraz jasno, że nie należy (i wręcz nie wolno) ignorować lub odrzucać intelektualnego dziedzictwa wieków poprzednich. Stąd stwierdzenie J. H. Newmana, że „szósty sprawdzian prawdziwego rozwoju polega na dążności zachowawczej wobec tego, co dokonało się wcześniej”³⁸.

7. *Niewyczerpana energia*. Jest to dawny argument, którym posługiwała się już teologia apologetyczna. Pojawia się on w *Dziejach Apostolskich* (5, 38–39), gdzie zostaje wyrażony w mądrych słowach uczonego Gamaliela: „Odstąpcie od tych ludzi i puśćcie ich! Jeżeli bowiem od ludzi pochodzi ta myśl czy sprawa, rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć i może się okazać, że walczyście z Bogiem”. A zatem siódma cecha autentycznego rozwoju prawdy wiary mówi, że jeżeli jakaś myśl jest istotnie błędna, to nie wytrzyma ona próby czasu. Jej żywot jest krótki, ponieważ przy pierwszym lepszym ataku na nią, ulegnie i przeminie.

Kard. Newman nie uważał, że podane przez niego kryteria albo cechy, gwarantujące prawdziwy rozwój doktryny chrześcijańskiej, są jedyne i ostateczne. Daleki był od przypuszczenia, że nie da się podać innych, równie ważnych kryteriów. I chociaż jemu wystarczały, teoretycznie mogło ich być więcej i mogły być inne. Dodać należy ponadto, że angielski teolog nie stawiał powyższych siedmiu kryteriów na tej samej płaszczyźnie i nie przypisywał im jednakowej wartości. Najbardziej cenił argument pierwszy związany z zachowaniem typu, dlatego poświęcił mu wiele uwagi. Do pozostałych przywiązywał mniejszą uwagę, aczkolwiek – jak sądził – nie były one bez znaczenia.

Jean Guitton słusznie zauważał, że sformułowane przez Newmana kryteria dają się zasadniczo sprowadzić do trzech grup, które francuski filozof układa w następującej kolejności: kryterium pierwsze – zachowanie typu, kryterium piąte – uprzedzenie przyszłego rozwoju oraz kryterium szóste – stosunek zachowawczy wobec przebytego rozwoju. Wymienione trzy kryteria tworzą, według niego, pierwszą i najważniejszą grupę. Na grupę drugą składają się kolejne kryteria: kryterium drugie – ciągłość zasad i kryterium czwarte – następstwo logiczne. W końcu na grupę trzecią składają się kolejne dwa kryteria, do których J. Guitton zalicza kryterium trzecie, mówiące o zdolności asymilacji i kryterium siódme, wskazujące na niewyczerpaną energię. Między wymienionymi trzema grupami zachodzi wzajemna relacja.

³⁸ Tamże s. 224.

I tak, podczas gdy pierwsza z nich opiera się na „trwałości” idei, druga stanowi jej ilustrację poprzez odwołanie się do „struktury”, a trzecia z kolei ukazuje sposób funkcjonowania tej trwałości w obliczu pojawiających się trudności³⁹.

Praca Newmana była raczej retrospektywna. Jej autor stawiał sobie za cel przede wszystkim prześledzenie materiału historycznego związanego z rozwojem doktryny chrześcijańskiej, aby przekonać się, który z istniejących Kościołów chrześcijańskich zachował czystość wiary, nie rezygnując przy tym z jej rozwoju. Angielskiemu konwertycie nie chodziło więc tyle o wytyczenie drogi na przyszłość, ile raczej o właściwe odczytanie drogi przeszłości. Zainteresowania K. Rahnera szły w odwrotnym kierunku.

3. Karl Rahner

W opublikowanym szkicu *Dogmen – und Theologiegeschichte von gestern für morgen* (1977)⁴⁰ pytanie Rahnera nie sięga w historyczną przeszłość. Niemiecki teolog nie stawia pytania o dotychczasowy rozwój dogmatów, ponieważ to nie kwestia przeszłości interesuje go w pierwszym rzędzie, ale zagadnienie przyszłości. Jego pytanie ma zatem charakter perspektywiczny. Śledząc dotychczasowy rozwój nauki chrześcijańskiej, niemiecki jezuita zamierzał sformułować pewne kryteria, w oparciu o które będzie można w pewnym sensie prognozować również przyszły rozwój chrześcijańskiego dogmatu⁴¹.

Znając historyczną przeszłość, Karl Rahner sugerował, że także w przyszłości rozwój prawdy dogmatycznej będzie odbiegał od organicznego wzrostu, który niczym kwiat harmonijnie rozwija swoje pąki. Spoglądając wstecz, Rahner zauważał jednak, że rozwój ten bardzo rzadko był podobny do dojrzewania owocu, natomiast znacznie częściejznaczony był czasem burzy, okresem niepokojów czy wręcz zamieszek. Nad wyraz często nowe propozycje odczytania treści wiary akceptowane były powoli i z wielkim trudem. W myśl słów św. Pawła, który pisał: „zresztą nawet muszą być wśród was rozdarcia (herezje), żeby się okazało, którzy są wypróbowani” (1 Kor 11, 19), Rahner uważał, że herezje były niekiedy koniecznym, aczkolwiek tylko przejściowym stadium, w długim nieraz procesie kształtowania się prawowiernej doktryny.

³⁹ Por. J. GUITTON, *La philosophie de Newman*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁰ Por. K. RAHNER, *Schriften*, XIII, 1978, s. 11–47.

⁴¹ Por. W. KERN, F. J. NIEMANN, *Teologische Erkenntnislehre*, dz. cyt., s. 143.

Karl Rahner akceptował kryteria kard. H. Newmana, nie oceniał ich jednak retrospektywnie, ale rozważał w perspektywie przyszłości. Niezależnie jednak od nich sam starał się sformułować pewne kryteria przyszłego, ortodoksyjnego rozwoju rozumienia Objawienia. Opierał je zasadniczo na dwóch wyrażeniach zaczerpniętych z dokumentów ostatnich soborów powszechnych. W pierwszym przypadku chodziło mu o termin *nexus mysteriorum* z Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej Soboru Watykańskiego I, w której ojcowie soborowi uczyli:

„Wprawdzie rozum, oświecony wiarą, skrzętnie, pobożnie i z umiarem, dzięki Bożemu darowi, zdobywa jakieś, choć bardzo owocne, rozumienie tajemnic Bożych już to z tych [rzeczy], które w sposób naturalny poznaje przez analogię, już to z [więzi] ostatecznym celem człowieka, nigdy jednak nie potrafi takiego ich przejrzenia, jak prawd, które stanowią jej właściwy przedmiot”⁴².

W drugim przypadku odwoływał się natomiast do wyrażenia *hierarchia veritatum*⁴³, które zostało zapisane w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* Soboru Watykańskiego II:

„Porównując doktryny, niech pamiętają o istnieniu porządku czy „hierarchii” prawd nauki katolickiej, ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej”⁴⁴.

Obydwa stwierdzenia sugerowały wyraźnie, że poszczególne dogmaty muszą zostać wkomponowane integralnie w całość wiary chrześcijańskiej, dlatego też nie mogą powoływać się na odizolowane i peryferyjne wypowiedzi *Biblii* lub *Magisterium*. Ich punktem odniesienia musi pozostać centralne misterium chrześcijaństwa, jakim jest samoudzielenie się Boga w Jezusie Chrystusie. Tylko ono usprawiedliwia legalność dalszego rozwoju znajomości Objawienia.

Myśląc z kolei o przyszłości oraz o ewentualnej ewolucji dogmatów, Karl Rahner przewidywał, że – inaczej niż dotychczas – ewolucja ta nie będzie polegała na definiowaniu nowych prawd. Sugerował raczej, że skupiać

⁴² *Sobór Watykański I, Konstytucja „Dei Filius”, rozdz. 4, 45, [w:] Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski, t. IV: (1511–1870). Lateran V, Trydent, Watykan I, Kraków 2004, s. 903; DS 3016.*

⁴³ Por. S. NAGY, *Hierarchia dogmatów w świetle współczesnej myśli teologicznej*, [w:] P. JASKÓŁA (red.) *Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania. Prace dedykowane ks. bpowi A. Nossolowi z okazji sześćdziesiątej rocznicy urodzin i piętnastolecia święceń biskupich*, Opole 1993, s. 131–142.

⁴⁴ Nr 11.

się ona będzie na zgłębianiu samej istoty chrześcijaństwa, które doznaje różnych form zagrożeń. Pochodzą one zarówno ze strony coraz bardziej obcej mu kultury współczesnego świata, jak również z konieczności inkulturacji chrześcijańskiego przesłania w odmienny świat wartości.

W podobnym duchu szły również wypowiedzi Kongregacji Doktryny Wiary (sformułowane wyraźnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II), a następnie wskazania Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

4. „*Dei Verbum*”

Na temat ewolucji dogmatów wypowiedziało się oficjalnie również Magisterium Kościoła. Zostało to uczynione stosunkowo późno, bo dopiero na Soborze Watykańskim II, w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Ojcowie soborowi nie zajęli się wprawdzie sformulowaniem szczegółowych norm takiego rozwoju, lecz podali jedynie dość ogólne jego kryteria. Skupili się przede wszystkim na weryfikacji ortodoksyjności rozwoju tradycji, w obrębie której umieścili także rozwój dogmatów. Zasugerowane przez nich kryteria są obszerne i przez to samo mało szczegółowe, niemniej jednak wyznaczają właściwy kierunek na przyszłość. I chociaż Konstytucja nie wylicza dosłownie tych kryteriów, to jednak z treści rozdziału II, który nosi tytuł „O przekazywaniu Bożego Objawienia”, dają się wyszczególnić następujące:

1) Kryterium *pneumatologiczne*. Duch Święty działa nieprzerwanie w Kościele. To właśnie dzięki Jego pomocy apostołowie i mężowie apostołscy utrwaliли na piśmie orędzie zbawienia.

2) Kryterium *jedności*. Konstytucja wskazuje na nie, kiedy uczy: „ta przeto święta Tradycja i *Pismo Święte* obydwu *Testamentów* są jakby zwierciadłem; w nim Kościół pielgrzymujący na ziemi kontempluje Boga, od którego otrzymuje wszystko”⁴⁵. A zatem całe *Pismo Święte* i cała tradycja stanowią integralną całość. Nie ma mowy o jakimkolwiek podziale między nimi. Tylko wspólnie, nie zaś oddzielnie, są „jakby zwierciadłem”, w którym można oglądać bogactwo Wszechmocnego i kontemplować prawdę o Nim.

3) Kryterium *tradycji*. Dokument watykański zachęca wiernych, aby trzymali się „tych tradycji, o których dowiedzieli się za pośrednictwem czy to żywego słowa, czy też z listu (por. 2 Tes 2, 15)”. Tradycja ta, według soborowej Konstytucji „pochodząca od apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego”⁴⁶. Jej rozumienie wzrasta na różne sposoby. Sobór

⁴⁵ Nr 7.

⁴⁶ Nr 8.

wylicza te sposoby poznawania treści wiary, „czy to dzięki kontemplacji i dociekaniu wierzących, (...) czy też dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych, czy wreszcie dzięki przepowiadaniu tych, co wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy”⁴⁷. Dzięki tej tradycji Kościół poznał kanon ksiąg świętych i w niej również coraz lepiej poznaje treść *Pisma Świętego*.

4) Kryterium *analogii wiary*. Dość szczegółowo kryterium to zostało opisane w rozdz. III omawianej Konstytucji, który został opatrzony tytułem „O boskim natchnieniu *Pisma Świętego* i jego interpretacji”. Sam termin został użyty w numerze 12:

„Pismo Święte powinno być odczytywane i objaśniane w tym samym duchu, w którym zostało spisane; celem odszukania właściwego znaczenia tekstów świętych z nie mniejszą pieczołowitością należy uwzględnić treść i jedność całego *Pisma*, mając na uwadze żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”.

Nie miejsce tu jednak, aby rozważać dość zawiłą kwestię rozumienia „analogii wiary”, dlatego należy odesłać do opracowań bardziej szczegółowych⁴⁸.

5. „Interpretacja dogmatów”

W 1988 r. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, działająca przy Kongregacji Nauki Wiary, opublikowała specjalny dokument dotyczący omawianej kwestii pod tytułem *Interpretacja dogmatów*. W przygotowanie powyższego tekstu zaangażowana była spora grupa teologów z różnych krajów, co jest specyfiką tejże Komisji. Należeli do niej J. Ambaum, G. Colombo, J. Corbon, J. Gnilka, A. Léonard, St. Nagy, H. de Noronha Galvao, C. Peter, Ch. von Schönborn i F. Wilfred. Pracowali oni pod kierunkiem Waltera Kaspera, aktualnego kardynała i zarazem przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Podczas prezentacji niniejszego dokumentu Philip Delhaye stwierdził, iż konieczność aktualizującej interpretacji dogmatów nie podlega wątpliwości⁴⁹.

Dokument Komisji przyjmuje za rzecz oczywistą systematyczną ewolucję dogmatów, kiedy mówi, że „droga historyczna od I Soboru Nicejskiego

⁴⁷ Nr 8; por. Z. KUJAS, *Tradycja*, [w:] M. RUSECKI, K. KAUCHA, I. S. LEDWOŃ, J. MASTEJ (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Kraków 2002, s. 1259–1266.

⁴⁸ Por. B. MIKOŁAJCZAK, *Analogia: III. W teologii*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, k. 498–509.

⁴⁹ *L'interpretazione dei dogmi*, „*La Civiltà cattolica*”, Anno 141, nr 3356, s. 146.

(325), przez I Konstantynopoliński (381), Efeski (431), Chalcedoński (451), II Konstantynopoliński (553) i kolejne sobory Kościoła starożytnego, pokazuje, że historia dogmatów jest procesem nieprzerwanej i żywej interpretacji Tradycji”⁵⁰.

Interpretacja dogmatów umieszczona została w dokumencie w szerokim kontekście, który uwzględniony został już przez samą jego strukturę. Posiada on mianowicie trzy wyraźne części z dodatkowymi wewnętrznymi podziałami. Każda z trzech części opatrzona została kolejną literą alfabetu. Tak więc część pierwsza, opatrzona literą A, porusza kwestie wstępne, czyli problematykę. W rozdziale pierwszym niniejszej części podjęta została aktualna problematyka filozoficzna, w rozdziale drugim omówiono z kolei problematykę teologiczną. W części drugiej, która została opatrzona literą B, Komisja podała biblijne podstawy ewolucji dogmatów, a następnie wypowiedzi oraz praktykę Magisterium Kościoła w tym względzie. Tę część dokumentu kończą refleksje natury teologicznej, które rozważają dogmat w kontekście *Paradosis* Kościoła, dogmat w znaczeniu ścisłym oraz jego znaczenie teologiczne. Część C interesuje nas najbardziej, na co wskazuje już chociażby sam jej tytuł „kryteria interpretacji”. Zawiera ona podstawowe refleksje systematyczne i teologiczne. Dzieli się on na trzy mniejsze całości, z których pierwsza mówi o dogmacie i *Piśmie Świętym*, druga o dogmacie w tradycji i we wspólnocie Kościoła oraz trzecia, która rozważa dogmat i jego interpretację aktualizującą.

Mówiąc o interpretacji dogmatu, Komisja wskazuje na organiczny rozwój Objawienia przez coraz bardziej doskonałe jego poznawanie i życie nim. Podobnie jak uczynił to Newman, a także wielu przed i po nim, dokument Komisji stara się sformułować pewną liczbę kryteriów, które gwarantowałyby ortodoksyjność proponowanej lektury Objawienia, nie wykluczając jednocześnie ich ewolucji. W tym kontekście członkowie Komisji zaproponowali trzy kryteria takiej „interpretacji aktualizującej”, które w równej mierze odnosiły się do przeszłości, jak i do przyszłości:

1) Kryterium *początków*, zwane również kryterium apostołskości. Mówi ono, że uściślenie niezmiennej w sobie prawdy Objawionej, która podawana zostaje do wierzenia w formie dogmatu, jedynie wówczas zachowuje swoją wartość, jeżeli korzeniami swymi sięga nauki apostołów i pozostaje w pełnej harmonii z ich nauczaniem.

2) Kryterium *wspólnoty (koinonia)*. Jest ono miernikiem katolicyzacji doktryny i odsyła wyraźnie do nauki Wincentego z Lerynu, o którym była

⁵⁰ *Interpretacja dogmatów*, [w:] J. KRÓLIKOWSKI (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 281.

już mowa we wcześniejszych partiach niniejszego tekstu. Warto jedynie przypomnieć tutaj, że dla chrześcijańskiego teologa z V wieku tylko to, „co wszędzie, zawsze i przez wszystkich wyznawane, jest prawdziwie katolickie” (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est... vere proprieque catholicum*), jest niezawodną miarą chrześcijańskiej ortodoksji.

3) Kryterium *antropologiczne*. Zostało ono omówione najszerzej. Przy interpretacji dogmatów, czyli w kontekście rozważań nad ich – jak mówi Komisja – „interpretacją aktualizującą”, nie chodzi „o to, że sam człowiek, pewne jego potrzeby i zainteresowania, a nawet modne tendencje, mogłyby być miarą wiary i interpretacji dogmatów”⁵¹. Coś takiego zostaje wykluczone przez sam fakt, że „człowiek jest dla samego siebie kwestią nierozwiązaną, na którą tylko Bóg udziela integralnej odpowiedzi”. W efekcie autorzy dokumentu stwierdzają, że „człowiek nie jest więc miarą, ale punktem odniesienia interpretacji wiary, a także dogmatów. On jest także drogą Kościoła w jego wyjaśnianiu”⁵².

Komisja dostrzega wartość siedmiu kryteriów, które podał Newman, chociaż nie uważa ich za przygotowujące i uzupełniające wykład samej Komisji. W ostatnim punkcie dokumentu Komisja zaznacza, że te oraz inne kryteria, jakie mogą się pojawić, zachowają swoją wartość o tyle, o ile trwają w pełnej harmonii z nauczaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jemu bowiem powierzona została posługa autentycznej interpretacji Bożego słowa. Powołaniem Magisterium, wspomina dokument, nie jest pełnienie roli najwyższego „notariusza”, który ratyfikuje i definiuje proces interpretacyjny dokonujący się w Kościele. Jego zadania i kompetencje są znacznie bogatsze, niż wyżej wspomniane. Ma ono także stymulować ten proces, kierować nim i towarzyszyć mu aż do chwili końcowej, czyli aż do momentu uzyskania kościelnej aprobaty i prawdy powszechnie obowiązującej⁵³.

Przy całej złożoności problemu wydaje się jednak, że trzy kryteria proponowane przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, tzn. kryterium początków, wspólnoty i antropologiczne, przy całej ich ogólności, mogą stanowić ważny punkt oparcia przy formułowaniu nowych kryteriów ewolucji dogmatu lub też przy sprawdzaniu autentyczności rozwoju, który już się dokonał. Ich stosunkowa „ogólność” daje zarazem wrażenie pewnej ponadczasowości i stwarza lepszą możliwość objęcia wszystkich innych kryteriów, jakie mogą zostać sformułowane w przyszłości.

⁵¹ *Interpretacja dogmatów*, s. 298.

⁵² Tamże, s. 298.

⁵³ Por. tamże, s. 300.

D. Przykłady rozwoju dogmatów

Przyszedł w końcu czas na postawienie ważnego pytania: Czy są konkretne przykłady ewolucji dogmatu? Jeżeli bowiem nie będzie można wskazać konkretnych przykładów zastosowania powyższych kryteriów, tym samym traci rację bytu wszelki ewentualny wysiłek w ich formułowaniu.

Zaraz na wstępie narzuca się temat *Kościoła*, jako niewątpliwie jeden z najważniejszych tematów współczesnej teologii posoborowej i teologii w ogólności. Prawda o nim, o jego powołaniu i naturze, jego celach i misji ewoluowała bardzo na przestrzeni dwudziestu wieków jego istnienia. Początkowo był on odbierany jako *wspólnota* uczniów Zmartwychwstałego, w której przebywał On sam i nadal działał. W okresie późniejszym obraz Kościoła-wspólnoty ustąpił miejsca Kościołowi rozumianemu bardziej w kategoriach politycznych i somatycznych. Mówiło się więc o nim, jako o *społeczności doskonałej i hierarchicznej*⁵⁴. Początek lat pięćdziesiątych obecnego stulecia przyniósł wyraźną zmianę w katolickiej nauce o Kościele. Wydana w roku 1943 przez papieża Piusa XII encyklika *Mystici Corporis* wieńczyła pewien ważny etap refleksji teologicznej. Kościół został w niej ukazany, jako *Mistyczne Ciało Chrystusa*, którego On sam jest Głową, a pozostali wierni Jego członkami.

Dodatkowej reformy nauki o naturze Kościoła podjął się następnie Sobór Watykański II, co zaznaczyło się odejściem od odczytywania Kościoła w kategoriach wyłącznie politycznych i czysto społecznych. Ojcowie soborowi wypracowali teologię Kościoła jako *Ludu Bożego*: Kościół – uczyli – jest „nowym Ludem Bożym”⁵⁵, który obejmuje wszystkich wierzących, włącznie z papieżem, biskupami, kapłanami i osobami świeckimi. Odczytanie misterium Kościoła bardziej w kategoriach duchowych otworzyło zarazem szeroko drogę do nowych obrazów Kościoła: *teandrycznego* (Ch. Journet), *kerigmatycznego* (K. Barth, R. Bultmann, F. Gogarten), *komunijnego* (J. Hamer, H. U. von Balthasar), *ekumenicznego* (Y. Congar, O. Cullmann, G. Florowski), *sakramentalnego* (O. Semmelroth, K. Rahner, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx), *pneumatycznego* (P. Tillich, J. Moltmann, H. Mühlen, H. Küng), *historycznego* (H. de Lubac, L. Bouyer).

Widać zatem, w jaki sposób prawda o jednym i tym samym Kościele ewoluowała poprzez wieki, dostarczając coraz to nowych ujęć. I chociaż

⁵⁴ Głównym przedstawicielem tego rodzaju eklezjologii był Robert Bellarmin SJ (1542–1621), uważany powszechnie za głównego przedstawiciela teologii katolickiej po Soborze Trydenckim (zob. jego pracę *De ecclesia*, opublikowaną w Kolonii, w roku 1619).

⁵⁵ KK 9.

przyjmowała nowe obrazy, to jednak starała się zawsze zachować prawdę o jednym, tym samym Bogu, działającym w swoim Kościele na przestrzeni całej historii, od początku do końca.

Z podobną ewolucją (inwolucją) „do środka”, czyli w głąb tajemnicy, spotykamy się w odniesieniu do osoby Dziewicy Maryi. Ogłoszona na Soborze w Efezie (431 r.) prawda o jej Bożym macierzyństwie, zamiast zakończyć, dała w istocie początek dalszym poszukiwaniom teologicznym nad Jej miejscem i rolą, jaką pełni w tajemnicy Jezusa Chrystusa i Kościoła. Konkretnymi owocami tej refleksji, czerpiącej z jednego wspólnego źródła, jakim jest Jej godność *Theotokos*, były kolejne prawdy wiary, ogłaszane w formie dogmatów. Kościół wyznaje więc prawdę o:

- Dziewictwie N. M. Panny (przed, w trakcie i po poczęciu Chrystusa),
- Niepokalanym Poczęciu (prawda wiary ogłoszona w roku 1854 przez papieża IX, bullą *Ineffabilis Deus*),
- Wniebowzięciu z duszą i ciałem (dogmat ogłoszony przez Piusa XII w roku 1950 bullą *Munificentissimus Deus*).

Inną jeszcze, ale też nie ostatnią, prawdą teologiczną, która poddawana była interpretacji aktualizującej, jest kwestia roli i znaczenia biskupa Rzymu dla Kościoła powszechnego. Zdefiniowana na Soborze Watykańskim I (1870) w Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym (*Pastor aeternus*), prawda o jego *prymacie* poddana jest, wolą papieża, pod dalsze rozważania. W encyklice *Ut unum sint* z 1995 roku, Jan Paweł II pisze:

„Modłę się gorąco do Ducha Świętego, by obdarzył nas swoim światłem i oświecił wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów, abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w którym możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości”⁵⁶.

Podane wyżej przykłady skłaniają do uznania, że wierność prawdzie objawionej nie stoi w sprzeczności z jej dalszym pogłębianiem, jeszcze lepszym jej poznawaniem i bardziej ścisłymi sformułowaniami. Trudno byłoby oczywiście wyliczać w tym miejscu wszystkie przyczyny, które domagają się takiego pogłębienia prawdy raz ogłoszonej i ciągle lepiej poznawanej. Z tych kilku wyliczeń zaznaczonych wyżej wystarczy zapamiętać, że zgłębianie prawd wiary nie jest jedynie tolerowane, ale przeciwnie, jest ono duchowym obowiązkiem wierzących, który rodzi się z wiary autentycznej, żywej i przeżywającej swoje spotkanie z Bogiem osobowym.

⁵⁶ Nr 95. Urząd, o którym mowa w tekście, to urząd biskupa Rzymu.

* * *

Ewolucja dogmatów pozostaje w głębokim związku z żywotnością samej wiary. Bez niej depozyt otrzymany od Boga byłby słabo czytelny, a nawet w ogóle nierozeznawalny dla człowieka, który żyje w określonym czasie, kulturze, środowisku. W takiej sytuacji Boże słowo straciłoby pewien istotny zakres swojego oddziaływania, swoją siłę przekonywania i nawracania ludzi na drogę Bożych przykazań. Stąd też przed wierzącymi zostaje postawiony wymóg ciągłej refleksji nad depozytem wiary, ciągłego zgłębiania i odczytywania go w określonym kontekście czasowo-kulturowym.

Poza wszelką wątpliwością należy stwierdzić zatem istnienie rozwoju dogmatów. Tym natomiast, co stwarza trudność, jest możliwie jasne podanie jego kryteriów. Należy natomiast wskazać brak powszechnej i akceptowanej przez wszystkich teorii rozwoju dogmatów. W jej miejsce wchodzi jedynie pojedyncze elementy tej budowy, z których niektóre zostały podane wyżej⁵⁷.

⁵⁷ Por. W. BEINERT, *Dogmenentwicklung*, [w:] *Lexikon der katholischen Dogmatik*, s. 96; W. KASPER, *Dogma/Dogmenentwicklung*, [w:] P. EICHER (red.) *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, München 1984, s. 190.

V. METODY

(ks. Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora)

Rozważywszy naturę i zadania teologii, a także miejsca teologicznego poznania, trzeba zastanowić się nad konkretnym procesem postępowania teologa, to znaczy nad metodą/metodami teologii.

A. Współczesna typologia metod i jej problematyczność

Najpierw wskażemy współcześnie rozwijane sposoby pracy teologicznej, a następnie poddamy je ocenie.

1. Metoda regresywna (dogmatyczna)

Pierwsza metoda, którą przedstawimy, dominowała w teologii katolickiej przed Vaticanum II, ale i dzisiaj posiada swoich zwolenników. Można ją nazwać metodą dogmatyczną albo regresywną. Punktem wyjścia są – w tej perspektywie – sformułowania dogmatyczne, najczęściej aktualne wypowiedzi Magisterium. Zadaniem teologa jest, z jednej strony, systematyzacja tych sformułowań, wyciąganie z nich bardziej szczegółowych wniosków i wyjaśnianie ich znaczenia mniej wykształconym wiernym, z drugiej zaś – poszukiwanie w innych miejscach teologicznych, zwłaszcza w *Piśmie* i Tradycji, cytatów-racji uzasadniających takie a nie inne orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego. Efektem pracy teologicznej jest system twierdzeń, posiadający swoje centrum – wypowiedzi Magisterium, następnie swe założenia – fragmenty *Pisma* i Tradycji oraz swe mniej lub bardziej oddalone od centrum peryferie – ogólniejsze i bardziej szczegółowe konkluzje teologiczne.

Istotnym aspektem tak rozumianej teologii jest dokładne określenie miejsca, jakie w systemie zajmuje każde zdanie. Dokonuje się to przez przy-

porządkowanie go odpowiedniej kategorii – opatrzenie odpowiednią „kwalifikacją” teologiczną, tj. określenie stopnia pewności i autorytetu, z jakim Kościół (czytaj: Magisterium) je głosi, a wierni mają przyjąć. Skala stopni rozciąga się od uroczystych definicji dogmatycznych, poprzez rozmaite stopnie pośrednie aż do twierdzeń (tylko) teologicznie pewnych lub prawdopodobnych. Skala pozytywna ma oczywiście swój negatywny odpowiednik – od herezji, po twierdzenia teologicznie błędne, nad którymi można jednak prowadzić dalsze badania.

Powyższy model budzi nadzieję na osiągnięcie poznania wolnego od błędu, opiera się jednak na założeniu (wypowiadany bądź nie), iż Objawienie jest przede wszystkim zbiorem informacji, które zostały przekazane co prawda w *Piśmie* i Tradycji, lecz najczęściej w sposób niejasny i zawalowany. Objawienie uzyskuje jasność w systemie teologicznym, którego centrum zajmują sformułowania Magisterium.

Jak jednak wynika z natury Objawienia i języka religijnego, założenia te są nie do utrzymania. Niewłaściwe jest także ujęcie relacji Magisterium do *Pisma*, Tradycji oraz zmysłu wiernych. *Pismo* nie jest tu „duszą teologii” – jak chce Sobór Watykański II¹ – lecz co najwyżej zapleczem, rezerwuarem cytatów; jest nie tyle interpretowane, co używane. Tradycja przestaje być żywym przekazem – zostaje niejako zatrzymana na jednym ze swych etapów, który zostaje podniesiony do rangi niemal eschatologicznej – ostatecznego wyrazu Bożej Prawdy. Magisterium zostaje wyrwane z kontekstu szerszej wspólnoty Kościoła; zapomina się praktycznie, że cała wspólnota posiada zmysł wiary i obdarzona jest wieloma charyzmatami istotnymi w procesie rozumienia Objawienia. Dlatego też Sobór Watykański II zaleca stosowanie innej metody².

2. Metoda genetyczna (historyczna)

Metodę tę możemy nazwać genetyczną lub historyczno-ewolucyjną. W tej perspektywie praca teologa polega przede wszystkim na uważnej lekturze miejsc teologicznych w ich porządku historycznym, który zostaje ściśle związany z porządkiem ważności.

Omawiana teraz metoda dopuszcza dwa sposoby podejścia do tekstów. W pierwszym interesuje nas przede wszystkim treść danego tekstu jako takiego. Usiłujemy wówczas odnaleźć wszelkie idee w nim występujące.

¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”* (skrót: KO), 24 [w:] *Konstytucje – dekryty – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967.

² Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, 16.

Oczywiście umieszczamy tekst w historycznym kontekście: interesują nas m. in. zależności pomiędzy tekstem, a jego środowiskiem kulturowym, szukamy wpływów jakie oddziaływały na autora, źródeł jego myśli. Często zwracamy też uwagę na historię późniejszego oddziaływania badanego tekstu na dalszy rozwój myśli.

Drugi sposób podejścia ma charakter bardziej problemowy. Patrzymy wówczas na wszelkie teksty z punktu widzenia pewnej idei, stojącej aktualnie w centrum naszej uwagi. Teolog ma wówczas starać się zrozumieć, jak dany problem był stopniowo rozwijany w historii zbawienia/Objawienia, jak został naświetlony w „kluczowym” momencie tej historii – w *Nowym Testamencie* – i wreszcie jak rozwijało się jego rozumienie w tradycji Kościoła.

Teolog usiłuje zatem odczytać znaczenie badanych tekstów, jakie nadali im ich autorzy. W tym celu umieszcza interpretowane teksty w ich historycznym kontekście, uwzględnia kultury, w których powstały, korzysta z metody historyczno-krytycznej, a także z metod lingwistycznych: narratywnej, semiotycznej czy retorycznej.

Metoda genetyczna posiada – w porównaniu do dogmatycznej – wiele zalet. Najważniejszą jest chyba ta, iż stara się zrozumieć, co tekst ma rzeczywiście do powiedzenia, a nie użyć go do uzasadnienia własnego poglądu. Tym niemniej postępowanie drogą genetyczną nie może stanowić pełnego zakresu pracy teologicznej. Słabości metody genetycznej w teologii wynikają z niedostatecznej samoświadomości metodologicznej – nie docenia ona roli podmiotu w procesie interpretacji. Słabość ta występuje na dwóch poziomach.

Jak już wspominaliśmy, rozważając zadania teologii, istotną rolę w procesie rozumienia/interpretacji pełni „przedrozumienie” interpretatora, czyli jego horyzont potrzeb, zainteresowań, oczekiwań i przekonań. Stosując metodę genetyczną, możemy o tym zapomnieć i ulec złudzeniu, że nasza lektura jest „niewinna”/zupełnie obiektywna, w sensie: wolna od naszych uwarunkowań. Jak zauważyli hermeneuci, jedynym sposobem, by „przedrozumienie” interpretatora nie zniekształcało rozumienia badanego tekstu, jest uświadomienie sobie własnych uwarunkowań i „wprowadzenie ich do gry”. Zrozumienie tekstu jest zaś integracją horyzontów tekstu i interpretatora.

Współczesna hermeneutyka odkryła ponadto, że każdy tekst pisany zyskuje pewną autonomię wobec autora. Tak więc zrozumienie tekstu nie polega na odkryciu intencji i myśli autora ani nawet pierwszych czytelników. Każdy tekst mówi o pewnej „sprawie” i jego zrozumienie polega na uczestnictwie w tej właśnie „sprawie” – obejmuje również zastosowanie. Sens tekstu – sprawa, o której mówi – ujawnia się wraz z upływem czasu poprzez

kolejne interpretacje, jakie okazały się możliwe w zmieniających się warunkach historycznych.

Powyższe ogólnohermeneutyczne zastrzeżenia do metody genetycznej korespondują z zastrzeżeniami natury teologicznej. Jak bowiem pisaliśmy w rozdziale dotyczącym natury teologii, jest ona próbą zrozumienia sytuacji egzystencjalnej, zrozumienia mającego na celu otwarcie się na – przebóstwiający a przewyższający każde zrozumienie – spotkanie z Bogiem, Świętą Tajemnicą. Teologia ma zatem charakter egzystencjalny. „Sprawa”, której dotyczą wszelkie teksty teologiczne, dotyczy samego rdzenia egzystencji teologa. Prowadzi to do wniosku, że adekwatną metodą teologiczną, jest jedynie taka, która bardzo poważnie bierze pod uwagę egzystencję człowieka uprawiającego teologię.

B. Wersje metody egzystencjalnej

We współczesnej teologii pojawiło się wiele odmian teologii egzystencjalnej. Autorami najbardziej znanych są dwaj wielcy teologowie XX wieku: Karl Rahner (1904–1984) – twórca metody antropologicznej i Hans Urs von Balthasar (1905–1988) – twórca metody estetycznej. Prezentacja ich propozycji wydaje się tym bardziej interesująca, że często stawia się je w opozycji.

1. Metoda antropologiczna

Rahner wyszedł z założenia, że ludzie żyjący dzisiaj są uformowani, mniej lub bardziej świadomie, przez filozofię mającą swe źródło w myśli Kartezjusza i Kanta, gdzie człowiek stał się centrum refleksji i rozumienia świata. Każde filozoficzne pytanie o byt zewnętrzny zawiera w sobie ukryte pytanie o podmiotowe warunki umożliwiające poznanie tego właśnie „rodzaju” bytu, co – w perspektywie pytania o byt w ogóle – ostatecznie prowadzi do pytania o całościowy sens ludzkiego bytu. Tymczasem dogmaty wydają się współczesnemu człowiekowi mityczne – baśniowe – ponieważ te twierdzenia teologiczne nie są sformułowane w taki sposób, ażeby człowiek mógł zdać sobie sprawę z tego, co one mówią w powiązaniu z rozumieniem samego siebie i całego doświadczanego świata.

Ze swej strony Rahner zwrócił uwagę, że wiara we wcielenie Boga sytuująca się w centrum chrześcijaństwa, sama prowadzi do teologicznego antropocentryzmu. Jeśli bowiem jest prawdą, że Bóg stał się człowiekiem, już nie będąc tylko Bogiem w sobie, jest Bogiem dla nas i nie może być rozu-

miany w oderwaniu od tej relacji. Albo też, mówiąc w inny sposób, Objawienie chrześcijańskie ukazuje się nam zasadniczo jako zbawienie człowieka. Stąd zrozumienie orędzia zbawczego obejmuje zarówno zrozumienie tego, kim jest człowiek jak i na czym polega jego zbawienie. Antropologia jawi się w ten sposób nie tylko jako stałe założenie, lecz także jako wewnętrzny moment prawdziwej teologii.

Na podstawie tej obserwacji Rahner sformułował zasadniczy postulat wobec teologii: zagadnienie teologiczne jest jedynie wówczas dobrze rozwinięte filozoficznie, jeśli odnosi się jednocześnie do przedmiotu materialnego (treści wiary) i podmiotu poznającego (człowieka)³.

Słynna, Rahnerowska metoda antropologiczno-transcendentalna w teologii składa się z trzech faz: opisu fenomenologicznego, redukcji transcendentalnej i dedukcji transcendentalnej. Spróbujmy je teraz rozjaśnić na konkretnym przykładzie, zacerpniętym z *Podstawowego wykładu wiary* Rahnera⁴.

Interesuje nas teologiczna refleksja na temat osobistej relacji z Jezusem. Fazę pierwszą metody stanowi fenomenologiczny opis naszego doświadczenia. Poszukując zatem odpowiedzi na pytanie, na czym polega nasza relacja z Jezusem, wyjdziemy od doświadczenia relacji z drugim człowiekiem.

Podstawowym doświadczeniem w relacji z drugą osobą jest zaufanie. W różny sposób darzymy nim otaczających nas ludzi. Od stopnia naszego zaufania zależy charakter spotkania się z drugim człowiekiem. Mogę spotkać się z kimś tylko na płaszczyźnie formalnej lub zawodowej i obdarzać go zaufaniem jedynie w określonych sytuacjach: zawieram kierowcy autobusu, do którego wsiadam, uczciwości banku, któremu powierzam moje pieniądze, lekarzowi przepisującemu mi lekarstwo. Ale poza tymi formalnymi sytuacjami, w których muszę komuś zaufać, wciąż na nowo doświadczam jeszcze innego pragnienia. Chciałbym całą głębią swojej istoty zaufać komuś całkowicie, powierzyć się komuś bez reszty, oprzeć na nim swoje życie. I poszukuję takiej istoty, wobec której choć w pewnym stopniu zrealizowałoby się to pragnienie. Jeżeli odnajduję ją w jakimś stopniu, mówię wtedy najczęściej o przyjaźni i miłości.

Na tej drodze poszukiwania kogoś, komu można dogłębnie zaufać, doznajemy niestety częstych porażek. Doświadczamy bowiem, jak drugi człowiek zawodzi nasze zaufanie; jak nie jest w stanie, ze względu na swoją słabość, być dla nas oparciem. Spotykamy się z egoizmem własnym i egoizmem drugih tak często, że zaczynamy wątpić, czy zawierzenie do końca

³ Zob. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München ¹1941, poszerzone München ²1957; *Teologia i antropologia*, „Znak” 186 (1969), s. 1535–1551.

⁴ *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 222–242.

w ogóle jest możliwe, czy drugi człowiek jest w stanie przyjąć i odpowiedzieć na nasze zaufanie. Czujemy przy tym, że każda nasza wątpliwość, każde obwarowanie naszego zaufania i naszej miłości jakimś warunkiem, jest już zaprzeczeniem miłości jako całkowitego zawierzenia.

Tu zaczyna się druga faza metody – redukcja transcendentálna. Chodzi w niej o odkrycie subiektywnych i apriorycznych warunków naszego doświadczenia. Czy to, co opowiada się przeciw możliwości całkowitego zawierzenia, przeważy szalę i przekona, że bezwarunkowa miłość między ludźmi nie może istnieć? Rahner odpowiada – wydaje się, że nie. Doświadczenie pragnienia miłości, mimo doświadczanych porażek, wykazuje, że jest w nas zakorzeniona, uprzednio ugruntowana (aprioryczna), mocniejsza niż wszystkie zawody, zdolność do prawdziwej miłości. Oto nasze subiektywne doświadczenie transcendentálne, umożliwiające ciągłe dążenie do kształtowania autentycznej miłości.

I tak wchodzimy w trzecią fazę metody – dedukcję transcendentálną. Zmierzamy w niej do odkrycia obiektywnych warunków rzeczywistości, która jest nam dana subiektywnie w doświadczeniu. Jeśli uznamy w nas podstawę uzdalniającą i pociągającą nas do miłości i ostatecznego zawierzenia drugiemu człowiekowi, możemy wydedukować obraz takiego człowieka, który byłby zdolny do doskonałej miłości: człowieka wiernego do końca, kochającego nas bezwarunkowo największą miłością, który jest zdolny nawet życie oddać za swoich przyjaciół. Taki człowiek byłby kimś, komu moglibyśmy całkowicie zaufać, całkowicie się oddać, kto nigdy by nas nie zawiodł. Pragnienia takiej miłości ze strony drugiego człowieka doświadczamy w sobie. W sposób absolutny oczekiwaną miłość możemy otrzymać jedynie od Boga.

Ku tym ludzkim aspiracjom wychodzi teza Rahnera, że „miłość szuka Boga-człowieka”. W miłości do Niego wypełnia się nasze pragnienie miłości, którą chcemy obdarzyć drugiego. Próbując kochać drugiego, kochamy Jezusa. A On ze swojej strony, gdyż jest Bogiem, podtrzymuje naszą miłość. Dzięki temu ciągle podejmujemy próby, aby uczyć się kochać bliźnich.

Teza Rahnera znajduje swe zakotwiczenie w orędziu Ewangelii: „Wszystko co uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Prawda Dobrej Nowiny i prawda naszej egzystencji spotykają się. Ewangelia potwierdza nasze intuicje, a nasza refleksja sprawia, że słowa wypowiedziane na Sądzie Ostatecznym nie są jakimś abstrakcyjnym opowiadaniem dołączonym do naszego rozumienia wiary, lecz wynikają z naszej egzystencji, z doświadczenia spotkania z innymi, z naszych najgłębszych pragnień. Ten tekst, odczytany poprzez własne doświadczenie, mówi nam: „Jeśli chcesz wierzyć w Jezusa, to znaczy chcesz Go spotkać, nawiązać

z Nim kontakt poprzez swe czyny, to spotkasz Go, kochając bliźniego w sposób rzeczywisty, w życiu codziennym”.

Metoda teologiczna zaproponowana przez Rahnera wywarła ogromny wpływ na współczesną teologię. Spotkała się jednak z zarzutami. Te ostatnie dotyczyły przede wszystkim niebezpieczeństwa zredukowania bogactwa Objawienia do tego, co zaspokaja tylko ludzkie potrzeby. Ocena stanie się jaśniejsza, gdy zbadamy propozycję najwybitniejszego krytyka Rahnera – H. U. von Balthasara

2. Metoda estetyczna

Drugi z wielkich teologów, którego chcemy tu podać za przykład – von Balthasar – krytykował, jak już wspomnieliśmy, Rahnera, i zaproponował metodę, mogłoby się zdawać, przeciwną do rahnerowskiej. Zainspirowany fenomenologią uważał, że człowiek jest zdolny dostrzec i poznać Objawienie niezależnie od historycznych uwarunkowań, w jakich przyszło mu żyć i w jakich dokonało się samo Objawienie⁵. Wychodząc z takiego założenia, posługiwał się metodą, którą sam nazwał „teologiczną estetyką”.

Balthasar wyróżnia dwa momenty swojej metody: „subiektywne postrzeganie” i „obiektywną samointerpretację”⁶. Moment pierwszy – „subiektywne postrzeganie” – dotyczy człowieka i jego możliwości poznania Boga. Nie ma innego sposobu poznania tego, co Boskie, jak tylko przez Chrystusa – jedynie On jest widzialnym znakiem niewidzialnej chwały Bożej⁷. Tak oto zostajemy wprowadzeni na grunt fenomenologii. Ogląd postaci Chrystusa stanowi punkt wyjścia metody.

W oglądzie chodzi nie tyle o intelektualne, analityczne roztrząsanie szczegółowych zagadnień wynikających z wydarzenia wcielenia, lecz raczej o dostrzeżenie tego, kim jest Bóg dla człowieka. Ważne, aby najpierw dostrzec Objawienie jako zjawisko historyczne, uświadomić je sobie jako niekonieczny, wolny, i dlatego piękny, pociągający, godny miłowania dar Bożej miłości. Piękno Boga polega na Jego całkowicie bezinteresownej, zapominającej o sobie, miłości.

W tym miejscu wypada skupić uwagę na drugim wymienionym już momencie metody estetycznej – „obiektywnej samointerpretacji”. To sam

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, t. 1, Einsiedeln 1961, s. 393.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 14 (skrót: W); *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, s. 6 (skrót: G).

⁷ Por. I. BOKWA, *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Theologica Var-saviensia” 34 (1996) nr 2, s. 63.

Bóg w procesie Objawienia, zbliżając się do świata, wyjaśnia kim jest, ukazuje się w całej pełni w Chrystusie, w którym Boża miłość odnajduje swój ostateczny kształt⁸. To On stanowi „centralne Boże dzieło sztuki”, „pośrodku historii”. Piękno Boga nie jest łatwe, przyjemne. Zostało naznaczone powagą przelanej krwi, miłością doprowadzoną do kenozy, do postaci, która nie ma blasku, przed którą zakrywa się twarz (por. Iz 53, 2–3)⁹. Obiektywna samointerpretacja to ruch od centrum Objawienia, którym jest Chrystus, do ukazania prawdy o człowieku i jego problemach. Natomiast subiektywne postrzeganie jest ruchem od człowieka i jego egzystencji do centrum Objawienia i tym sposobem prowadzi w pełnię prawdy¹⁰.

Trzeba uwypuklić zasadniczo odgórny kierunek proponowanej teologii. To nie człowiek wznosi się ku Bogu, lecz zstąpienie trynitarnego Boga miłości ku ludziom stanowi punkt wyjścia refleksji Balthasara. Odgórna teologia, wychodząca od Objawienia, staje w opozycji do metody antropologicznej Rahnera, mającej punkt wyjścia w ludzkim doświadczeniu braku pełni i niedoskonałości¹¹.

Pytamy teraz, w jakiej mierze wysunięte przez Balthasara teoretyczne postulaty wobec teologii znajdują swe odzwierciedlenie w jego twórczości. Jako materiał do analizy posłuży nam cytowana już książka *Wiarygodna jest tylko miłość*. Wybór tej właśnie pozycji wynika z dwóch racji. Jest ona objętościowo niewielka, co ułatwia analizę, a także, co ważniejsze, zawiera zasadnicze wątki, które później odnajdą swe rozwinięcie w monumentalnej *Trylogii*¹².

Główny problem dzieła *Wiarygodna jest tylko miłość* brzmi: Co czyni chrześcijaństwo wiarygodnym? W historii teologii rozwijano, zdaniem Balthasara, zasadniczo dwie koncepcje wiarygodności chrześcijaństwa: kosmologiczną i antropologiczną. W ujęciu kosmologicznym starano się eksponować chrześcijaństwo w taki sposób, ażeby wykazać, że tylko ono na tle innych systemów filozoficznych i religijnych jest w stanie nadać światu osta-

⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia i świętość*, art. cyt., s. 424.

⁹ A. LEONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, dz. cyt., s. 279.

¹⁰ Balthasar pisze o tym w cytowanej już pozycji – *Einfaltungen. Auf den Wegen christlicher Einigung*. Por. R. FISICHELLA, *Che cos'è la teologia*, [w:] C. ROCCHETTA, R. FISICHELLA, G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1989, s. 237; I. BOKWA, *Metoda...*, art. cyt., s. 53.

¹¹ Balthasar krytykuje metodę antropologiczną Rahnera m.in. w: *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966.

¹² Por. S. PIÉ I NINOT, *Tratado de teología fundamental*, Salamanca 1989, s. 130.

teczny sens¹³. Z kolei w ujęciu antropologicznym ukazywano chrześcijaństwo jako jedyną drogę do odkrycia tajemnicy człowieka¹⁴.

Przedstawione wyżej odpowiedzi na pytanie o wiarygodność chrześcijaństwa Balthasar nazywa redukcjami. Bóg pojawia się w nich jako ten, kto wyjaśnia te dwie zagadki¹⁵. Chrześcijaństwo jest rozpatrywane wówczas w kategoriach warunku. Jego przyjęcie sprawia, że człowiek przekracza świat i realizuje samego siebie. W takim ujęciu człowiek stawia na pierwszym miejscu samego siebie, a chrześcijaństwo traktuje jako służebnicę, która pomaga mu żyć w świecie. W efekcie chrześcijaństwo zyskuje wiarygodność, o ile jest postrzegane przez nas jako pomocne.

Tymczasem Bóg jest większy niż świat i ludzie. Jeśli zadowolimy się odpowiedzią na własne pytania, nie będziemy chcieli dostrzec Stwórcy takiego, jakim On jest dla nas naprawdę. Autor przestrzega przed sprowadzeniem chrześcijaństwa do intelektualnego wymiaru. Albowiem nigdy nie można rozdzielać Logosu od Chrystusa, który jest Jezusem z Nazaretu, postacią historyczną wkraczającą w życie człowieka¹⁶. Zredukowanie chrześcijaństwa do doktryny pomija również jego dynamiczny wymiar. Tymczasem nie jest ono czymś statycznym, nie jest nauką, którą tworzy człowiek – to działanie Boga Trójjedynego skierowane ku człowiekowi i dla niego¹⁷.

Krytyka Balthasara nie oznacza jednak całkowitego zanegowania i odrzucenia omawianych metod wiarygodności. Twierdzi on, że: „weryfikacja kosmologiczno-historyczna czy też antropologiczna może, co najwyżej, pojawić się jako aspekt wtórny i uzupełniający”¹⁸.

Zasadniczy motyw czy też argument, przemawiający za wiarygodnością chrześcijaństwa, jest zawarty w samym Objawieniu, a ściślej w ukazaniu miłości Boga do człowieka. Tym sposobem autor, jak sam to stwierdza, zmienia płaszczyznę refleksji z kosmologicznej i antropologicznej na ściśle teologiczną.

Posługując się metodą estetyczną, Balthasar ukazuje obiektywną interpretację Objawienia zawartą w Ewangelii św. Jana¹⁹. Zwraca uwagę, że *logos* – pojęcie, którym posługuje się Ewangelista, jest zaczerpnięte z filozofii greckiej. *Logos*, czyli słowo, znaczy u Heraklita immanentny rozum świata,

¹³ W, s. 17; G, s. 8.

¹⁴ W, s. 29; G, s. 19.

¹⁵ Por. W, s. 43; G, s. 33.

¹⁶ Por. W, s. 45–49; G, s. 35–39; S. PIÉ I NINOT, *Tratado de teología fundamental*, dz. cyt., s. 76.

¹⁷ Por. W, s. 13–15; G, s. 5–6.

¹⁸ W, s. 14; G, s. 6.

¹⁹ W, s. 45; G, s. 35.

według stoików jest dynamiczną zasadą porządkującą kosmos i zaszczipiającą zarodek rozumu w każdym człowieku. Dla Plotyna *logos* stanowi *principium*, *arché* – podstawę i wzór całego świata. Św. Jan, stwierdzając, że Słowo Boże stało się człowiekiem i zamieszkało między ludźmi, nadaje temu pojęciu całkowicie inne znaczenie, aniżeli miało to miejsce w filozofii greckiej²⁰.

Św. Jan, jak podkreśla Balthasar, nie próbuje mówić o Jezusie w kategoriach filozoficznych. Logos – Bóg, pierwotna zasada wszechświata i historii, staje się człowiekiem: „Na początku było Słowo i Bogiem było Słowo. Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 1.14). Jezus z Nazaretu, Słowo Boga jest pierwotną zasadą świata i historii. „Ciało” w polskim tłumaczeniu oznaczające człowieka, nie oddaje precyzyjnie greckiego terminu *sarx*, które określa człowieka w jego materialności oraz słabości. Pojęcie to jest wyrażeniem odsłaniającym nie tyle naturę człowieka, co bardziej jego egzystencję²¹.

Słowo Boga, *Logos* objawia się jako łaska, czyli jako niezasłużony dar wypływający z bezinteresownej miłości Boga. W tym darze Bóg ukazuje się jako piękno niezmiennie i wciąż aktualne. Kwestia piękna w Objawieniu wiąże się ściśle z biblijną koncepcją chwały. Grecki termin – *doxa*, przetłumaczony na język łaciński jako *gloria*, ma swe źródło w hebrajskim – *kabod*, co z kolei w języku polskim można wyrazić słowem – „wspaniałość” bądź „chwała”. Ów hebrajski termin zawiera podwójne znaczenie: bogactwa oznaczającego miłość lojalną oraz splendor, widzialny blask, który sprawia, że owo bogactwo może być podziwiane i kontemplowane.

Chwała, postrzegana przez wspólnotę wiernych, nie jest, jak w czasach antycznych, zjawiskiem materialnym, ogniem, chmurą, ale objawia osobową pełnię Boga. Dlatego obecność Jezusa jest równoważna z obecnością Ojca²². Chwała wyraża się w kenozie Jezusa²³. Pojęcie kenozы posiada swoje zakorzenienie w *Liście do Filipian*. Św. Paweł mówi o Jezusie Chrystusie, że ogołocił samego siebie, przyjmując formę życia ludzkiego, stając się posłusznym Ojcu aż do śmierci i to śmierci krzyżowej. Kenozа oznacza jednak coś więcej niż ogołocenie dokonane poprzez wejście w historię ludzką. Współczesna teologia krzyża próbuje ukazać głębię i niepojętość uniżenia

²⁰ Por. H. MOHRDIEK, T. KIEL, *Logos*, [w:] A. GRABNER-HAIDER (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa 1994, s. 674–675.

²¹ Por. J. MATEOS BARRETO, *Il vangelo do Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, s. 62, Assisi 1992.

²² Por. tamże, s. 65; J. URAM, *Wiarygodność miłości chrześcijańskiej w ujęciu H. U. von Balthasara. Studium dzieła: „L'Amour seul est digne de foi”*, mps, Kraków 1996, s. 40–41.

²³ Por. tamże, s. 69.

Syna Bożego i związanego z tym, w pewnym sensie, uniżenia się całej Trójcy. Poprzez kenozę Bóg Trójjedyny jest obecny w najbardziej ciemnym doświadczeniu życia ludzkiego i wyraża w sposób najbardziej radykalny swoją wspólną miłość²⁴.

Czy musiał On posunąć się aż tak daleko? Nie uczynił tego, aby cierpieć, lecz żeby pokazać światu siebie. Bóg nie mógł inaczej powiedzieć człowiekowi o miłości, jak tylko wydając siebie samego na krzyż. Ten znak na zawsze pozostanie wymowny i poprzez wieki niezmienny. Miłość ukazana w całej pełni na krzyżu pozostanie niezrozumiała bez kontekstu życia Jezusa. On nie tyle mówi o miłości, ile ją ukazuje, kochając. Kiedy wzywa do miłości posuniętej aż po oddanie życia, sam zgadza się na śmierć na krzyżu za grzeszników.

Dlaczego Objawienie pojmowane w kategoriach miłości zasługuje na wiarę? Balthasar stwierdza: Miłość jest godna wiary, ponieważ jako taka jest darem całkowicie wolnym; tak pięknym, że człowiek nie może przejść obok niego obojętnie. Miłość wyjaśnia się sama i sama w sobie jawi się jako ta, która zasługuje na przyjęcie. Podawanie argumentów, jeżeli w ogóle człowiek może znaleźć jakieś argumenty dla miłości, jest ograniczeniem chrześcijańskiego Objawienia.

Działanie Boga przekracza ludzkie oczekiwanie i poznanie. Nie można było wymyślić miłości Boga, który staje się człowiekiem i oddaje za nas swoje życie. Takie rozumienie miłości, jak stwierdza sam Balthasar, burzy nasze poglądy na kwestię miłości. Każdy zostaje zaproszony, aby być partnerem Boga-Człowieka w wielkim dramacie historii zbawienia, toczącym się na scenie świata²⁵.

Do tej pory mowa była o pierwszym momencie teologicznej metody Balthasara – obiektywnej interpretacji. Teolog wychodzi od danych Objawienia, konkretnie od całościowego spojrzenia na Jezusa Chrystusa, w którym Bóg ostatecznie ukazał swoją miłość. To On jest postacią (*Gestalt*) Objawienia, która obiektywnie interpretuje dzieje zbawienia, Boże zaangażowanie się w ludzkie życie. Drugi moment metody polega na ruchu przeciwnym: wychodzi się od refleksji nad człowiekiem, aby dojść do refleksji nad Bogiem. Pytamy za autorem: Co pozwala człowiekowi dostrzec miłość Boga objawioną w Jezusie? Czy są jakieś warunki umożliwiające subiektywne dostrzeganie i rozumienie postaci Jezusa? Człowiek jest „nastrojony” na

²⁴ Por. *Kenoza*, [w:] G. O'COLLINS, E. G. FARRUGIA, *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 32.

²⁵ Por. W, s. 43–49; G, s. 33–39.

wzniosłość przedmiotu Objawienia²⁶. Skąd pochodzi ta zdolność percepcji? Wynika ona najpierw z natury człowieka – będącego obrazem Boga. A zatem poprzez akt stworzenia zostało podarowane człowiekowi to, co jest istotą Boga – miłość²⁷.

Ontyczna zdolność miłowania wzmocniona jest przez Jezusa Chrystusa. On daje łaskę miłowania i On, jako doskonały obraz Ojca i doskonały człowiek, stanowi wzór udzielania odpowiedzi na miłość Boga: „jak dziecko bez bycia ukochanym nie budzi się do miłości, tak ludzkie serce bez wolnego udzielenia się mu wolnej łaski Boga – w obrazie, jakim jest Jego Syn – nie budzi się do rozumienia Go”²⁸.

Subiektywna interpretacja postaci Jezusa jest również możliwa dzięki doświadczeniu miłości w relacji międzyludzkiej. Dokonując fenomenologicznego opisu spotkania kochających się osób, Balthasar wyróżnia dwa momenty: zakochanie i zachwycenie. W miłości jest zawsze ktoś drugi. Spotkanie odbywa się jedynie w granicach bezinteresowności. Miłość nigdy nie może być wypracowana, zaprogramowana z pogwałceniem wolności drugiej osoby, która wychodzi na spotkanie. Zakochanie się jest więc wzajemnym poznaniem, ale zawsze w granicach darmowości, akceptacji drugiego. Miłowana osoba posiada swoją odmienność. Ten, który wychodzi na spotkanie, pozostaje dla miłującego zawsze kimś drugim, kimś innym. W relacji miłości moje „ja” nigdy nie może się utożsamić z drugim „ty”.

Drugi moment miłości międzyludzkiej wyłania się ze sfery estetycznej i można go nazwać zachwyceniem. Człowiek nie może przejść obojętnie obok spotkanego piękna. Podziwiając je, czuje się nim zachwycony, przez nie porwany. W spotkaniu z pięknem człowiek dokonuje wyboru w sposób wolny. Nie jest on w stanie racjonalnie wytłumaczyć, dlaczego podoba się mu akurat to, a nie coś innego. Słuchacz symfonii *Jupiter* Mozarta przyjmuje ten utwór taki, jaki on jest, bez możliwości zmiany.

Balthasar określa miłość jako cud. Człowiek nie jest w stanie wyjaśnić sobie, dlaczego chce spotykać się i przebywać akurat z tą konkretną osobą. Jednocześnie „ty” pozostaje dla niego kimś niewyjaśnionym – tajemnicą. Miłowany jawi się jako coś niepojętego, a z drugiej strony jako coś porywającego, czyli godnego przyjęcia.

Zakochanie – zachwycenie jest zjawiskiem nie do końca zrozumiałym. Dlatego może ono kierować ku transcendencji. W cudzie miłości pomiędzy ludźmi Bóg zapala światło swojej obecności i jest w nim tak obecny jak

²⁶ Por. tamże.

²⁷ W, s. 62; G, s. 49–50.

²⁸ Por. tamże.

duch w ciele. Ta miłość, ukazana w relacjach międzyludzkich, stanowi podstawę analogii do miłości absolutnej²⁹.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jedno ze słów, którym posługuje się Balthasar, aby określić wiarygodność. W języku oryginalnym brzmi ono: *Plausibilität* – „rozumiałość”. Wywodzący się od tego rzeczownika przymiotnik *plausibel* znaczy – „przekonywujący”. Pochodzi on z łacińskiego *plaudire* – „oklaskiwać”, „wyrażać podziw, aplauz”. Każdy, kto oklaskuje dzieło artystyczne, wyraża w ten sposób zachwyt, swoją relację do dzieła, jego przyjęcie. Analogicznie jest w przyjęciu wiary. Balthasar stwierdza, że Jezus to najpiękniejsze dzieło Ojca. Wobec takiego dzieła nie można przejść obojętnie; nie trzeba też żadnych argumentów antropologicznych czy filozoficznych. W spotkaniu z takim dziełem człowiek staje zachwycony, klaszcząc, budzi się w nim wiara i przyjmuje miłość Jezusa³⁰.

Celem teologii jest, według Balthasara, ukazanie miłości Boga, która szuka odwzajemnienia. Akcent postawiony na miłości sprawia, że teologia nie stanowi abstrakcyjnej refleksji, lecz służy swoim adresatom w tym, co najbardziej istotne i zasadnicze w ich życiu, służy mianowicie ich spotkaniu z Bogiem. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że tego rodzaju funkcja teologii może mieć swoje zastosowanie przede wszystkim w kerygmacie, w głoszeniu Dobrej Nowiny, ale nie w tak racjonalnym przedsięwzięciu, jakim jest ukazanie wiarygodności chrześcijaństwa. Okazuje się jednak, że racje dla przyjęcia orędzia chrześcijaństwa nie muszą być tylko intelektualne. Co więcej, Balthasarowi udało się odnaleźć motywy wiary przede wszystkim na płaszczyźnie osobowej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Tym, co angażuje całego człowieka w relację z drugim (podkreślimy całego człowieka, nie tylko jego rozum, ale również wolę, wrażenia, uczucia), jest miłość. Poprzez opis miłości Boga, która przybrała swoją ostateczną postać w osobie Jezusa, szwajcarski teolog stawia czytelnika w jego całej osobowości przed Bogiem zaangażowanym w jego los.

Stosowana przez Balthasara metoda teologiczna spotkała się z krytyką. Wydaje się, że warto w tym miejscu przywołać dwa jej rodzaje. Przykładem pierwszej jest opinia P. Eichera, który uważa, że metodą estetyczną buduje się teologię kościelną, triumfalną, nie liczącą się z umysłowymi prądami epoki, pozbawioną związku z kontekstem człowieka, do którego jest adresowana³¹. Podobnie jak Rahner, również Balthasar zakłada zakorzenioną

²⁹ Por. W, s. 43–49; G, s. 33–39.

³⁰ Por. W, s. 44, G, s. 34; myśl ta została zaczerpnięta z J. URAM, *Wiarygodność miłości chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 47.

³¹ Por. P. EICHER, *Theologie. Eine Einführung in das Studium*, München 1980, s. 188.

z kulturze Zachodu nadzieję chrześcijańską, a przecież założenie to nie jest takie oczywiste ani w zderzeniu z laicyzacją Zachodu, ani tym bardziej w spotkaniu ze światem niechrześcijańskim. Trzeba jednak przyznać, że Balthasar, choć przesuwając na dalszy plan zagadnienia kosmologiczne i antropologiczne, to jednak docenia ich wartość. Sam odwołując się do ludzkiej wrażliwości na miłość Boga, eksponuje w człowieku tego rodzaju zdolność percepcji Boga, która jest wspólna każdemu, niezależnie od tego, czy identyfikuje się z Kościołem, czy też nie.

Przykład drugiego rodzaju krytyki można znaleźć u L. Maleveza i A. Léonarda. Wymienieni teologowie nie tyle kwestionują wartość metody Balthasara, co stawiają pytanie: W jakiej mierze można traktować zaproponowaną przez niego metodę estetyczną na zasadzie wyłączności? Czy rzeczywiście stoi ona w ostrej opozycji do metody antropologicznej Rahnera? Jak słusznie zauważa L. Malevez, estetyka teologiczna Balthasara nie może się całkowicie obejść bez „przedrozumienia” Objawienia, wyrastającego ze struktury ludzkiego ducha, bowiem także i ona nawiązuje do faktu, że Bóg stał się człowiekiem. Wcielenie sprawia, że to, co Boże, koresponduje z myślą i egzystencją ludzką. Malevez pyta ponadto: w jaki sposób dostrzec i stwierdzić, że miłość Boża objawiona w Jezusie jest piękna, skoro nie miałaby ona jakiejś idei czy też normy piękna w samym człowieku?³² Uwaga ta wydaje się słuszna, tym bardziej, że sam Balthasar odwołuje się do zdolności człowieka w dostrzeżeniu i przyjęciu piękna Boga. Sam jednak podkreśla, że stanowi ona przede wszystkim efekt stwórczego i zbawczego dzieła Boga. Człowiek jest obrazem Boga, umocnionym łaską i przykładem Chrystusa. Doświadczenie człowieka i jego kategorie myślowe mają w tym względzie znaczenie drugorzędne.

Idąc po linii rozumowania Maleveza, A. Léonard skłania się raczej do stanowiska, w którym: „żadna teologia nie może wyczerpać bogactwa misterium chrześcijańskiego, nawet tak monumentalna i wycieniowana, jak ta Balthasara”³³. Estetyka Balthasara i antropologia Rahnera nie powinny być traktowane jako dwie odrębne metody teologiczne, ale jako dwa nierozdzielne i dopełniające się momenty jednego procesu teologicznych poszukiwań.

Pouczeni sporem dwóch wielkich teologów XX wieku, możemy pokusić się o sformułowanie pewnych wniosków dotyczących adekwatnej meto-

³² Por. L. MALEVEZ, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme*, „Nouvelle Revue Théologique” 50(1968) nr 8, s. 797.

³³ Por. A. LEONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, dz. cyt., s. 283.

dy teologicznej³⁴. Można po pierwsze stwierdzić, że musi to być metoda egzystencjalna, antropologiczna. Przykład Balthasara potwierdza, że teologia, tak jak twierdził Rahner, winna uwzględniać – i rozjaśniać – aprioryczne, ludzkie uwarunkowania poznania Objawienia. Teologiczna estetyka poucza nas jednak, że Rahner nie doceniał ponadczasowej nośności obrazów, za pomocą których dokonywało się Objawienie, przeceniał zaś wagę współczesnych kategorii filozoficznych. Teologia musi być hermeneutyką obrazów tworzących język religijny, zwłaszcza obrazów natchnionych, a zatem jej zadaniem jest łączenie tych obrazów z aktualnym ludzkim doświadczeniem. Lecz – wbrew Rahnerowi – powiązanie owo nie musi dokonywać się w języku filozofii transcendentalnej: wiele obrazów biblijnych jest (lub po niewielkich wyjaśnieniach będzie) bardziej zrozumiałych dla współczesnego człowieka, niż kategorie filozoficzne.

Do metody antropologicznej trzeba wprowadzić dodatkowe korekty z powodów wskazywanych przez współczesną hermeneutykę i filozofię społeczną. Chodzi tu o większe uwzględnienie społeczno-kulturowych uwarunkowań poznania, które zmieniają się wraz z upływem czasu. Myśl Rahnera, zapatrzona nieco w przykład Kanta, koncentrowała się na transcendentalnych – tj. właściwych każdemu człowiekowi jako takiemu – warunkach ludzkiego poznania. Hermeneutyka i myśl społeczna wskazują na istotny wpływ konkretnych warunków społecznych, w których dane jest tworzyć teologowi, na jego proces poznawczy. Ich uwzględnianie może oczywiście prowadzić w teologii do relatywizmu i kontekstualnego redukcjonizmu. Pamięć o transcendentalnej naturze ludzkiej stanowi tutaj niezbędne zabezpieczenie. Tym niemniej teologia nie może być ahistoryczna – Objawienie biblijne dokonało się wszak w historii Izraela jako światło ujawniające sens naszej historii.

Uwzględnianie historycznego, społecznego i kulturowego wymiaru teologii prowadzi w konsekwencji do korekty metody Rahnera. Jego propozycja jest bowiem zbyt indywidualistyczna. Nie uwzględnia dostatecznie jasno faktu, iż tożsamość człowieka – jako bytu transcendencji – obejmuje jego re-

³⁴ Z punktu widzenia wiary katolickiej, adekwatna metoda teologiczna musi oczywiście być zakorzeniona w tradycji. W ramach podręcznika nie sposób dowiedzieć, że poniższa propozycja posiada takie zakorzenienie. Tym niemniej da się pokazać, że metodę niżej prezentowaną stosowali – z oczywistymi modyfikacjami wynikającymi z uwarunkowań kulturowych i z rozmaitym stopniem samoświadomości metodologicznej – zarówno autorzy biblijni, jak i Ojcowie Kościoła (m.in. św. Augustyn); możemy ją odnaleźć u największych teologów średniowiecznych, przetrwała też w czasach nowożytnych (jeśli zanikała w teologii akademickiej, to stosowana była przez mistyków, z których wielu Kościół uznał za swoich Doktorów, czyli szczególnie ważnych teologów).

lację z innymi podmiotami. Dotykamy tu wspólnotowego, kościelnego charakteru teologii (o którym pisaliśmy już wcześniej).

C. Główne zasady metodologiczne

Po powyższych, dość ogólnych rozważaniach, warto podać kilka bardziej konkretnych wskazówek metodologicznych. W pracy teologicznej można wyróżnić dwa aspekty – analityczny i syntetyczny. Praca analityczna polega na szczegółowym rozważeniu jakiegoś konkretnego problemu. Praca syntetyczna to tworzenie obrazu świata, struktury sensu, która obejmuje całość doświadczenia i kieruje całym życiem teologa i jego wspólnoty. Zgodnie z hermeneutyczną zasadą, że rozumienie postępuje od szczegółu do ogółu, a następnie od ogółu do szczegółu (i tak w nieskończoność), trzeba uznać konieczność i wzajemną komplementarność obu aspektów teologii. Poniżej przedstawione etapy pracy teologicznej stosują się – choć w różnym stopniu – do obu wyżej wymienionych aspektów.

Pierwszym krokiem w pracy teologicznej jest wyraźniejsze uświadomienie sobie przez teologa własnych uwarunkowań. Teolog musi odpowiedzieć sobie na pytanie, jakie jest jego własne doświadczenie wiary, jak aktualnie rozumie siebie i świat. Pozwala mu to zdać sobie sprawę ze wszystkiego, co go ukształtowało. Jednocześnie chodzi o to, by teolog odpowiedział sobie na pytanie, dlaczego podejmuje takie, a nie inne zagadnienie, jakie są jego pragnienia i upodobania wiążące się z rozważaną kwestią, jakie poglądy posiada na jej temat.

Następnie trzeba się zwrócić do jak najszerzej gamy rozmaitych miejsc teologicznego poznania, z uwzględnieniem hierarchii ich ważności. Wówczas również trzeba uświadomić sobie, dlaczego (na jakiej podstawie) zwracamy się do tych a nie innych miejsc, dlaczego uważamy je za istotne dla naszego problemu, czego się po nich spodziewamy (m.in. co spodziewamy się w nich znaleźć).

Świadomość aktualnej sytuacji i odniesienie do doświadczenia wiary towarzyszy teologowi przez cały czas badania miejsc teologicznych, które musi jednak korzystać także ze szczegółowych narzędzi naukowo-metodycznych. Wzajemne uzupełnianie się różnych „procedur” poznawczych można dobrze zilustrować na przykładzie zasad interpretacji *Pisma Świętego*. *Biblia* ma być bowiem „jakby duszą teologii”. Jej interpretacja jest zarazem centrum pracy teologa i wzorcem postępowania z innymi miejscami teologicznymi.

Trudność w zrozumieniu ksiąg *Pisma Świętego* ma podwójne źródło: są to księgi starożytne, powstały w różnych środowiskach kulturowych, a ponadto zawierają tajemnice wiary. Ponieważ księgi biblijne powstały dzięki współpracy Boga i ludzi, dlatego zasady interpretacji tych ksiąg uwzględniają dwa rodzaje zasad: literackie i teologiczne³⁵. Podział ten ma oczywiście wartość jedynie relatywną – z jednej bowiem strony właściwe stosowanie zasad literackich w przypadku tekstów teologicznych ze swej istoty prowadzi do zastosowania zasad teologicznych, z drugiej zaś – teologiczne zasady interpretacji tekstów obejmują zasady krytyczno-literackie, a teologiczne zasady badania zjawisk historycznych – metody historyczne itp.

Reguły literackie są stosowane także przez inne dyscypliny naukowe w wyjaśnianiu tekstu. Wyróżnia się wśród nich:

- uwzględnienie tekstu oryginalnego. Ta zasada ma doniosłe znaczenie teologiczne i praktyczne, bezpośrednio bowiem natchniony jest właśnie tekst oryginalny;
- konieczność wyjaśnienia tekstu biblijnego należy wyjaśniać w świetle kontekstu gramatycznego, logicznego, psychologicznego i kulturowego. Rzadko bowiem myśl autora wyczerpuje, czy też jasno wyraża jedno krótkie zdanie wyrwane z kontekstu;
- konieczność uwzględnienia w odszukiwaniu sensu tzw. miejsc paralelnych, czyli równoległych, polegających na powtarzaniu tych samych wyrazów lub tych samych treści;
- uwzględnianie „rodzajów literackich”, czyli form pisania używanych przez ludzi w danym miejscu i epoce dla wyrażenia tego, co zamierzali przekazać. *Biblia* nie jest usystematyzowanym zbiorem sentencji teologicznych, lecz wielką zróżnicowaną literaturą: zawiera w sobie teksty historyczne, prorockie, poetyckie i inne. Inaczej czyta się przypowieść niż poemat czy kronikę historyczną;
- znajomość środowiska, w jakim tworzył autor: kultury, epoki, życia autora, powodu i celu dzieła, adresatów.

Ponieważ jednak *Biblia* jest tekstem religijnym, same reguły literackie powinny otworzyć interpretatora na religijny wymiar interpretacji. Wymiar ten staje się jeszcze bardziej wyraźny dla chrześcijan, dla których *Pismo* to przede wszystkim słowo Boże. Dlatego też przy jego interpretacji trzeba uwzględnić, obok reguł literackich, reguły teologiczne. Zaznaczone to jest już w *Drugim Liście św. Piotra*:

³⁵ J. KUDASIEWICZ, A. ZUBERBIER, *Hermeneutyka biblijna*, [w:] A. ZUBERBIER (red.), *Słownik teologiczny*, I, Katowice 1985, s. 203–205.

„Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale [nauczaliśmy] jako naoczni świadkowie Jego wielkości. Otrzymał bowiem od Boga Ojca cześć i chwałę, gdy taki oto głos doszedł do wspaniałego Majestatu: *To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie*. I słyszeliśmy, jak ten głos doszedł z nieba, kiedy razem z Nim byliśmy na górze świętej. Mamy jednak mocniejszą, prorocką mowę, a dobrze zrobicie, jeżeli będziecie przy niej trwali jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu, aż dzień zaświta, a gwiazda poranna wejdzie w waszych sercach. To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili [od] Boga święci ludzie” (2 P 1, 16–21).

Podstawą teologicznej interpretacji *Biblii* jest wiara, że wszystko, co w niej zostało napisane, to wyraz doświadczenia, w którym człowiek spotkał się z Rzeczywistością boską. To doświadczenie ukształtował Bóg i zostało opisane po to, by czytelnicy sami mogli doświadczyć podobnego spotkania. Aby jednak mogło do tego dojść, niezbędne są – w zasadzie – pewne metodologiczne rygory.

Można wyodrębnić, bardziej szczegółowo, następujące teologiczne zasady interpretacji *Biblii*:

- uwzględnianie jedności całej *Biblii*, nie tylko ze względu na to, że jeden jest jej autor główny – Bóg, ale również ze względu na jej treść religijną, koncentrującą się na temacie zbawienia, obiecanego i przygotowanego w *Starym Testamencie*, a zrealizowanego w Chrystusie, w *Nowym Testamencie*³⁶;
- uwzględnianie żywej Tradycji Kościoła, „który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania Słowa Bożego”³⁷. Chodzi tu zwłaszcza o odniesienie do wypowiedzi Magisterium Kościoła, tekstów liturgicznych i interpretacji Ojców Kościoła. Znaczy to jednak, że teologiczna interpretacja *Pisma* obejmuje, jako swój wewnętrzny moment, interpretację pozostałych miejsc teologicznego poznania;
- kierowanie się zasadą analogii wiary, czyli zachowanie harmonii jakiegoś konkretnego twierdzenia wydobytego z *Biblii* z całością Objawienia. Ze względu na istotę Objawienia znaczy to ostatecznie, że tekst biblijny należy interpretować przede wszystkim w kontekście zbawienia³⁸;

³⁶ KO 16.

³⁷ KO 12.

³⁸ KO 11.

- zastosowanie interpretowanego tekstu w życiu własnym i wspólnoty, w której dokonuje się interpretacja. Dopiero zaangażowanie w „sprawę”, o której mówi tekst, pozwolenie, by interpretowana treść kształtowała całość egzystencji, daje teologowi – i jego wspólnocie – zrozumienie boskiego przekazu, ofiarowanego za pośrednictwem ludzkiego środka – dzieła literackiego;
- świadomość radykalnej nieadekwatności wszelkiego języka, nawet biblijnego, w stosunku do Rzeczywistości, do której teologiczna interpretacja prowadzi. Interpretacja *Pisma*, nawet jeśli prowadzi do działania, to do działania, którego nieustanną podstawą jest milcząca adoracja Świętej Tajemnicy.

Omówiliśmy wyżej metodologię teologicznej interpretacji *Pisma Świętego*. Można jednak powiedzieć, że zaprezentowaliśmy tym samym metodologię całej teologii. Jak już bowiem wspominaliśmy, *Pismo* jest duszą teologii. Z jednej strony jego poprawna interpretacja obejmuje interpretację pozostałych miejsc teologicznego poznania. Z drugiej strony ma ona sens tylko o tyle, o ile pozostałe miejsca poznania odnoszą się jako do swego źródła – do Objawienia. Wzorcowym zapisem wydarzenia Objawienia jest zaś *Pismo*.

I ostatnia kwestia. Objawienie stanowi integralną jedność. Nie tworzą go jakieś odległe od siebie prawdy. Bóg nie działał w historii zbawienia przypadkiem, ale według zamysłu swej mądrości. Teologia osiąga więc swój szczyt właśnie wówczas, kiedy jest w stanie nie tylko wyjaśnić każdą prawdę, lecz także prezentować całą doktrynę jako swego rodzaju jedność, w pewnym wewnętrznym porządku skoncentrowaną wokół swego jądra – doświadczenia spotkania Boga z ludźmi.

Na przestrzeni historii było wiele prób teologicznych systematyzacji. Grecy Ojcowie Kościoła eksponowali Objawienie, rozróżniając między ekonomią, czyli zaangażowaniem się Boga w dzieje człowieka, a refleksją na temat Trójcy Świętej. Św. Tomasz rozwinął wizję stworzenia jako procesu, poprzez który stworzenia wychodzą od Boga, aby na końcu czasów wrócić do Niego. Wielu autorów okresu średniowiecza, zwłaszcza franciszkańskich, rozwijało swą syntezę wokół wizji *Christus totus*, odnowionej w XX wieku. Po Soborze Watykańskim II tworzone syntezy wokół kategorii historii zbawienia. Zamiast próbować oceniać te różne zamierzenia, poczyńmy kilka uwag ogólnych:

1. Tendencja do systematyzacji jest czymś naturalnym dla myśli i doświadczenia człowieka. Człowiek uczestniczy w historii zbawienia, która się jeszcze nie wypełniła. Ostateczne Królestwo jeszcze nie zaistniało. Dlatego człowiek, a z nim teologia winna otworzyć się nie tylko na kontemplację tego, co objawione, ale również na działanie, na dzieła, w których ukazuje się i

ukazuje miłość Boga; na nich będzie zbudowane ostateczne Królestwo. Wyłania się stąd wola określenia sensu życia i sensu wysiłku konkretnego człowieka w perspektywie ostatecznego i absolutnego celu, jakim jest Bóg.

2. Mówiąc o systematyzacji czy o uporządkowaniu doktryny objawionej, nie ma się na myśli podporządkowania Objawienia jakiemuś schematowi jemu obcemu, lecz przeciwnie – chodzi o uwypuklenie porządku, który faktycznie istnieje w tej rzeczywistości, jaką Bóg dał nam poznać. Powiedzmy także to, że jeśli teolog jest świadomy transcendencji Boga, to w sposób szczególny powinien pamiętać o okolicznościach dokonywania próby syntezy. Systematyzacja teologiczna nie może być nigdy czymś zamkniętym. W efekcie, żadna systematyzacja nie jest w stanie wyczerpać całego bogactwa Objawienia.

3. Chociaż systematyzacje mogą być liczne, według perspektywy, jaką się przyjmie, to jednak wszystkie – jeśli mają być poprawne – muszą się zgadzać w jednym, a mianowicie muszą być teoantropocentryczne. Bogactwo Objawienia sprawia, że są możliwe różne syntezy, ale wszystkie zmierzają ostatecznie do uwypuklenia centralnej pozycji Boga jako horyzontu ludzkiego zmierzania do celu.

D. Jedność i części teologii

Ograniczoność rozumu ludzkiego sprawia, że człowiek nie jest w stanie w swoim poznaniu w sposób twórczy zajmować się całym bogactwem Objawienia. Chcąc rozwijać poznanie teologiczne, musi skoncentrować się na jakimś aspekcie Bożego słowa. Stąd racja wyłonienia się z jednej teologii poszczególnych części – specjalności. Podział teologii został podyktowany metodą, jaka w danej dyscyplinie przeważa oraz treścią, jaką się zajmuje. Wyróżniamy cztery zasadnicze działy dyscyplin teologicznych:

1. Biblijne – ich zadaniem jest krytyczne badanie *Pisma Świętego* jako dokumentu Objawienia. Do dyscyplin biblijnych należą:

- archeologia biblijna, nauka o kulturach czasów biblijnych;
- hermeneutyka biblijna, nauka o zasadach interpretacji (egzegezy) *Pisma Świętego*;
- egzegeza *Starego i Nowego Testamentu*, szczegółowy wykład, czyli wyjaśnienie treści ksiąg biblijnych;
- teologia biblijna, syntetyczne opracowanie zagadnień teologicznych w oparciu o *Pismo Święte*.

2. Pozytywne (historyczne) – ich zadaniem jest krytyczne badanie źródeł interpretujących Objawienie. Do teologicznych nauk pozytywnych należą:

- patrologia – studium nad myślą chrześcijańskich pisarzy pierwszych wieków, Ojców Kościoła;
- historia dogmatów;
- nauki zajmujące się rozwojem doktryny Kościoła;
- historia Kościoła – nauka przedstawiająca dzieje Kościoła jako instytucji bosko-ludzkiej od zesłania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy aż do czasów współczesnych, w możliwie jak najszerszym kontekście teologicznym, geograficznym, gospodarczym, społecznym, kulturowym i wyznaniowym;
- historia teologii.

3. Systematyczne. Zadaniem tych dyscyplin jest opracowanie katolickiej nauki wiary, a zatem nie tylko prezentacja prawd objawionych, ale również ich wyjaśnienie i systematyzacja. Do nauk systematycznych należą:

- teologia fundamentalna (dawniej apologetyka), która zajmuje się tym co zasadnicze, fundamentalne dla teologii, czyli Objawieniem w jego całości, warunkami, które sprawiają, że człowiek otwiera się na nie, znakami, które czynią to Objawienie wiarygodnym, a także zagadnieniem jego przekazu w Kościele na przestrzeni historii oraz możliwościami jego poznania.
- teologia dogmatyczna – główna gałąź teologii, która na pytanie: w co należy wierzyć? – odpowiada szczegółowymi traktatami: o Bogu jedynym, o Bogu w Trójcy Osób, o Bogu Stwórcy i celu człowieka oraz świata, o Słowie Bożym wcielonym i Odkupicielu, czyli o osobie i dziele zbawczym Jezusa Chrystusa, o Najświętszej Maryi Pannie, o łasce, o sakramentach i o rzeczach ostatecznych;
- teologia moralna, która kierując się Objawieniem Bożym, rozwija refleksję nad życiem moralnym ludzi i społeczeństw. Teologia moralna odpowiada na pytanie: jak żyć w świetle Objawienia; lub – w perspektywie tomistycznej – wyjaśnia: jak Bóg objawia się w ludzkim działaniu?
- teologia duchowości – dyscyplina zajmująca się egzystencją chrześcijańską jako drogą duchową prowadzącą do pełni człowieczeństwa. W ujęciu wspomnianych tomistów teologia duchowości wpisuje się w krąg teologii moralnej.

4. Praktyczne. Zadaniem dyscyplin praktycznych jest refleksja nad codziennym życiem Kościoła i jego wspólnot. Do nich należą:

- liturgika – nauka o znaczeniu i formach kultu składanego Bogu, czyli studium nad znaczeniem życia sakramentalnego i modlitewnego Kościoła;

- teologia pastoralna, zajmująca się życiem wspólnot kościelnych i zadaniami osób za nie odpowiedzialnych;
- homiletyka – refleksja nad sposobami skutecznego przepowiadania słowa Bożego;
- katechetyka – nauka o przekazywaniu prawd wiary i wprowadzeniu ludzi w życie Kościoła;
- misjologia – nauka o rozkrzewianiu wiary na terenach niechrześcijańskich, wśród tych, którzy nie znają jeszcze orędzia ewangelicznego;
- prawo kanoniczne, które nie jest dyscypliną ściśle teologiczną; zajmuje się zbiorem ustaw i postanowień prawnych, do których przestrzegania są zobowiązani wszyscy katolicy, zarówno jako jednostki, jak też jako grupy powstałe w obrębie Kościoła (jeśli traktujemy prawo jako zjawisko historyczne, możemy je zaliczyć do grupy dyscyplin historycznych).

PODZIAŁ TEOLOGII

Stawiane pytanie	Droga szukania odpowiedzi	Dział dyscyplin	Dyscyplina
Jaka jest historyczna podstawa wiary?	Krytyczne badanie <i>Pisma Świętego</i> jako dokumentu Objawienia	Teologia biblijna	hermeneutyka biblijna, archeologia biblijna, egzegeza <i>Starego Testamentu</i> , egzegeza <i>Nowego Testamentu</i> , teologia biblijna
Jaka jest historyczna droga wiary?	Krytyczne badanie interpretacji Objawienia	Teologia historyczna	patrologia, historia Kościoła, historia teologii, historia dogmatów
Jakie jest znaczenie i na czym polega jedność Objawienia?	Systematyzacja poszczególnych wypowiedzi wiary, budowanie syntezy	Teologia systematyczna	teologia fundamentalna, teologia dogmatyczna, teologia moralna, teologia duchowości
Jak urzeczywistnić Objawienie w teraźniejszości?	Ukazywanie wypowiedzi wiary w kontekście adresatów i ich konkretnych sytuacji życiowych	Teologia praktyczna	pedagogika religijna, katechetyka, teologia pastoralna, homiletyka, liturgika (niekiedy zaliczana do teologii systematycznej), prawo kanoniczne (niekiedy zaliczane do teologii historycznej)

Mówiąc o podziale teologii na dyscypliny, trzeba jednak pamiętać, że wynika on z ułomności ludzkiego poznania, a więc że posiada jedynie bardzo ograniczoną wartość. Ideałem jest teologia jako jedno poznanie obejmujące sobą całość. Nawet jeśli w konkretnych warunkach ideał ten nie jest całkowicie realizowalny, trzeba do niego dążyć. Granice między teologicznymi dyscyplinami są płynne i przepuszczalne – każdy temat teologiczny obejmuje, przynajmniej w tle, całość Objawienia. Im lepsza teologia, w tym mniejszym stopniu daje się zamknąć w granicach poszczegółnej dyscypliny.

* * *

Dyscypliny świeckie posiadają swoje „przedmioty”, wokół których koncentrują swe badania. Bóg, podmiot absolutny i jedyny, a przez to niesprowadzalny do przedmiotu, nie może być zredukowany do przedmiotu poddawanego obserwacji, w taki sposób, że rozum rozwijałby refleksję „nad” Bogiem. Świadczyłoby to o uzyskaniu nad Nim władzy przez rozum – wznosiłby się on „ponad” Boga. Hans Urs von Balthasar słusznie stwierdza, że „im bardziej naukę świecką rozumie się jako metodę zawładnięcia rzeczą, wyłącznie z człowiekiem, tym bardziej teologia musi odcinać się od takiej nauki”³⁹. Metoda (czy też metody teologiczne) z całym swym aparatem naukowym nie mają na celu zawładnąć Bogiem, ale prowadzić do spotkania z Nim i do uwielbienia.

³⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Od teologii do teologii kościelnej*, [w:] *Podstawy wiary. Teologia*, „Kolekcja Communio”, t. 6, Poznań 1991, s. 240.

ZAKOŃCZENIE

Rozpoczęliśmy naszą refleksję nad teologią od pytań kwestionujących jej prawomocność. Wyprowadza się je z dwóch krańcowo różnych stanowisk. Ci, którzy bronią tajemnicy Boga, pytają: Czy nie jest bluźnierstwem poddawać rozumowej manipulacji przedmiot wiary? Czy wiara nie powinna być ślepa? Z kolei osoby ukształtowane w kręgu filozofii neopozytywistycznej podważają naukowość teologii chrześcijańskiej, stawiając kwestię: Czy jest potrzebna i dopuszczalna teologia różna od filozofii? To znaczy: Czy rozumowi wolno narzucać kryteria z zewnątrz, kryteria pozarozumowe, choćby to było boskie Objawienie?

Teologia zatem znajduje się w przestrzeni pomiędzy dwoma biegunami: z jednej strony – tajemnicy, z drugiej – nauki (poznania). Nasza refleksja pokazała pewną dwuznaczność teologii, która oscyluje pomiędzy tymi dwoma biegunami. Uwidocznili się to w określaniu jej natury: nie daje się zamknąć w granicach nauki, lecz znajduje swe dopełnienie w wymiarze duchowym i eklezjalnym. Podobna dwuznaczność pojawiła się w momencie badań przedmiotu teologii. Okazało się bowiem, że termin „przedmiot” domaga się koniecznej korekty i pogłębienia poprzez znaczenie, jakie niesie ze sobą słowo „podmiot”. Podwójne znaczenie posiada również język teologii, który określa właściwe postawy, jakie człowiek może zająć wobec Boga, ale tym samym w sposób metaforyczny i symboliczny odnosi się też do Boga. W tej roli jednak nie przekazuje nam pozytywnych informacji teoretycznych o swoim „przedmiocie”, raczej wskazuje na Niego i przekształca całego człowieka, a zwłaszcza jego umysł, przysposabiając go do zjednoczenia się z Bogiem takim, jaki jest, ponad wszelką pojęciową wiedzę.

Ta dwuznaczność czy też dwoistość teologii, oscylująca pomiędzy tajemnicą a poznaniem, nie jest jej wadą. Przeciwnie – staje się dodatkowym motywem wiarygodności Objawienia.

Kategoria Objawienia zawiera w sobie pewne napięcie pomiędzy słowem Boskim i słowem ludzkim. Słowo Boże, aby było usłyszane i przyjęte przez

człowieka, musiało stać się słyszalne i zrozumiałe w ludzkim słowie, ewentualnie za pośrednictwem znaków należących do naszego świata. Gdyby słowo Boże nie uniżyło się do poziomu słowa ludzkiego, to nie mówiłoby człowiekowi. Stąd Bóg musiał nadać swojemu „słowu” formę ludzką. Ono potężniało przez wieki, poczynszyszy od „mowy” dzieł stworzenia, poprzez kolejne przymierza, wystąpienia proroków i znaki-wydarzenia w dziejach narodu wybranego, a skończywszy na Słowie – Odwiecznym Synu, który stał się człowiekiem.

Pojawia się jednak pytanie: Czy przez ten akt znizenia się do poziomu ludzkiego, słowo nieskończonego i transcendentnego Boga nie traci swej nieskończoności? Mówiąc inaczej, „w jaki sposób słowo Boga może jeszcze pozostać słowem Bożym, jeżeli – aby dotrzeć do człowieka – musi się wyrazić w ograniczeniach i ubóstwie ludzkich słów i skończoności znaków?”¹.

Wątpliwości tego rodzaju łatwo mogłyby doprowadzić do konkluzji, że Bóg, objawiając się, pozostaje w ukryciu i w konsekwencji człowiek, chcąc odpowiedzieć na Objawienie, pozostaje wciąż na poziomie ludzkich, immanentnych znaków i słów, i nie jest w stanie wznieść się do poziomu Boga. Transcendencja i immanencja w żaden sposób nie przystają do siebie.

Z pomocą w rozwiązaniu opisanego napięcia przychodzi kategoria symbolu, który w przeciwieństwie do znaku zawiera w sobie w pewnym stopniu obecność tego, co symbolizuje. Objawienie jest symbolem. Postać Jezusa Chrystusa w swoim człowieczeństwie uobecnia boskość. Utrwalone formy Objawienia: sakramenty i słowa natchnione, czynią to samo. A zatem symboliczny charakter Objawienia sprawia, że Bóg, zniżając się do poziomu percepcyjnych zdolności człowieka, nie zagubił w swoim słowie nieskończoności.

Odczytanie znaczenia symbolu, jakim jest Objawienie, staje się możliwe w postawie zaangażowania czytającego. Symbol odwołuje się do doświadczenia odbiorcy i stanowi bodziec zachęcający do dalszych poszukiwań. Symbol ma więc charakter dynamiczny i wymaga od odbiorcy osobistego zaangażowania, uczestnictwa w sprawie, której dotyczy. Jednocześnie Bóg nie pozostawił człowieka samego w jego wysiłku odczytania symbolu, lecz uzdolnił go poprzez dar Ducha Bożego, sprawiającego przemianę jego życia i umysłu, aż do stanu przeobstwienia.

Spojrzenie na Objawienie przez pryzmat symbolu pozwala dostrzec je nie jako rzeczywistość statyczną, w której słowo Boga zatraciło transcendencję, przybierając ludzką formę, ale dynamiczną, w której Boskie słowo, stając się ludzkim, przemienia człowieka w Boga².

¹ G. GRESHAKE, *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, Kraków 2001, s. 19.

² Por. T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 383–385.



 Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-725-5
9 788374 387255