

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

## INTERPRETACJA DOGMATU JAKO PROBLEM EKUMENICZNY

Dążenie do ponownej interpretacji prawd wiary nie jest jedynie niepokojącym zjawiskiem czasów nowożytnych lub współczesnych. Dzieje wczesnego Kościoła pokazują, iż dogmaty zdefiniowane na wielkich soborach były raczej punktem wyjściowym niż kresem interpretacji objawienia w Kościele. W epoce patrystycznej orzeczenia dogmatyczne soborów włączone były w szeroki nurt życia Kościoła. Nie tylko teologowie, ale cały Kościół brał udział we wspólnym dochodzeniu do właściwej interpretacji wiary. Dzięki temu sformułowanie dogmatyczne przenikało głęboko w myślenie i wiarę ludu, co z kolei wywierało przemożny wpływ na teologów. Zwłaszcza w okresie posoborowym dokonywał się pewien proces — często w atmosferze pełnej oporów, zmagañ i zamieszania — w czasie którego wyłaniał się prawdziwy sens danego orzeczenia oraz stopniowa akceptacja ze strony wspólnoty wierzących. Po Soborze Nicejskim (325) spory wokół terminu „homoousios” (współistotny) trwały dalej przez dziesiątki lat. Zwolennicy i przeciwnicy bronili nadal swoich pozycji nie uważając bynajmniej, iż sprawa została definitywnie zakończona. Około 376 r. św. Bazyli Wielki pisał jeszcze o niezgodzie wśród biskupów na ten temat<sup>1</sup>. Dopiero po II Soborze powszechnym w Konstantynopolu (381) dogmat trynitarny o „współistotności” Syna z Ojcem zdobył sobie ogólne uznanie. Analogiczna sytuacja istniała przez przeszło 50 lat po Soborze Chalcedońskim (451), gdy los orzeczenia wydawał się wciąż nierozstrzygnięty. Kościół wcześniej uświadomił sobie, iż lojalność wobec orzeczenia soborowego musi być czymś znacznie więcej niż mechanicznym powtarzaniem formuł. Okazało się, że również dogmat odznacza się swoistą otwartością zarówno w stronę przeszłości (dawnych sformułowań nigdy nie można całkowicie odrzucić, chociaż zastępuje się je nowymi), jak i przyszłości — w oczekiwaniu pełniejszych sformułowań<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Regulae morales. Proemium.* PG 31, 653-656.

<sup>2</sup> Por. W. Hryniewicz. *Proces recepcji prawdy w Kościele.* „Collectanea Theologica” 45:1975 nr 2 s. 19-34, zwł. 20-25.

Znamienne jest również, jak bardzo troskliwie pierwotna tradycja chrześcijańska łączyła dogmat z żywą wiarą całego Kościoła. Formuły wiary pojmowano przede wszystkim w sensie doksologicznym (gr. *doxa* — chwała) jako wyznania wiary, stanowiące integralną część obrzędów liturgicznych. Ich pierwszorzędnym celem było przede wszystkim wspólne wyznanie wiary Kościoła. Dogmat pojmowano nie jako statyczną formułę doktrynalną, lecz przede wszystkim jako akt adoracji i dziękczynienia za zbawcze dzieła Boże, o wiele bogatszy w swej treści niż zawartość wypowiedzianej formuły. Uważano, iż wykracza on daleko poza teraźniejszość i aktualną zdolność do wyrażenia go w pojęciach. Nic dziwnego, że większość wczesnochrześcijańskich wyznań wiary, stanowiących punkt wyjścia dla późniejszych sformułowań dogmatycznych, ukształtowała się w kontekście liturgicznym i w formie doksologicznej<sup>3</sup>. Jeszcze w średniowieczu nie zatarła się ta wczesnochrześcijańska koncepcja dogmatu o charakterze dynamicznym i otwartym. Wielcy teologowie tego okresu tej miary co św. Albert Wielki, Bonawentura czy Tomasz z Akwinu, zgodnie definiowali „artykuł wiary” jako „percepcję prawdy Bożej, dążącą do niej samej” (*articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*)<sup>4</sup>. W tym określeniu widoczny jest jeszcze historyczny i eschatologiczny wymiar dogmatu, wynikający z niedoskonałości ludzkiego ujęcia prawdy oraz z jego grawitacji ku ostatecznemu celowi życia ludzkiego.

Wraz z rozwojem świadomości ekumenicznej problem dogmatu oraz jego reinterpretacji staje się coraz bardziej doniosły we współczesnym chrześcijaństwie. Na ogół chrześcijanie zdają sobie sprawę z tego, że sformułowania dogmatyczne są nieodłączne od Objawienia i wiary chrześcijańskiej. Nawet Luter nie chciał kwestionować istnienia dogmatu w Kościele ani tworzyć chrześcijaństwa bez dogmatów<sup>5</sup>. Przez całe życie okazywał on swoje przywiązanie do dogmatów dawnego Kościoła; wspólnoty luterańskie włączyły symbole wczesnochrześcijańskie w swoje formuły wyznania wiary. Wielu protestantów również i dzisiaj uznaje bez zastrzeżeń przynajmniej niektóre z dogmatów, zwłaszcza te, które zostały określone na pierwszych soborach ekumenicznych. Odnosi się to tym bardziej do Kościoła prawosławnego.

Stwierdzenie to nie zmienia jednak faktu, iż zagadnienie dogmatu

<sup>3</sup> Por. M. Elze. *Der Begriff des Dogmas in der alten Kirche*. „Zeitschrift für Katholische Theologie” 61:1964 s. 421-438.

<sup>4</sup> Por. np. św. Tomasz. *Summa theologiae* II-II q. 1 a. 6.

Świadczy o tym m. in. jego odpowiedź dana Erazmowi: „Tolle assertiones, et Christianismum tulisti. [...] Spiritus Sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores” (WA 18, 603).

stanowi nadal poważną trudność w dążeniu do jedności chrześcijańskiej. Poszczególne Kościoły nie są nawet zgodne co do samego pojęcia dogmatu<sup>6</sup>. W perspektywie ekumenicznej problem dogmatu pojawia się ze szczególną ostrością po stronie Kościoła katolickiego, który od czasu wielkiej schizmy między Wschodem i Zachodem oraz od czasu reformacji określił kilka dogmatów specyficznie katolickich.

W niniejszym opracowaniu nie chodzi o szczegółową reinterpretację któregoś z dogmatów dzielących obecnie chrześcijan. Zadanie takie wymaga jeszcze wielu doświadczeń ekumenicznych oraz żmudnych badań egzegetycznych i hermeneutycznych. Zwrócimy raczej uwagę na stronę metodologiczną tego zagadnienia, wskazując na szereg ekumenicznych implikacji zawartych we współczesnym sposobie rozumienia języka, struktury oraz pluralizmu wypowiedzi dogmatycznych.

## I. JĘZYK I STRUKTURA WYPOWIEDZI DOGMATYCZNYCH

W świetle nauki Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza konstytucji *Dei verbum*, Objawienie należy pojmować przede wszystkim jako międzyosobowe i zbawcze spotkanie Boga z człowiekiem<sup>7</sup>. Ujęcie takie posiada duże znaczenie również z ekumenicznego punktu widzenia, toruje bowiem drogę do ponownego rozpatrzenia kwestii stosunku Objawienia do dogmatu. W ostatnich dziesiątkach lat teologowie zdali sobie sprawę z konieczności ponownego zbadania relacji między Objawieniem (pojętym jako wydarzenie zbawcze) a sformułowaniami dogmatycznymi. Przyjmuje się na ogół, że twierdzenia dogmatyczne pomagają poszczególnemu wierzącemu i całej wspólnocie wierzących uświadomić sobie istotne wymiary osobowego spotkania człowieka z Bogiem, które uprzedza wszelkie ujęcie słowne. Objawienie nie ogranicza się do mówionych lub pisanych słów; same słowa nie stanowią jeszcze Objawienia, które istnieje aktualnie wtedy, gdy jest ujęte przez żywy umysł ludzki, wewnętrznie oświecony przez łaskę. Prawda Objawienia nie jest wprawdzie czymś zgoła odrębnym od dogmatu, z drugiej strony jednak nie utożsamia się z nim bez reszty<sup>8</sup>. Prawda objawiona jest obecna w sformułowaniach dogmatycznych, wyraża się przez nie, a jednocześnie nadal je przekracza, przewyższając wszelką ludzką zdolność słownego ujęcia i zrozumienia.

W debatach ekumenicznych zwraca się obecnie szczególną uwagę na

<sup>6</sup> Por. A. Dulles. *The Survival of Dogma*. Garden City 1971 s. 153, 164-170.

<sup>7</sup> Por. KO 2.

<sup>8</sup> Por. W. Kasper. *Dogma unter dem Wort Gottes*. Mainz 1965 s. 101.

odrębność, swoistość i osobliwość języka sformułowań dogmatycznych, będących równocześnie środkiem wyznania wiary. Osobliwość ta wywodzi się z samej funkcji tego języka, który ma przekazywać prawdę większą i bardziej brzemienną w konsekwencje, niż to jest w stanie wyrazić zwyczajny język ludzki, język opisowy lub nawet język nauk ścisłych. Wypowiedzi dogmatyczne z natury swej nie są w stanie wyczerpująco przekazać treści wiary. Nie są one wprawdzie tworem czysto subiektywnym, odnoszą się bowiem do określonych treści; niemniej jednak rzeczywistość nadprzyrodzona wymyka się wszelkim próbom adekwatnego ujęcia. Sformułowania dogmatyczne ukazują raczej drogę do egzystencjalnej konfrontacji z samym misterium. K. Rahner trafnie określał język teologiczny i dogmatyczny mianem „mystagogicznego”, wywołującego obecność tajemnicy Boga (charakter ewokatywny). Posiada on niemal sakramentalną funkcję, gdyż przekazuje nie idee, ale samą rzeczywistość Boga udzielającego się człowiekowi. Prawda symbolu jest egzystencjalna, gdyż domaga się osobistego przyswojenia i zaangażowania<sup>9</sup>.

Od czasu ukazania się studium teologa anglikańskiego I. T. Ramseya (zm. 6 X 1972), poświęconego analizie języka religijnego<sup>10</sup>, coraz więcej teologów podejmuje badania nad swoistym charakterem wypowiedzi dogmatycznych<sup>11</sup>. Według Ramseya język doktryny chrześcijańskiej odznacza się wielu „niewłaściwościami” (improprieties) oraz „logicznymi osobliwościami” (logical oddities); nie można go traktować na równi z językiem opisowym lub językiem nauk szczegółowych, gdyż cechuje go „specyficzne zachowanie logiczne” (a distinctive logical behaviour)<sup>12</sup>.

Na strukturalną złożoność wypowiedzi dogmatycznych zwraca dziś uwagę wielu teologów zarówno katolickich, jak i niekatolickich. Zasługą E. Schlinka<sup>13</sup> jest to, że jako jeden z pierwszych podjął próbę analizy twierdzeń dogmatycznych zawartych w starochrześcijańskich wyznaniach wiary i dogmatach soborowych. Według niego łączą one w sobie takie elementy treściowe, jak wiara, kult, skrucha (metanoia) i świadectwo. Wyznanie wiary wypowiedziane jest z jednej strony przed Bogiem, z dru-

<sup>9</sup> K. Rahner. *Was ist eine dogmatische Aussage?* W: tenże. *Schriften zur Theologie*. Bd. 5. Einsiedeln 1962 s. 54-81, zwł. 72-74.

<sup>10</sup> *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. Ed. 2. London 1967.

<sup>11</sup> Spośród licznych opracowań tego tematu por. B. Mondin. *Il linguaggio teologico dalle origini ad oggi*. Brescia 1971; W. A. de Pater. *Theologische Sprachlogik*. München 1971; A. Jeffner. *The Study of Religious Language*. London 1972; B. Casper. *Sprache und Theologie*. Freiburg i. Br. 1975; A. Grabner-Haider. *Glaubenssprache*. Wien 1975.

<sup>12</sup> Jw. s. 46-49, 151-154, 164, 185.

<sup>13</sup> *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*. „Kerygma und Dogma” 3:1957 s. 251-306. zwł. 252-266.

giej zaś jako świadectwo przed ludźmi; jego celem jest ułatwienie wierzącym, zgromadzonym podczas liturgii, zrozumienia treści wiary oraz odpowiedzi na słowo Boże. Większość wczesnochrześcijańskich wyznań wiary, stanowiących podstawę dla 'późniejszych twierdzeń dogmatycznych, ukształtowała się — jak stwierdziliśmy wyżej — w kontekście liturgicznym i w formie doksolologicznej.

Według innego wybitnego teologa luterańskiego W Pannenberg, wypowiedzi dogmatyczne posiadają ponadto charakter antycypacyjny (proleptyczny); ze względu na swoje odniesienie do eschatycznych wydarzeń na końcu dziejów, wypowiedzi te wykraczają daleko poza teraźniejszość oraz naszą obecną zdolność do wyrażenia ich w pojęciach. Z konieczności zatem język sformułowań dogmatycznych jest prowizoryczny i metaforyczny; jest jedynie opisem tego, co z natury wymyka się jasnemu ujęciu w kategoriach pojęciowych. Dzieje się tak dlatego, ponieważ Objawienie jest z istoty swej rzeczywistością eschatyczną. Dogmat rzutuje już obecnie w kierunku eschatycznej pełni Objawienia<sup>14</sup>.

Żywe zainteresowanie hermeneutyką we współczesnej teologii nasuwa pytanie, czy reinterpretacji nie mogłyby zostać poddane zwłaszcza te punkty doktryny chrześcijańskiej, które najbardziej dzielą poszczególne wyznania chrześcijańskie.

## II. INTERPRETACJA PRAWD WIARY A PLURALIZM SFORMUŁOWAŃ DOGMATYCZNYCH

Fakt istnienia wielu formuł wyznania wiary w Nowym Testamencie oraz we wczesnych wiekach Kościoła dowodzi, iż należałoby na nowo przemyśleć kwestię powszechności dogmatu oraz pluralizmu dogmatycznego. Przeprowadzone zwłaszcza w ostatnich kilkudziesięciu latach badania historyczno-teologiczne wykazały, iż tradycję wczesnochrześcijańską cechował proces spontanicznego tworzenia licznych formuł, różnych Credo i symboli w rozmaitych Kościołach lokalnych pochodzenia żydowskiego bądź grecko-rzymskiego. Tak np. Kościoły syryjskie wyrażały swą wiarę w postaci siedmioczłonowych Credo<sup>15</sup>, podczas gdy grupa Kościołów o cywilizacji grecko-rzymskiej (m. in. w Mediolanie, Turynie, Rawennie, Florencji, Toledo, w Afryce i we Francji do czasów Karola

<sup>14</sup> W Pannenberg. *Was ist eine dogmatische Aussage?* W: *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen 1967 s. 159-180, zwł. 175 n. For. W. Hryniewicz. *Analiza języka a teologia*. „Zeszyty Naukowe KUL” 19:1976 nr 2 s. 73-76.

<sup>15</sup> Por. R. H. Connoly. *The Early Syriac Creeds*. „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 7:1906 s. 202-223.

Wielkiego) ukształtowała różne odmiany dwunastocłonowego wyznania wiary, które z kolei przyczyniły się do powstania Symbolu Apostolskiego<sup>16</sup>. Przynajmniej do czasu Konstantyna Wielkiego recytacja identycznych formuł wyznania wiary w czasie liturgii nie była uważana za konieczny warunek przynależności do wspólnoty chrześcijańskiej. Różne wersje Credo nie przeciwstawiały się sobie wzajemnie, lecz współistniały obok siebie jako środek wyznawania wiary w modlitwie całej wspólnoty. Weryfikacja prawdziwości wiary apostołskiej w poszczególnych Kościołach dokonywała się głównie na tej właśnie płaszczyźnie modlitewnej i wspólnotowej. Warto również zaznaczyć, że zarówno cesarze wschodni, jak i zachodni posługiwali się wyznaniem wiary jako narzędziem do zapewnienia jedności imperium. Tendencja do ujednoczenia wyznań wiary, zarysowująca się coraz wyraźniej wskutek powstających błędów, zbiegła się po r. 313 z dążeniami do centralizacji w Kościele i państwie<sup>17</sup>. Tym samym przerwany został okres pokojowej koegzystencji różnych wyznań wiary w Kościele pierwotnym i w dużej mierze zahamowana, została twórcza aktywność wiary<sup>18</sup>.

Sięgając w głąb dziejów Kościoła słusznie zwraca się coraz częściej uwagę na dokonane w czasie średniowiecza stopniowe wyobcowanie łacińskiego Zachodu oraz jego zamknięcie się we własnym świecie teologicznym. Wprowadzenie formuły „Filioque” do tekstu Credo nicejskiego stało się jednym z głównych czynników, które doprowadziły do schizmy między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim<sup>19</sup>. Zastanawiający jest fakt, że Sobór Florencki podejmując problem zjednoczenia rozdzielonych Kościołów okazał dużo zrozumienia dla sprawy pluralizmu w sposobie wyrażania prawdy objawionej. Podejście Soboru jest znamienym przykładem osiągnięcia zgody między Kościołem rzymskim oraz pewnymi Kościołami wschodnimi odnośnie do różnego sposobu wyrażania tego samego dogmatu pochodzenia Ducha Świętego. Ojcowie wschodni, obecni na Soborze, po wielu dyskusjach uznali prawomocność formuły „Filioque” jako wyrazu wiary Kościoła łacińskiego. Ze swej strony Kościół rzymski uznał poprawność formuły „ex Patre per Filium”, która uważana była za wyraz wiary prawosławnej, uświęcony przez wielowiekową tra-

<sup>16</sup> Por. J. N. D. Kelly. *Early Christian Creeds*. Ed. 3. London 1972 (tłum. niem. 3 wydania: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*. Göttingen 1972 s. 166-204).

<sup>17</sup> Por. artykuł Sekretariatu Generalnego „Concilium”: *Niepokoje wokół wyznania wiary*. „Concilium” 6:1970 nr 1-5 s. 73-89, zwł. s. 77.

<sup>18</sup> Tamże s. 78.

<sup>19</sup> Por. na ten temat wypowiedzi teologów prawosławnych, m. in. V. Lossky'ego (*La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*. W: tenże. *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris 1967 s. 67-93) i J. Meyendorffa (*U istokov spora o Filioque*. „Pravosl. Mysl” 9:1953 s. 114-137).

dycję Ojców wschodnich<sup>20</sup>. Według słów bulli soborowej formuły te wyrażają jeden i ten sam sens prawdy (ex his formulis unus et idem elicatur veritatis sensus); na tej podstawie Kościoły mogły zgodnie i jednomyślnie dojść do zawarcia unii (eodem sensu eademque mente unione unanimitate concordarunt et consenserunt)<sup>21</sup>. W dekrete unijnym nie ma mowy o zmuszeniu któregoś z Kościołów do przyjęcia praktyk pobożności drugiego Kościoła; prawosławnym pozwolono używać własnego kalendarza, czcić własnych świętych. Wschód i Zachód mógł iść za swoją własną tradycją dogmatyczną w kwestii pochodzenia Ducha Świętego.

Przykład Soboru Florenckiego posiada również dzisiaj doniosłe znaczenie ekumeniczne. Ukazuje on, że jedności Kościoła nie należy opierać wyłącznie na poszczególnych formułach doktrynalnych. Sobór ten zaaprobował możliwość współistnienia w Kościele różnych form myślenia oraz sposobów wyrażania prawdy bez naruszenia jedności katolickiej. Nie ulega wątpliwości, że różnice w terminologii zawsze zakładają różne formy myślenia. Formuły Wschodu i Zachodu różniły się między sobą w swojej treści pojęciowej; nie były one synonimiczne. Jednakże w myśl dekretu Soboru Florenckiego ujmowały one jedynie różne aspekty jednego i tego samego misterium<sup>22</sup>. Sobór uznał, że różne sformułowania pojęciowe mogą współistnieć pod warunkiem, że są rozumiane we właściwy sposób. Ortodoksyjność niekoniecznie oznacza, że formuła dogmatyczna musi być nałożona na wszystkich członków Kościoła jako sprawdzian wiary<sup>23</sup>.

Wydaje się, że ten model myślenia teologicznego, którego przejawem były dekryty Soboru Florenckiego, mógłby być pomocny również w dialogu doktrynalnym między katolicyzmem i protestantyzmem. Protestan-

<sup>20</sup> Na temat nauki Ojców greckich o pochodzeniu Ducha Świętego por. J. Meyendorff. *La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux*. „Russie et chrétienté” 2:1950 ser 4 s. 158-178; V. Rodzianko. „Filioque” in *Patristic Thought*. W: *Studia patristica*. T. 2. Berlin 1957 s. 295-308; M. J. Le Guillou. *Réflexions sur la théologie des Pères Grecs en rapport avec le „Filioque”*. W: *L’Esprit-Saint et l’Eglise*. Paris 1969 s. 195-220; S. Bilalis. *He haireisis ton Filioque*. Athenai 1972; R. Haugh. *Photius and the Carolingians*. Belmont 1975.

<sup>21</sup> Mansi 31, 1030.

<sup>22</sup> Na temat „Filioque” jako problemu ekumenicznego por. m. in. J. M. Garrigues. *Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millenaire*. „Contacts” 23:1971 nr 75 s. 283-309; M. E. Hussey. *An Ecumenical Look at the Filioque Question*. „Diakonia” 7:1972 s. 49-61; P. Henry. *Contre le „Filioque”*. „Irenikon” 48: 1975 s. 170-177.

<sup>23</sup> Por. Dulles, jw. s. 163; G. De Jaifve. *Diversité dogmatique et unité de la Révélation*. W: *Acta congressus internationalis de theologie Concilii Vaticani II*. Romae 1968 s. 712-722, zwł. s. 713 n. Por. interesujące refleksje H. Mühlena na temat Soboru Florenckiego jako modelu przyszłego soboru zjednoczeniowego (*Das Konzil von Florenz als vorläufiges Modell eines kommenden Unionskonzils*. „Theologie und Glaube” 63:1973 s. 184-197).

tyzm także ukształtował coś w rodzaju odpowiednika katolickich dogmatów, które powstały w okresie po reformacji; są nim takie formuły, jak „sola Scriptura”, „sola gratia”, „sola fide”, „soli Deo gloria”, „simul iustus et peccator”, „ecclesia semper reformanda”

Proces reinterpretacji tych podstawowych zasad teologicznych ukształtowanych przez tradycję ewangelicką, podjęty został przez niektórych teologów katolickich. Usiłowali oni m. in. wykazać, że podstawowe formuły protestanckie dadzą się zinterpretować w duchu katolickim<sup>24</sup>. Za formułami dogmatycznymi kryje się zawsze pewien określony sposób myślenia, charakterystyczny dla całej dogmatycznej tradycji danego wyznania, który należy uwzględnić w interpretacji. Tak np. luterańska formuła „simul iustus et peccator” opiera się na egzystencjalnym modelu myślenia, różnym od bardziej abstrakcyjnego sposobu myślenia właściwego tradycji katolickiej. Porównując naukę o usprawiedliwieniu u Lutera oraz Tomasza z Akwinu, dominikanin H. Pesch doszedł do wniosku, że mamy tu do czynienia z dwoma stylami teologicznymi, pozornie sprzecznymi. Style te wywodzą się z dwóch różnych perspektyw widzenia i posługują się terminami, które nie mają tego samego znaczenia. *De facto* obydwa sposoby myślenia — egzystencjalny i „aspiencjalny” — potrzebują siebie nawzajem i wzajemnie się uzupełniają, naświetlając w pełniejszy sposób rzeczywistość Kościoła, pełną napięcia pomiędzy „już” i „jeszcze nie”<sup>25</sup>. Bez względu na swoją świętość osobistą, każdy człowiek musi przed Bogiem wyznać swoją grzeszność. Warto zresztą zwrócić uwagę, że sam Sobór Watykański II w podobny sposób wyraża się o Kościele — „świętym, a zarazem ciągle potrzebującym oczyszczenia” (KK 8), pielgrzymującym, do którego Chrystus kieruje wołanie o „nieustanną reformę, której Kościół, rozpatrywany jako ziemski i ludzka instytucja, wciąż potrzebuje” (DE 6). W tym ostatnim stwierdzeniu widać wyraźną paralelę do protestanckiej formuły „ecclesia semper reformanda”<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> W tym kierunku poszli m. in. H. Küng. *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln 1957 s. 231-266 (na temat „simul iustus et peccator”, „sola fide”, „soli Deo gloria”); W. H. van de Pol. *Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung*. Einsiedeln 1956 s. 205-209; H. J. Mc Sorley. *Luthers Lehre vom unfreien Willen*. München 1966; O. H. Pesch. *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*. Mainz 1967; S. Pfürtner. *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewissheit und Gefährdung*. Heidelberg 1961.

<sup>25</sup> Pesch, jw. s. 935-948; tenże. *Existentielle und sapientiale Theologie*. „Theologische Literaturzeitung” 92:1967 s. 731-742.

<sup>26</sup> Por. E. Schillebeeckx. *Ecclesia semper purificanda*. W: *Ex auditu verbi*. Kampen 1965 (tłum. polskie: *Chrystus — sakrament spotkania z Bogiem*. Kraków 1966 s. 266-288).

Istniałaby zatem możliwość, że różniące się ujęciem słownym formuły, pozornie nie do pogodzenia z punktu widzenia logiki, mogą równocześnie współistnieć i dopełniać się w Kościele. Wydaje się, że głębsze studium logicznych osobliwości języka religijnego i teologicznego wykazałoby słuszność tego stanowiska. Dogmaty chrześcijańskie nie stanowią zwar- tego systemu logicznego. Język sformułowań dogmatycznych jest pełen pozornych antynomii, wzajemnie się wykluczających. Amerykański je- zuita A. Dulles słusznie zwrócił uwagę, że w obrębie teologii katolickiej spotykamy twierdzenia, które z logicznego punktu widzenia wydają się wzajemnie wykluczać. Do takich należy m. in. twierdzenie o absolutnej suwerenności Boga oraz wolności człowieka. Jednak nikt nie sądzi, że obydwie prawdy są sprzeczne<sup>27</sup>. W podobny sposób można by przyjąć, że w usprawiedliwieniu grzesznik jest prawdziwie oczyszczony ze swej winy, a równocześnie nadal pozostaje w pewnym sensie grzesznym. Język religijny nie może w pełni oddać wielowymiarowej treści prawd, które ma wyrażać.

### III. WIELOŚĆ SFORMUŁOWAŃ DOGMATYCZNYCH A JEDNOŚĆ WIARY

Jeśli powyższe refleksje są słuszne, pozwolą one lepiej zrozumieć powszechność i jedność Kościoła, które nie wykluczają uprawnionego pluralizmu<sup>28</sup>. Uniformizm nie jest ideałem tradycji chrześcijańskiej. Ko- ściół składa się z ludzi należących do różnych grup kulturowych i dlatego konieczną jest rzeczą, aby Ewangelia była wyjaśniana i formułowana w różny sposób. Również magisterium Kościoła nie musi i nie powinno forsować jednej tendencji, szkoły czy określonego modelu myślenia teo- logicznego, lecz popierać pluralizm teologiczny, którego wymaga praw- dziwa katolickość Kościoła<sup>29</sup>. Różnorodność wielu tradycji dogmatycz- nych w zasadzie nie stoi na przeszkodzie jedności wiary i Kościoła.

<sup>27</sup> Dulles. *iw.* s. 168.

<sup>28</sup> Zagadnienie pluralizmu teologicznego w perspektywie ekumenicznej oma- wiają m. in. De Jaifve, *iw.* s. 717-722; E. Lanne. *Pluralism and Unity: The Possibility of a Variety of „Typologies” within the Same Ecclesiastical Allegiance.* „One in Christ” 6:1970 s. 430-451; H. Fries. *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Theologie.* „Catholica” 27:1973 s. 14-30; U. Kühn. *Die Plurität der Theologie und die Einheit des Glaubens.* „Theologie der Gegenwart” 16:1973 s. 129-139; R. J. Taylor. *The Meaning of Pluralism in Ecumenism.* „One in Christ” 10:1974 s. 369-380; J. Paré. *Le pluralisme à Vatican II.* Paris 1976.

<sup>29</sup> Por. H. Fries. *Theological Reflections on the Problem of Pluralism.* „Theological Studies” 28:1967 s. 3-26; G. Philips. *A propos du pluralisme en*

Niektórzy spośród teologów katolickich uwrażliwieni na świadectwo historii zastanawiają się obecnie, czy całkowita jedność w wyznawaniu wiary jest warunkiem pełnej komunii eklezjalnej. Skłonni są oni dopuścić możliwość równoczesnego pluralizmu dogmatycznego, który nie narusza jedności Kościoła. Jeśli ta sama wiara była różnie formułowana w tradycji dogmatycznej różnych epok historycznych, dlaczego podobna różnorodność nie mogłaby istnieć w danym okresie czasu w różnych kręgach kulturowych?

Konflikt interpretacji poszczególnych prawd wiary w różnych wyznaniach wynika nie tylko z niewyczerpanego bogactwa Objawienia, lecz w dużej mierze także z niedoskonałości wypowiedzi dogmatycznych. Wiele z tych wypowiedzi wymaga ponownego sformułowania i rewizji. W miarę postępu wiedzy oraz zmiany perspektyw poznawczych sformułowania dogmatyczne muszą być poddawane ustawicznej odnowie. Rzecz zrozumiała, że musi to odbywać się w duchu głębokiego szacunku dla Tradycji oraz wiary Kościoła minionych wieków, niemniej jednak z poczuciem odpowiedzialności również za obecny wyraz wiary. Wiele twierdzeń dogmatycznych zdradza nieadekwatność ujęcia, czego przykładem może być sławny aksjomat „extra Ecclesiam nulla salus”, interpretowany zwłaszcza od okresu średniowiecza bardzo rygorystycznie i ekskluzywnie w odniesieniu do Kościoła katolickiego<sup>30</sup>. Tymczasem z wypowiedzi Soboru Watykańskiego II o możliwości zbawienia poza Kościołem jasno wynika, że rozumie się pełniej to sformułowanie. Wszędzie gdziekolwiek udzielana jest łaska, jest ona dana ze względu na Kościół i w tym tylko sensie „nie ma zbawienia poza Kościołem”<sup>31</sup>. Nie chodzi tu jedynie o zwykłą zmianę słów, lecz o pogłębienie znaczenia całego sformułowania. Dawna formuła nie była całkowicie błędna. Opierała się ona na słusznym w zasadzie poglądzie na eklezjalny charakter zbawienia w sensie chrześcijańskim i podkreślała na pierwszym miejscu ścisły i nierozzerwalny związek

---

*théologie*. „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 46:1970 s. 149-169; H. U. von Balthasar. *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekten des christlichen Pluralismus*. Einsiedeln 1972; F. Courth. *Recht und Grenzen von Pluralität in der Theologie heute*. „Theologie und Glaube” 64:1974 s. 356-366; R. J. Devettere. *Progress and Pluralism in Theology*. „Theological Studies” 35:1974 s. 441-466.

Zagadnieniem pluralizmu i jedności wiary zajęła się również Międzynarodowa Komisja Teologów. Por. S. Olejnik. *Jedność wiary a pluralizm teologiczny. Tezy Międzynarodowej Komisji Teologicznej*. „Collectanea Theologica” 45:1975 fasc. 2, s. 5-18.

<sup>30</sup> Por. DS 1351.

<sup>31</sup> KK 15-16. Tekst KDK 22 o charakterze pneumatologicznym posiada szczególną pod tym względem wymowę: „[...] skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy”.

łaski Bożej z Kościołem Chrystusowym. Dzięki współczesnemu rozumieniu relacji między Kościołem a zbawczą łaską Bożą przewyciężona została ekskluzywistyczna interpretacja dawnej maksymy.

Podobne spostrzeżenie można by również poczynić w stosunku do dogmatów, które z ekumenicznego punktu widzenia są przedmiotem dyskusji. Tak np. trydenckie orzeczenie, iż wszystkie sakramenty Nowego Prawa (w liczbie siedmiu) zostały ustanowione przez Chrystusa (DS 1601), domaga się wprowadzenia doniosłych rozróżnień; formułując obecnie po raz pierwszy tę prawdę Kościół z pewnością uwzględniłby współczesne wyniki badań historycznych i biblijnych i wprowadziłby szereg sformułowań uściślających, których nie był w stanie wprowadzić Sobór Trydencki. Dulles słusznie zwraca uwagę, że również sformułowania zawarte w dogmacie prymatu papieskiego (DS 3055) są wyrazem religijnego stylu i języka, którym posługiwał się Kościół epoki baroku; zdradzają one pewien typ egzegezy mniej wrażliwej na problem historyczności. Jezuita amerykański sądzi, że droga do jedności chrześcijańskiej zostałaby w dużej mierze ułatwiona, gdyby katolicy poniechali wszelką myśl o zobowiązaniu innych chrześcijan do przyjęcia przestarzałych i niedoskonałych wyrażen wiary (jakkolwiek wyrażenia te występują nawet w dokumentach nauczania Kościoła)<sup>32</sup>. Tego rodzaju postępowanie ze strony katolików byłoby, jego zdaniem, niezgodne z zasadą podaną przez Sobór Florencki i potwierdzoną przez Sobór Watykański II, iż nie należy nakładać ciężarów ponad to, co jest konieczne. Dogmaty katolickie w swoim obecnym sformułowaniu i rozumieniu mogą, według niego, ulec znacznym zmianom i stąd „pozytywne przyjęcie wszystkich dogmatów może nie być absolutnie konieczne dla jedności z Kościołem katolickim”<sup>33</sup>.

Trzeba przyznać, że wypowiedzi tego rodzaju muszą być właściwie rozumiane. Wyrwane z kontekstu, mogą one rzeczywiście budzić zastrzeżenia. Należy jednak wziąć pod uwagę przede wszystkim ich zasadniczą intencję oraz fakt, że odnoszą się one w gruncie rzeczy do obecnego rozumienia dogmatów oraz innych prawd wiary, nie podważają natomiast samego dogmatu jako takiego ani jego sensowności w Kościele.

Zasada pluralizmu dogmatycznego, która znalazła swój wyraz na Soborze Florenckim, lecz została zatarta w okresie po reformacji, a złasz-

---

<sup>32</sup> Dulles, jw. s. 164 n.; For. A. Skowronek. *Niespodzianka ekumeniczna*. „Więź” 19:1976 nr 10 s. 10-21.

<sup>33</sup> „Our findings suggest that the Catholic dogmas as presently formulated and understood may be significantly changed and that positive acceptance of all the dogmas may not be absolutely necessary for communion with the Roman Church” (tamże s. 164). Podobne stanowisko zajął w debacie nad kwestią nieomyślności R. P. Mc Brien (*The Infallibility Debate*. New York 1971 s. 35-65, zwł. 60 n.).

cza w XIX w., ponownie doszła do głosu na Soborze Watykańskim II (DE 14, 17, 18; KK 13). To wyraźne uznanie przez Sobór uprawnionego pluralizmu w teologicznym sposobie sformułowania prawd objawionych może posiadać ogromnej wagi następstwa dla przyszłości dialogu ekumenicznego. Nie oznacza to, rzecz zrozumiała, że wszystkie formuły wiary wspólnot chrześcijańskich, dotyczące danej prawdy, są równie słuszne. Istnieje możliwość, że któraś z tradycji wyznaniowych nie przekazuje wiernie pełni Ewangelii; nie należy jednak zapominać, że różnorodność wyznań i sformułowań wiary niejednokrotnie kryje w sobie niewyrażoną i głęboką jedność. Niemniej jednak uznanie formuły, której nie przyjmuje się za własną, jest rzeczą nadzwyczaj trudną ze względu na brak adekwatnych kryteriów bądź zewnętrznych norm oceny poszczególnych wypowiedzi. Nie wystarczy tutaj nawet sama logika zgodności z wypowiedziami Pisma świętego lub wyznań wiary. Norma taka musi do pewnego stopnia posiadać charakter egzystencjalny; trzeba najpierw wejść w cały duchowy świat drugiego Kościoła z prawdziwym wczuciem się, aby z kolei ocenić jego formuły w relacji do własnego zrozumienia rzeczywistości chrześcijańskiej. Zjednoczenie chrześcijan wymaga przede wszystkim pewnej wspólnoty doświadczenia religijnego ze strony wiernych różnych wyznań. Zakłada ono, że same Kościoły oceniają i ratyfikują osąd poszczególnych chrześcijan. Każdy kontakt religijny z dziedzictwem innej tradycji wyznaniowej przyczynia się do własnego ubogacenia w nowe perspektywy.

\*

Współczesny dialog ekumeniczny skłania do ponownego przemyślenia zagadnienia dogmatu oraz jego interpretacji. Może on obudzić ducha zdrowego krytycyzmu w reinterpretacji sformułowań własnej tradycji teologicznej oraz pomóc odnaleźć właściwy stosunek do autentycznej tradycji chrześcijańskiej. Równocześnie uwrażliwia on także na prawdziwe wartości tradycji dogmatycznej innych wyznań. Reinterpretacja dogmatu w perspektywie ekumenicznej powinna m. in. doprowadzić do tego, aby chrześcijanie niekatolicy odkryli religijną wartość w dogmatach specyficznym katolickich, katolicy natomiast — w podstawowych zasadach bądź dogmatach innych wyznań. „Dialog ekumeniczny między Kościołami doznałby wielkiego poparcia, gdyby wspólnoty eklezjalne uświadomiły sobie bardziej ograniczoność swoich formuł dogmatycznych oraz uwzględniły możliwość i prawomocność różnego sposobu formułowania wypowiedzi dogmatycznych”<sup>34</sup>. Dialog ten nakłada obecnie na wszystkie

<sup>34</sup> De Jaifve, jw. s. 721. Por. Hryniewicz, *Dogmat i jego funkcje* s. 418 n.

Kościół obowiązek przebadania swoich twierdzeń i sformułowań dogmatycznych. Same dzieje chrześcijaństwa zdają się przynaglać Kościół do podjęcia tego trudnego i odpowiedzialnego zadania.

## INTERPRETATION OF DOGMA AS AN ECUMENICAL PROBLEM

### Summary

The quest for a new interpretation of dogma is not a disquieting phenomenon of modern times. The history of the Early Church bears witness to the fact, that even dogmas defined by the great ecumenical councils were regarded as a point of departure rather than an end of interpretation of the revealed truth. The problem of dogma and its reinterpretation becomes more and more important in contemporary ecumenical discussions. Christians are not unanimous even in understanding the very concept of dogma. The author of the article tries to draw attention to some ecumenical implications of present-day research into the language, structure and pluralism of dogmatic statements. He first of all underlines that theological language has its distinctive logical behaviour, then focuses his attention on the problem of pluralism in relation to the unity of Christian faith. Uniformity is not an ideal of Christian tradition. The variety of many dogmatic traditions does not, in principle, endanger the unity of faith. Christian Churches have to become more aware of the inadequacy of their dogmatic statements. Both the Council of Florence and the Vatican II have acknowledged the existence of a legitimate pluralism in the way of formulating dogmatic statements.