

Tadeusz D. Łukaszuk *OSPPE*

NOWA INTERPRETACJA DOGMATÓW JAKO OWOC INSPIRACJI SOBOROWEJ

Temat postawiony w tytule jest pod względem treści niesłychanie rozległy, a pod względem znaczenia – doniosły. Chodzi o nową interpretację dogmatów i o powiązanie jej z myślą Soboru Watykańskiego II. Prezentacja tego tematu domaga się najpierw wyjaśnienia pojęć, w ramach których stanie się sensowne postawienie problemu i w miarę możliwe jego rozwiązanie. Problem ten stanowi pytanie, czy nowa interpretacja dogmatów jest w ogóle możliwa i czy – o ile jest realizowana – ma prawo odwoływać się do Soboru Watykańskiego II?¹ Następnie wypadnie przywołać przynajmniej niektóre zasady ustalone przez teologów, kierujące nową interpretacją dogmatów uprawnioną w ramach katolickiej ortodoksji.

1. Soborowe korzenie nowej interpretacji dogmatów

Skoro mowa o nowej interpretacji dogmatów, to natychmiast nasuwa się przypuszczenie, że wcześniej istniała interpretacja stara. Była ona dziełem teologii, jako że do teologii należy interpretować treści katolickiej wiary. Teologia nie stanowi dogmatów – jest to zadanie kościelnego Magisterium – ale dogmaty interpretuje. Wyjaśnia zakres ich autorytatywnych rozstrzygnięć oraz zawartą w nich właściwą treść.

Zadanie to ciążyło w pierwszym rzędzie na tej części refleksji teologicznej, która od XVII wieku przybrała miano teologii dogmatycznej². Przez samą nazwę chciała się odróżnić od teologii moralnej, a także od przesadnie spekulatywnej *theologia scholastica*. W miejsce wcześniejszych sporów i roztrząsań czysto abstrakcyjnych usiłowała więcej uwagi poświęcić roli Kościoła i jego oficjalnej nauki w formułowaniu treści wiary. *Theologia Wirceburgensis* z drugiej połowy XVII wieku³ wysunęła Kościół jako bliższą normę wiary (*proxima regula fidei*) przed dwie normy dalsze (*normae remotae*), mianowicie przed Pismo św. i Tradycję. Od tej pory bezpośrednim źródłem teologii stało się Magisterium Kościoła, powodując przez to odsunięcie na

¹ Problem takiej możliwości jawi się w konfrontacji z nauką Soboru Watykańskiego I o trwałym i nigdy nie przemijającym sensie dogmatów ustalonym raz na zawsze przez Kościół. Por. H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1967, dalej cyt. DS, 3020; 3043.

² O. Ritschl, *Das Wort dogmaticus in der Geschichte des Sprachgebrauchs bis zum Aufkommen des Ausdrucks theologia dogmatica*, w: *Festgabe für J. Kaftan*, Tübingen 1920 ss. 260–272.

³ A. Madre, *Wirceburgenses*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche X*, Freiburg 1986, kol. 1186.

dalszy plan źródeł pierwotnych. Ten sposób pojmowania spraw był całkowicie obcy teologii patrystycznej i wielkiej scholastyce średniowiecznej, kiedy to teologię rozumiano jako *sacra doctrina*, utożsamiano z *sacra scriptura* lub *sacra pagina*.⁴ Przyjęta w tym czasie nowa metoda teologiczna, mimo że mogła się pochwalić pewnymi zaletami w stosunku do metody czasów baroku, prowadziła w konsekwencji do pozytywistycznego wykorzystania Magisterium, co w efekcie dało teologię Denzingerową (Denzingertheologie), lub teologię encyklik, która w swej ortodoksji musiała skostnieć, bo nie czerpała bezpośrednio z pierwotnych źródeł wiary, z Pisma i Tradycji.⁵ Przymiot eklezjalności katolickiej teologii zdawał się faworyzować takie postępowanie.

Sobór Watykański II wniósł nową, bardziej dynamiczną i otwartą koncepcję Kościoła, która nie mogła nie mieć konsekwencji w dziedzinie stosowanych metod w teologii. Jeżeli Kościół rozumie się eschatologicznie, jako Kościół w drodze, a nie u kresu; a dalej jako Kościół służący wzniosłym celom, a nie będący celem sam w sobie⁶, to rozumienie takie znajdzie swoje odbicie w pojęciu dogmatu jak również w sposobie jego interpretacji w dogmatyce.

Dogmat głoszony przez Kościół jawi się teraz jako wielkość **odniesieniowa** i **historyczna**, której znaczenie jest wybitnie funkcjonalne: odnosi się z jednej strony do objawionego słowa Bożego, a z drugiej – do konkretnych problemów epoki, na które ma odpowiedzieć w oparciu o to słowo. Dogmat i jego naukową interpretację trzeba widzieć zatem w tym podwójnym jego odniesieniu.⁷

Ze służebnej roli Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego wynika najpierw to, że pierwsze miejsce trzeba przyznać Pismu Św. w procesie normatywnego przekazywania wiary. Biblia ma swój udział w jedynym, dokonanym raz w dziejach objawieniu: jest ona autentycznym i normatywnym poświadczeniem słowa Bożego. Cieszy się ona pierwszeństwem tak pod względem czasu, jak przede wszystkim powagi w stosunku do wszystkich innych poświadczeń, stając się wobec nich **norma normans non normata**. Z tego względu teksty soborowe przypominają, że Pismo Święte powinno być duszą teologii⁸. Ono jest zasadą formalną i energią ożywiającą, słowem jakimś *hègemonikón* całej teologii. Z Pisma winny wywodzić się pytania i impulsy, które mają rządzić teologią i wpływać na porządek traktowanych zagadnień. Nie można roli Biblii zacieśniać do tego, żeby była zbiorem tekstów przytaczanych w charakterze argumentów na rzecz z góry postawionych tez. Ona ma sama tezy kształtować. Nie znaczy to, oczywiście, że kościelne dogmaty są bez wartości dla interpretacji treści objawienia. Spełniają one bardzo istotną rolę dla uwypuklenia pewnych detali w objawieniu, czy to przez położenie na nie akcentu czy też przez wykluczenie jednostronnych błędów. Jednakże w ogólności to nie Pismo Święte winno być omawiane

⁴ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Taurini 1939, I, q. 1, a. 9.

⁵ W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967 s. 37.

⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 5; 6; 8; 17; 48–51.

⁷ W. Kasper, jw. s. 38. Autor zgadza się, że w ściśle określonym sensie można mówić o relatywnie dogmatów. Jest to ten sens, o którym mowa w tekście artykułu.

⁸ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, dalej cyt. KO, 24.

w ramach nauki Kościoła, lecz nauka Kościoła w ramach przekazu biblijnego⁹. O bliższych szczegółach tej zależności będzie mowa niżej przy omawianiu zasad kierujących nową interpretacją dogmatów.

Dogmaty ustanawiane przez Kościół są, jak już wspomniano, wyrazem jego służby wobec ludzkości, dając jej odpowiedź Słowa Bożego na nurtujące ją problemy. Problemy ludzi bywają różne w rozmaitych epokach. Trzeba do tych problemów dotrzeć i je poznać, jeśli się chce zrozumieć właściwy sens konkretnych dogmatów¹⁰.

Sobór Watykański II, nie będąc soborem dogmatyzującym, ani nawet interpretującym urzędowo dogmaty z czasów minionych, dostarczył wskazówek, dzięki którym teologia poczuła się upoważniona do podjęcia dzieła nowej interpretacji dogmatów. Bezpośrednią do tego zachętę stanowiło przemówienie Jana XXIII inaugurujące Sobór, w którym papież wskazał na możliwe rozróżnienie między formą a treścią doktryny katolickiej. Pierwsza może ulegać zmianie, przy zachowaniu jednak niezmienniej treści¹¹.

Teologom chodzi, a przynajmniej chodzić powinno, o interpretację nową, współczesną, która byłaby jednocześnie niekłamaniem katolicką. Nowa znaczy tyle co nie znana lub nie uznawana przez tradycyjną teologię katolicką. Współczesna, czyli czyniąca zadość wymogom kultury i metodom dzisiejszej nauki; niekłamaniem katolicką wreszcie, bo wyrosła z teologicznej wiary boskiej i katolickiej¹². Taka interpretacja jest nie tylko możliwa, ale wprost konieczna do zachowania tożsamości między tym, co Bóg objawił i czego Kościół nauczał, a treścią niektórych dotychczasowych interpretacji teologicznych. W całym tym procesie nie może chodzić o obalenie starych i tworzenie nowych dogmatów, lecz jedynie o poprawne poznanie i przedstawienie treści tych twierdzeń dogmatycznych, które – same w sobie zawsze prawdziwe – mogły być mniej trafnie wyjaśnione przez dotychczasową teologię. Ewentualna krytyka może dotyczyć nie dogmatów samych w sobie, ale jedynie ich teologicznego opracowania.

Powiedziane zostało wyżej, że dogmat jest zwornikiem między Bożym objawieniem, konkretnie Słowem Bożym przekazywanym w Biblii a potrzebami i oczekiwaniami konkretnej epoki historycznej. Obydwa bieguny tego naturalnego odniesienia dogmatu są bardzo ważne w jego rozumieniu i interpretacji, także nowej interpretacji.

2. Dogmat wobec Biblii

Teza: Tradycja pobiblijna, a w niej dogmaty interpretują Pismo Święte, lecz ze swej strony są przez to Pismo same z kolei interpretowane¹³.

⁹ W. Kasper, jw. s. 41.

¹⁰ Słowo *dogmaty* brane jest tutaj w sensie ścisłym, technicznym i odnosi się do tych orzeczeń kościelnych, które zostały sformułowane z powołaniem się na najwyższy autorytet nauczycielski Kościoła. Nie znaczy to wcale, że zasad interpretacyjnych, obowiązujących przy dogmatach w sensie ścisłym, nie można stosować do nauki Kościoła

¹¹ Joannes XXIII, *Allocutio „Gaude Mater Ecclesia”* „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), 786–796.

¹² Por. I. Różycki, *Nowa interpretacja dogmatów jako przedmiot sympozjum*, „Analecta Cracoviensia” R. 1973–1974, s. 307.

¹³ P. Schoonenberg, *Strocità e interpretazione del dogma*, w: *Interpretazione del dogma*, pr. zb., Brescia 1971 s. 99.

Teza postawiona wyżej w swym pierwszym członie wypowiada twierdzenie, którego nikt nie kwestionuje. Tradycja, której część istotną stanowią dogmaty ogłaszane przez Kościół, interpretuje Boże objawienie przekazywane przez Biblię. Jest to sprawa oczywista dla wszystkich teologów. Mniej oczywiste natomiast jest to, czy funkcja właściwa Tradycji ogranicza się tylko do takiej interpretacji, czy też wnosi ona pewne prawdy, których w Biblii nie ma. Przy pierwszym założeniu mielibyśmy do czynienia z *traditio interpretativa seu declarativa*, w drugim zaś z *traditio constitutiva*¹⁴. Wielu wybitnych teologów dzisiejszych jest skłonnych uważać, że funkcja Tradycji ogranicza się do wyjaśniania przekazu biblijnego¹⁵, bez wnoszenia do niego nowych, sobie właściwych treści. Na takie rozumienie Tradycji mają pozwalać wypowiedzi Soboru Watykańskiego II¹⁶.

Dogmat, który działa jako część Tradycji, interpretuje Pismo Święte w sposób sobie właściwy. Przede wszystkim celem dogmatu jest określenie granic, poza które interpretacja objawienia wyjść nie powinna, bo tam znajduje się błąd. W dogmacie mamy wytyczone granice, w ramach których powinna się odbywać poprawna interpretacja danych objawienia. Na ten **graniczny** charakter dogmatu wskazują nazwy, jakimi starożytność i średniowiecze oznaczały ważne orzeczenia w sprawach wiary. Nazwano je z grecka *Horos* lub *Tomos*, co łacina przekładała przez *terminus* lub *definitio*¹⁷. W tym wytyczaniu pola dla prawdy poddawano akcentowaniu **niektóre tylko punkty** z przekazu biblijnego, zwykle atakowane przez herezje, pozostawiając inne poza zasięgiem bezpośredniego zainteresowania. Punkty pozostawione „poza” bynajmniej nie traciły przez to nic ze swojego znaczenia. Do nich można – a nawet trzeba się odwoływać – jeśli się chce przedstawić względnie wyczerpująco naukę objawioną na dany temat. I tak Sobór Chalcedoński orzekł, że w Chrystusie po zjednoczeniu bóstwa z człowieczeństwem są dwie wzajemnie wyodrębnione natury i jedna osoba, czyli *hipostaza*. Przez swoje orzeczenie postawił tamę, granicę błędom monofizytyzmu i nestorianizmu. Pierwszy mieszał natury, drugi dzielił osobę. Ta ochronna struktura orzeczenia nie wypowiada całego bogactwa osoby Chrystusa. Konieczne jest sięgnięcie do Biblii, żeby to bogactwo bliżej opisać. Przekaz Pisma pomoże nam zrozumieć z jednej strony, co to znaczy, że natury nie uległy zmieszaniu lub przemianie i jak się to ujawniało w kartach Ewangelii (wiedza ludzka, cnoty, autentyczne cierpienie)¹⁸, a z drugiej strony, w jaki sposób ujawniła się w życiu i zachowaniu się Chrystusa Jego jedna osoba. Ten przekaz biblijny jest o wiele bogatszy od samej konstrukcji sformułowań dogmatycznych. Uwzględnienie tego bogactwa stanowić będzie przykład interpretacji dogmatu przez Biblię. W tej nowej bogatszej w treść formie dogmatu nie może jednak dojść do przekroczenia granic wyznaczonych przez Chalcedon.

¹⁴ W. Beinert, *Tradition*, w: tenże (red.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1987 s. 513.

¹⁵ Por. W. Kasper, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Brescia 1968.

¹⁶ KO 9.

¹⁷ Por. J. Alberigo i in., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Herder 1962 s. 52.

¹⁸ A. Jankowski, *Możliwości nowej interpretacji dogmatów w świetle konstytucji soborowej „Dei Verbum”*, „*Analecta Cracoviensia*” 5–6 (1973–1974), ss. 409–421, szczególnie s. 418 n.

Przy założeniu, że dogmat kościelny jest wykładem wiary objawionej przez Boga i przekazanej w Piśmie Świętym, może też dojść do sytuacji odwrotnej. Powyżej była mowa o tym, że Biblia wnosi uzupełnienia do sformułowanego dogmatu, ubogacając go o szczegółowe treści. Ale może być i odwrotnie: dogmat przyjął w siebie wszystkie, lub przynajmniej niektóre, szczegóły, które na pewnym etapie egzegezy biblijnej zdawały się zawierać w tekście natchnionym. Późniejsza egzegeza naukowa, tolerowana przez Kościół, doszła do przekonania, że są to szczegóły przypadkowe, nie związane istotnie z prawdą objawioną, a miejsce w tekście znalazły na mocy obrazu świata, któremu hołdował hagiograf. Te szczegóły nie należą do treści objawionej. Czy fakt, że znalazły się w formule dogmatycznej nadaje im rangę prawdy objawionej i obowiązującej dla wiary? Na tak postawione pytanie teologowie dzisiejsi odpowiadają przecząco. Podstawę do przeczenia znajdują w tym, że Magisterium chce nauczać tego, co znajduje się w Biblii, a czego w Biblii nie ma, tego nie obejmuje także zamiar doktrynalny wypowiedzi Kościoła. Magisterium niczego nie chce dodawać do nauki objawionej – a nawet nie ma prawa tego czynić. Nauczycielski Urząd w Kościele nie jest przecież źródłem objawienia, a tylko interpretatorem prawd w objawieniu zawartych¹⁹ W następstwie powyższych ustaleń dzisiejszy teolog musi uwzględnić przekaz biblijny na dany temat i w jego świetle interpretować sformułowania tekstu dogmatu.

Konkretną ilustracją naszkicowanej sytuacji mogą być dwa pierwsze kanony dekretu Soboru Trydenckiego o grzechu pierworodnym. W kanonach tych jest mowa o grzechu Adama i przekazaniu tego grzechu na potomstwo. Prawda ta została podana w kontekście szeregu twierdzeń lub założeń, które egzegeza XVI wieku czytała w tekście natchnionym: i tak mówi się, że Adam jest pierwszym człowiekiem, że popełnia jeden konkretny grzech, że było to w raju, w sytuacji zupełnie różnej od późniejszej, że wcześniej słyszał o zagrożeniu śmiercią ze strony Boga, dalej, że ten Adam jest praojcem całego rodzaju ludzkiego itd.²⁰ Dzisiejsza egzegeza biblijna nie uznaje tych wszystkich szczegółów za objawione i faktycznie nauczane przez Biblię, widząc w nich przejaw obiegowych wyobrażeń epoki hagiografa lub efekt jego literackich poczynań i tym samym zalicza je do nie obowiązującej warstwy przedstawieniowej tekstu natchnionego. Właściwa treść zamierzona przez Pismo da się wyrazić jednym zdaniem: Zło moralne – wraz ze swymi skutkami – pojawiło się na świecie z winy człowieka w następstwie wolnej decyzji grzesznej; nie jest natomiast wynikiem Bożego działania. Taką też treść należy wyczytać w dekrete trydenckim o grzechu u początków. Sobór nie chciał nauczać więcej niż naucza Biblia, a jeśli nawet posłużył się jej wykładnią z XVI wieku, to przez to wcale nie zamierzał wykładni tej kanonizować i utrwać na zawsze²¹

¹⁹ KO 10.

²⁰ DS 1511–1512.

²¹ Ch. Baugartner, *Le péché originel*, Paris 1969, 3–38.

Z przytoczonych przykładów widać, w jaki sposób zalecane przez Kościół sięganie do oryginalnych źródeł świętej wiary może wpływać na interpretację dogmatów. Staje się ona nową interpretacją przez wydobycie na jaw rzeczywiście przez Boga objawionych treści, które w interpretacjach dawnych byłyby mniej widoczne lub mniej prawidłowo akcentowane.

3. Dogmat wobec historii

Zadaniem dogmatu jest przedłożenie treści wiary w konkretnym czasie historycznym i w odpowiedzi na konkretne problemy tego czasu. Dogmat jest więc w swej właściwej treści uwarunkowany przez sytuację, w której został sformułowany. Poprawna interpretacja dogmatu musi tę sytuację uwzględniać i wyciągać z tego uwzględnienia odpowiednie wnioski. Teologii udało się postawić kilka zasad, które w sposób dość jasny i względnie przekonujący wskazują, jakich treści można i należy szukać w odpowiednim dogmacie, a jakich tam się nie znajdzie²².

a) Pierwsza zasada o charakterze negatywnym głosi: **Jakiś tekst nie daje żadnej wyraźnej odpowiedzi na pytania, których nie było w czasie jego powstania.** Dotyczy to także tych pytań, które później z tym tekstem się związały i dzisiaj wokół niego krążą. Tak więc biblijne opowiadania o stworzeniu świata zwierzęcego nie mogą być przywoływane ani „za” teorią ewolucji, ani „przeciwko” niej, ponieważ problem ewolucji był czymś całkowicie obcym dla autora natchnionego. Na pytanie o ewolucję on nie odpowiadał i nie ma co szukać u niego rozstrzygnięcia tej kwestii. To samo trzeba powiedzieć o transformizmie dotyczącym człowieka.

W podobnej pozycji znajdowała się też sprawa monogenizmu (vel poligenizmu), z której nikt do połowy XIX wieku nie czynił żadnego problemu. Próżno zatem byłoby szukać odpowiedzi na ten temat w tekstach wcześniejszych od wspomnianej daty. Dotyczy to także orzeczeń Soboru Trydenckiego, który swoją doktrynę faktycznie wypowiada przy założeniu monogenizmu. Jest to jednak tylko założenie, a nie formalne twierdzenie, czyli zamierzone orzekanie²³. Dzisiejsi teologowie są w zasadzie zgodni, że kwestii monogenizmu nie rozwiąże się powołaniem się na teksty trydenckie.

b) Druga zasada interpretacyjna wyraża sprawę pozytywnie, przybierając następujące brzmienie: **Teksty winny być interpretowane zgodnie z tym, co zamierzały na pierwszym miejscu stwierdzać, a zatem zgodnie z pytaniem, na które chciały dać odpowiedź.** Jeśli chodzi o orzeczenie soborowe, to dotarcie do stojących przed nimi problemów nie jest zbyt trudne, jako że problemy te bywają często wyszczególnione we wstępnych sformułowaniach danego dokumentu, a częściej jeszcze można je wyczytać z akt dotyczących przebiegu obrad soborowych. Trzymając się wskazań omawianej w tej chwili zasady, można się zapytać, jakie

²² P. Schoonenberg, *Theologie und Lehramt. Die Hermeneutik am Beispiel der Erbsünde – Diskussion*, „Wort und Wahrheit” 22 (1967) ss. 737–746.

²³ Por. T. Łukaszuk, *Związek dogmatu grzechu pierworodnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*, Warszawa 1976 s. 215.

zagadnienia stawiał przed sobą Sobór Trydencki w sformułowanym dekreście o grzechu pierworodnym. O czym chciał nauczać, co chciał rozstrzygnąć? Ze wstępu do kanonów dekretu zdaje się wynikać wyraźnie, że sobór chce zająć się samym grzechem pierworodnym i to zająć się w formie orzeczenia dogmatycznego: *Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus... haec de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat*²⁴. Z tej wypowiedzi widać, że właściwym problemem, który podejmuje dogmatycznie sobór jest sam grzech pierworodny, jego natura i skutki. Przez określenie grzechu pierworodny rozumiano od czasów starożytności stan upadku, w jakim znajduje się człowiek przychodzący na ten świat. Wielka kontrowersja z pelagianizmem dotyczyła tej sprawy: była ona przedmiotem zainteresowania także Soboru Trydenckiego. Wszystko to – i tylko to – co wchodzi w zakres grzechu pierworodnego tak rozumianego, a więc jego natura i bezpośrednie skutki, zostaje objęte zamiarem definiowania. Nie jest oczywiście całkiem jasne, co do tej istoty należy – stąd możliwość snucia różnych teologicznych sugestii szczegółowych (zawiniony upadek człowieka, utrata świętości, gniew Boży itp.)²⁵. Jest natomiast jasne, że cały historyzujący schemat kanonu pierwszego nie stanowi przedmiotu właściwej definicji dogmatycznej. Widać więc, że interpretacja wywiedziona z okoliczności historycznych zbiega się z tą, którą zaprezentowano wyżej, wychodząc z przekazu biblijnego. Mamy tutaj potwierdzenie faktyczne uczynione tam założenia, że intencje doktrynalne soboru nie wykraczały poza zakres treści istotnie objawionych.

c) Dwie poprzednie zasady znajdują swoje dopełnienie w trzeciej, która brzmi: **Jeśli jakieś orzeczenie skierowane jest przeciwko określonej opinii, to wtedy nawet to, co powiedziane tam zostało w sposób pozytywny, winno być traktowane jako odrzucenie opinii napiętnowanej, a nie koniecznie jako jedyny możliwy opis tajemnicy wiary, wziętej w tym przypadku w obronę**²⁶.

Przytoczona zasada odnosi się do tych orzeczeń Kościoła, które jednoznacznie kierowały się przeciw herezjom. Z tego rodzaju wypowiedziami mamy najczęściej do czynienia: historia zna bardzo niewiele orzeczeń, które miały na widoku wyłącznie pozytywne przedstawienie prawdy. Do tych nielicznych należą dogmaty maryjne z dwóch ostatnich stuleci oraz nauczanie Soboru Watykańskiego II, przy czym to ostatnie z założenia nie ma rangi nauki zdogmatyzowanej²⁷. Zdecydowana większość zmierzała do odrzucenia błędów, które zagrażały w danym momencie prawdom objawionym. Zagrożona prawda była wykładana w relacji do aktualnych błędów i definiowana w punktach narażonych na niebezpieczeństwo. Dla dzisiejszego badacza jest rzeczą oczywistą, że właściwie te punkty mają powagę dogmatyczną, ponieważ w nich doszła do głosu właściwa funkcja obronna i wyjaśniająca kościelnego Magisterium.

²⁴ DS 1510.

²⁵ I. Różycki, *Tradycja jako norma bliska: Nowa interpretacja orzeczeń trydenckich w sprawie grzechu pierworodnego*, „Analecta Cracoviensia” R. 1973–1974, ss. 444–446.

²⁶ P. Schoonenberg, *Theologie und Lehramt...*, s. 743.

²⁷ *Notificationes factae, ab Excellentissimo Secretario Generali SS. Concilli*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje* (tekst łacińsko-polski), Poznań 1987 s. 258.

²⁸ DS 800; *Breviarum fidei. Kodeks dogmatycznych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1964, V, 10.

Omawiana zasada okazuje się wielce pomocna przy ustaleniu właściwej dogmatycznej treści dekretu Soboru Laterańskiego IV z 1215 roku, w którym jest mowa o stworzeniu wszystkich rzeczy przez Boga²⁸. Wiadomo dzisiaj, że bezpośrednim powodem wydania tego dekretu były ówczesne błędy katarów i albigensów. Nauka tych heretyków sprowadzała się do głoszenia radykalnego dualizmu, wywodzącego się z manicheizmu. Według tej nauki miały istnieć dwa niezależne źródła całej rzeczywistości: jedno dobre, któremu zawdzięcza swoje istnienie świat duchowy i drugie złe, odpowiedzialne za powstanie świata materialnego. W obliczu tych błędów Sobór odnawia naukę Soboru Nicejskiego I głoszącą, że Bóg jest jedynym źródłem wszystkich jestestw, widzialnych i niewidzialnych, materialnych i duchowych. Nadto Lateran stwierdza, że jeśli jakieś stworzenie jest przez nas postrzegane jako złe, to stało się takim z własnej winy, bo z ręki Bożej wyszło jako dobre. Ilustracją tej prawdy ma być *diabolus et alii demones*, o których jest powiedziane, że przez Boga zostały stworzone dobre, a złymi stały się z własnej osobowej inicjatywy.

Przytoczone orzeczenie Lateranu IV nastawione jest w całości i w każdym swoim szczególe na odrzucenie błędu dualizmu i do tego ogranicza się jego dogmatyczna decyzja. Można ją wyrazić w dwóch stwierdzeniach:

- a) wszystko co istnieje poza Bogiem jest stworzone przez samego i jedynego Boga;
- b) każde jestestwo złe w świecie stworzonym stało się takim z własnej swojej winy²⁹.

W orzeczeniu powyższym – a podobnie jest z wszystkimi innymi na ten temat – nie można szukać dogmatycznego stwierdzenia istnienia Szatana i demonów. Sprawa ta nie zaprzętała uwagi ojców soborowych i tym samym nie została przez nich dogmatycznie rozstrzygnięta.

Omówione wyżej zasady, obowiązujące powszechnie w dzisiejszej teologii, nie obejmują wszystkich możliwych i uprawnionych sposobów nowej interpretacji dogmatów. Teolog w swojej pracy interpretacyjnej musi się uciec do wielu innych, bardzo pomocnych i skutecznych metod rozumienia i wyjaśniania tekstów, zwłaszcza tych, które pochodzą z odległych czasów. Niekiedy wypadnie zwrócić uwagę na znaczenie terminów, które w międzyczasie mogły ulec poważnym zmianom i dzisiaj oznaczają co innego niż dawniej. Niektórzy za taki termin o zmienionym sensie chcą uważać np. słowo *persona* i wskutek tego usiłują w jego miejsce wprowadzić inne, bardziej adekwatne i przystępniejsze dla myśli człowieka współczesnego. Nie widać tej „lepszości” np. w propozycji K. Rahnera, który wyraz *osoba* proponuje zastąpić zwrotem *odrębny sposób istnienia*.

Innym sposobem dochodzenia do właściwego, tzn. zamierzonego przez autorów, sensu dogmatów bywa wnikliwa analiza gramatyczna zapisanego tekstu. Rozróżnienie zdań głównych od pobocznych, wtrąconych mimochodem, może być pomocne przy uchwyceniu głównej treści, na której w pierwszym rzędzie skupiła się myśl orzekających.

²⁹ Ch. Meyer, *Il magistero sugli angeli e demoni*, „Concilium” (wersja włoska) 11 (1975) fasc. 3, s. 101.

Za rzecz zupełnie naturalną i logiczną wypada przyjmować, że konkretna jednostka tekstu (kanon, rozdział) chce mówić o jednej sprawie, nawet jeśli wypowiada to zdanie w formie rozbudowanej. Zdania poboczne podpierają myśl główną, czyli zamierzoną naukę, ale same nowej nauki nie stanowią i dlatego nie da się w nich widzieć odrębnego dogmatu.

Przy końcu niniejszych refleksji może nasunąć się pytanie, czy nowa interpretacja dogmatów jest rzeczywiście konieczna? Czy nie czai się w niej niebezpieczeństwo zagubienia pewnych treści, które, być może, należały do zakresu obowiązujących twierdzeń? Prawdę mówiąc sama teologia nie jest w stanie takiej ewentualności wykluczyć, bo przecież jako dzieło ludzkie musi się liczyć z możliwością potknięć. Przywileju niomyślności nikt teologom nie obiecał. Teologia katolicka świadoma tego prowadzi swoje prace interpretacyjne pod okiem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła i przejawia gotowość poddania swoich wyników pod osąd tego Urzędu. Ta gotowość jest specyficzną cechą teologii katolickiej, której nie wolno się jej wyzbyć pod groźbą utraty własnej tożsamości. A czy nowa interpretacja jest konieczna? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć mocnym: TAK. Racją uzasadniającą tę konieczność jest fakt, że na tej drodze zbliżamy się do lepszego poznania treści katolickiej wiary. Tej racji nie trzeba podierać niczym innym: ona sama jest dostatecznie mocna.

NEUE INTERPRETATION DER DOGMEN ALS FRUCHT DER KONZILSINTERPRETATION

Zusammenfassung

Das von der Kirche verkündete und gelehrte Dogma - sogar beim höchsten Engagement der Autorität - bleibt immer eine hinsichtliche und geschichtliche Wirklichkeit. Es steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Wort Gottes und in einer Relation zum Dienst des Gottes Volkes. In Anlehnung an das Wort Gottes soll es auf Probleme von Menschen einer gegebenen Zeit antworten.

Eine Interpretation des Dogmas muss beide Verhalten berücksichtigen: zur biblischen Aufzeichnung und zur geschichtlichen Situation. Im Artikel wies man auf einen Einfluss hin, welcher übt eine präzisere Erkenntnis des Inhalts der Bibel zum richtigen Begreifen von manchen Dogmen aus (chalzedonische Christologie, tridentinische Lehre über die Erbsünde). Zum richtigen Begreifen des Inhalts des Dogmas ist auch notwendig die Kenntnis der geschichtlichen Bedingtheiten, in denen kam es zur Formulierung des Dogmas. Im Artikel spricht man über drei Regeln, die das geeignete doktrinäre Vorhaben der dogmatischen Formulierung fassen zulassen.

Übersetzt von Henryk Ćmiel OSPPE