

Ks. IGNACY RÓŻYCKI

NOWA INTERPRETACJA DOGMATÓW — JAKO PRZEDMIOT SYMPOZJUM

1. GENEZA SYMPOZJUM

Rozpoczynające się dzisiaj sympozjum — czyli duchowa biesiada z 12 dań, referatów — doszło do skutku dzięki wyraźnemu życzeniu Ks. Kard. K. Wojtyły, Przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski do spraw nauki katolickiej, wypowiedzianemu przed z górą dwu laty. Również najpierwsze ziarna, z których wyrosło zarówno życzenie Księdza Kardynała jak i obecne sympozjum, zostały rzucone tu, w Krakowie, przy ul. Franciszkańskiej 3; i — jak widać — nie padły ani na skalę ani między ciernie.

Pierwszy posiew miał tu miejsce podczas II soboru watykańskiego, gdy — dnia 16 I 1965 — wobec Ks. Abpa K. Wojtyły, zwołującego zebranie, mówiłem do profesorów i wykładowców wszystkich zakładów teologicznych Krakowa o nieuniknionej konieczności dokonywania przekładu nauki katolickiej na pojęciową szatę słowną, zrozumiałą dla dzisiejszego człowieka, który swego świata pojęć nie czerpie z tradycyjnej metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. A kiedy po moim objeździe zachodnich ośrodków teologicznych Ks. Abp K. Wojtyła zaprosił do swej rezydencji wszystkich profesorów — w dniu 12 II 1968 — uderzyłem w największy dzwon, wołając najsilniej jak mogłem, że weszliśmy już w nową epokę dziejów Kościoła; że nowa interpretacja dogmatów jest już nieodwracalnym faktem tak pod względem historycznym jak prawnym; że dla teologów polskich otworzyła się wyjątkowa możliwość nie tylko równego startu z teologią zachodnią, ale nawet wyprzedzenia jej na drodze ku nowej, teologicznej interpretacji dogmatów; że przespanie tej jedynej, epokowej wprost możliwości byłoby niewybaczalnym zaniedbaniem.

Wprawdzie o natychmiastowe przystąpienie do pracy nad nową interpretacją dogmatów wołałem jeszcze mocniej w Warszawie wobec profesorów, pracowników naukowych i słuchaczy Akademii Teologii Katolickiej, dnia 5 III 1968 i miałem mocną nadzieję, że do tej pracy staną na pewno obydwaj ośrodki teologiczne: warszawska Akademia Teologii i ośrodek krakowski, ale moje nadzieje nie znalazły potwierdzenia. Wtedy przyszło wezwanie Ks. Kard. K. Wojtyły, by ośrodek przygotował ogólnopolskie sympozjum na temat nowej interpretacji dogmatów.

Organizatorzy obecnego sympozjum starają się ocenić trzeźwo tak blaski jak cienie wszystkiego, czym na tej biesiadzie chcą uraczyć jej uczestników. Dlatego właśnie żywią uzasadnioną nadzieję, że jego dorobek jest może skromnym i małym, ale niezaprzeczalnie wartościowym krokiem polskiej teologii katolickiej na drodze ku nowej, rzetelnie naukowej i prawdziwie katolickiej interpretacji dogmatów; krokiem, którego może niejedni nam pozazdroszczą.

W tym świetle inicjatywa Ks. Kard. K. Wojtyły zasłużyła sobie z pewnością na wdzięczną ocenę dzisiejszych teologów i przyszłych historyków teologii, a on sam ma pełne prawo do tego, by się cieszyć, że tak ważne wydarzenie w historii teologii katolickiej w Polsce dokonało się z jego natchnienia, za jego pomocą i w jego rezydencji.

Jeśli zaś obecne sympozjum miało istotnie przynieść prawdziwy pożytek, to wymagało dłuższych prac przygotowawczych i nie mogło się odbyć rychlej. Zagubienie właściwego kierunku i wynikające stąd zamieszanie jest najczęstszą chorobą wielu słynnych przedstawicieli katolickiej teologii „nowej linii”. Czasochłonne studia były nieodzowne do tego, by znaleźć właściwe wyjście z tego zagmatwania. Referenci sympozjum musieli je znaleźć, zanim wystąpią przed uczestnikami. W przeciwnym razie zamiast skierować teologów polskich we właściwym kierunku ku nowej interpretacji dogmatów, panujące na Zachodzie zamieszanie przeniesliby na teren Polski i opóźniliby start teologii polskiej w kierunku nowej a katolickiej interpretacji dogmatów.

2. CHARAKTER SYMPOZJUM

W założeniu ma ono być sesją roboczą; swoistym rodzajem naukowego seminarium, w którym prelegenci biorą udział na równi z uczestnikami, słuchaczami. Podział ról między prelegentów i słuchaczy ułoży się następująco: a) prelegenci nie tylko podadzą ogólne zasady i reguły nowej interpretacji dogmatów, ale pokażą na konkretnych, przykładowo wybranych dogmatach, jaką drogą dochodzi się do ich nowej interpretacji; b) słuchacze natomiast będą mogli się jej uczyć przez dialog

z prelegentami; przez stawianie im konkretnych pytań, jak można inaczej rozwiązać to czy owo zagadnienie teologiczne. Kierując się tym zamysłem postanowiliśmy przeznaczyć na dyskusję tyle samo czasu co na prelekcje oraz ograniczyć liczbę referatów do dwóch na jedno posiedzenie, a 50 minut uznać za nieprzekraczalną granicę trwania każdego odczytu. Zakładaliśmy, że to, co nie będzie mogło być wypowiedziane w 50 minutach, zostanie uzupełnione albo w toku dyskusji albo w druku. Bardzo bolejemy nad tym, że okoliczności niezależne od nas zmusiły nas do odstąpienia od tej zasady i do ostatecznego zaplanowania po 3 referaty na pół dnia: za co wszystkich uczestników przepraszamy.

Nie chcemy, by prelegenci oraz uczestnicy sympozjum rozprawiali tylko o nowej interpretacji dogmatów — chociażby najmądrzej — ale by ją uprawiali. I stąd naczelnym zamysłem organizatorów było, by owocem obecnego sympozjum były oryginalne i własne przykłady nowej interpretacji, dzięki czemu wniosłoby ono twórczy wkład do rozwoju posoborowej teologii katolickiej.

Historia nowej interpretacji dogmatów czyli historia tzw. nowej teologii nie jest więc właściwie przedmiotem sympozjum. Historia obchodzi nas tylko o tyle, o ile jest konieczna do zrozumienia doktryny i teologicznych zagadnień związanych z nową interpretacją dogmatów. Jeśli na 12 wykładów jeden i tylko jeden poświęcony będzie historii nowoczesnej hermeneutyki, to stało się tak dlatego, że bez znajomości jej najbardziej podstawowych celów i zasad — zarysowanych głównie przez Heideggera a „skodyfikowanych” i rozbudowanych filozoficznie przez Gadamera — nie można żadną miarą zrozumieć ani nowej teologii protestanckiej ani nowej teologii katolickiej; tej, której najsłynniejszymi przedstawicielami są holenderscy teologowie P. Schoonenberg oraz E. Schillebeeckx, a najbardziej znanym wyrazem — holenderski *Katechizm dla dorosłych*.

Obecne sympozjum, od początku do końca, będzie miało charakter pozytywny: nie zamierzamy zajmować się na nim krytyką i burzeniem tych systemów nowej interpretacji dogmatów, które są nie do przyjęcia dla każdego, kto posiada teologiczną wiarę boską i katolicką. Chcemy na nim budować — kładąc pierwsze ale mocne zręby — prawdziwie nową, rzetelnie naukową i autentycznie prawdziwą interpretację dogmatów. Nie znaczy to bynajmniej, jakoby referenci nie przeprowadzili uprzednio takich studiów analityczno-krytycznych; bez nich ani sami nie odnaleźliby dla siebie właściwej drogi w szerzącym się obecnie zamieszaniu, ani nie mogliby jej wskazać swym słuchaczom. Jeśli krytyczne analizy i osądy pojawią się w toku sympozjum, zwłaszcza w końcowym referacie ks. dr J. Chmiela, będą miały na oku pozytywny cel, mianowicie określenie właściwej natury nowej interpretacji dogmatów.

Niezupełność jest wreszcie istotną cechą charakterystyczną tak całego sympozjum jak poszczególnych referatów: tzn. ani wszystkie one, razem wzięte, nie wyczerpują wszystkich ważnych zagadnień związanych z przedmiotem sympozjum, ani żaden z nich, z osobna, nie jest w stanie powiedzieć wszystkiego, co można by powiedzieć na wyznaczony temat. Organizatorzy, ograniczeni czasem, zmuszeni byli do dokonania wyboru tych tematów, które im się wydały najistotniejsze, a referenci — do pominięcia wszystkiego, co nie jest bezwzględnie konieczne. Powstałe stąd niejasności mogą przecież być wyjaśnione w toku dyskusji, lub w druku.

3. WŁAŚCIWE CELE SYMPOZJUM

Wśród celów sympozjum należy odróżnić cele bliskie od dalszych. Za cel bliski, czyli istotny i właściwy — noszący łacińskie, scholastyczne nazwy *finis operis* względnie *finis proximus* — należy uważać to, co zostanie osiągnięte już w tej sali przez sam fakt dojścia do skutku obecnego sympozjum: jak jest wewnętrznie sprzeczne i metafizycznie niemożliwe, by zaistniała jakaś czynność pozbawiona swego przedmiotu, z taką samą pewnością jeszcze podczas trwania sympozjum urzeczywistni się istotnie — nie zawsze w sposób doskonały — wszystko to, co przez długie miesiące kierowało pracami przygotowawczymi organizatorów jako istotny, właściwy i bliski cel tego zebrania. Celem dalszym, nieistotnym — znanym jako *finis operantis* względnie *finis remotus* — będzie natomiast to, co wprawdzie jest przedmiotem pragnień organizatorów sympozjum i może być przez nie osiągnięte, ale nie jest jego koniecznym i nieodłącznym następstwem; może się nie spełnić nawet wtedy, gdyby sympozjum było — od początku do końca — pod każdym względem na najwyższym poziomie.

Organizatorzy wyznaczyli przygotowywanemu przez siebie sympozjum dwa cele właściwe, czyli istotne: jeden wstępny, a drugi zasadniczy.

Wstępnym celem istotnym jest okazać, że:

I) przy zachowaniu nienaruszonej treści nie tylko podstaw katolicyzmu, ale także wszystkich twierdzeń, które Kościół katolicki uznaje za dogmat, czyli za przedmiot wiary boskiej i katolickiej;

II) przy zastosowaniu ściślejszych metod w naukowych badaniach teologicznych;

III) nowa teologiczna, czyli naukowa interpretacja dogmatów bywa niekiedy nie tylko dopuszczalna, ale nawet nieodzownie konieczna do zachowa-

nia treściowej tożsamości między tym, co Bóg nam chciał objawić, a treścią objawioną niektórych do tychczasowych teologicznych interpretacji objawienia. To samo wyrazić można również od strony negatywnej: nowa teologiczna interpretacja dogmatów bywa niekiedy nieodzownie konieczna do uniknięcia sprzeczności między treścią objawioną przez Boga a treścią niektórych jej teologicznych interpretacji.

Jest to najbardziej podstawowa teza, z której wyrosło całe obecne sympozjum. Jej pierwsza część wyraża niezachwiane przekonanie prelegentów. Tym ich niezachwianym, teologicznie naukowo oczywistym i pewnym przekonaniem jest mianowicie twierdzenie: Teologiczna interpretacja dogmatów, która jest równocześnie prawdziwie nowa i współczesna oraz niekłamanie katolicka jest rzeczywiście możliwa. „Nowa” znaczy tyle co „nie znana lub nie uznawana przez tradycyjną teologię katolicką”; „współczesna” — w znaczeniu mocnym, czyli nie tylko obecnie powstała, ale przede wszystkim czyniąca zadość wymaganiom kultury i metody naukowej; „niekłamanie katolicka” wreszcie, bo wyrosła z teologicznej wiary boskiej i katolickiej, *e fide divina et catholica orta*.

Zawsze bowiem teologia szła i pójdzie za wiarą. Już Anzelm z Canterbury określił ją jako wiarę szukającą zrozumienia, *fides quaerens intellectum*. Dzisiaj powiemy, że jest to zbiór odpowiedzi na pytania rozumu wierzącego, zdobytych metodycznie i z oczywistością wynikania oraz metodycznie uporządkowanych. Jeżeli, na przykład, między „ortodoksyjną” teologią protestancką a katolicką nadal są widoczne rozdźwięki i przeciwieństwa, mimo że obydwie starają się o możliwie największą ścisłość naukową, przyczyna leży w tym, że ortodoksyjna wiara protestantów z góry wyklucza wiele pytań oraz sposobów ich rozwiązania wymaganych przez wiarę katolicką, a wiara katolicka w podobny sposób wyklucza wiele pytań i rozwiązań wynikających z ortodoksyjnej wiary protestanckiej.

Wobec tego: nowa teologia, czyli zbiór nowych interpretacji dogmatów, tylko wówczas będzie prawdziwie katolicka, jeśli będzie zbiorem naukowych odpowiedzi na pytania rozumu posiadającego wiarę katolicką w znaczeniu ścisłym; tę, której przedmiot określiła konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* I soboru watykańskiego: „Otóż wiarą boską i katolicką należy wierzyć w wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym pisanym lub przekazanym przez tradycję, a przez Kościół — albo w uroczystym określeniu albo w zwyczajnym a powszechnym nauczaniu — jako przez Boga objawione jest do wierzenia podane”.

Wszystkie twierdzenia, spełniające warunki wymienione w przytoczonym określeniu soborowym, nazywają się w teologii dogmatami wiary. Dla każdego myślącego jest zaś jasne, że przedmiotem aktu wiary jest właściwie treść wyrażona w słowach, a nie sama przez się formuła słowna użyta przez Kościół.

W grudniu 1972 na przygotowywanym w Utrechcie teologicznym spotkaniu polsko-holenderskim miano omawiać zagadnienie ciągłości i nieciągłości w nauce Kościoła wobec pytań i żądań dzisiejszego świata. Dotychczasowe uwagi uprawniają nas już do następującej — na razie częściowej — odpowiedzi na to pytanie: Jeżeli Kościół oraz nowa teologia chcą pozostać nadal tym, czym były i są, czyli prawdziwie katolickimi pod względem wszystkich treści dogmatycznie określonych, muszą bezwzględnie zachować nie tylko ciągłość, ale nawet całkowitą tożsamość. Nieciągłość, czyli odrzucenie jakiejś treści dogmatycznej, byłaby równoznaczna ze zmianą natury, czyli utratą tożsamości przez Kościół, przez wiarę, przez teologię: przestałyby być tym, czym dotąd były, oraz straciłyby tę moc oddziaływania na ludzi, jaką dotychczas miały. Nieciągłość czyli odstępstwo może dotyczyć tylko tych treści, które ani nie są przedmiotem wiary boskiej i katolickiej, ani nie są z nim nierozzerwalnie związane.

Aby obraz tej nowej teologii katolickiej, którą uważamy nie tylko za możliwą, ale za nieuniknioną, był pełny, dodać należy, że zachowując nienaruszoną tożsamość wszystkich treści dogmatycznych z teologią tradycyjną z logiczną koniecznością będzie zmuszona przyjąć wszystko to, co z tymi dogmatycznymi treściami jest nierozzerwalnie związane.

Chociaż połączenie tych trzech przymiotów — prawdziwie nowa, prawdziwie współczesna, prawdziwie katolicka — w przyszłej teologii wydać się może utopią niemożliwą do zrealizowania, to jednak dla nas rzeczywista możliwość tak określonej nowej teologii jest całkowicie oczywista i pewna przede wszystkim dlatego, że już jest historycznym faktem albo już urzeczywistnionym albo urzeczywistniającym się. Na dowód czego można by przytoczyć wiele przykładów z najnowszych dziejów teologii i Kościoła. Ograniczymy się do dwóch: Katolickie zasady ekumenizmu, wypracowane w okresie międzywojennym przez Y. Congara, uchodziły z początku za rewolucyjną nowość w zestawieniu z dotychczasową teologią potrydencką, a jego dzieło pt. *Chrétiens désunis* (Paris 1937) musiało czekać na drugie wydanie, całkowicie niezmienione, aż do r. 1964. Okazały się jednak tak zgodne z katolicką nauką o Kościele, że II sobór watykański przejął je w swym dekreście o ekumenizmie, przez co urosły do rzędu nauki katolickiej. Jesteśmy przekonani, że drugiego dowodu z faktu dostarczy obecne sympozjum, podczas którego aż dwa referaty przedstawią nowe interpretacje dogmatów, posiadające — naszym zdaniem wszyst-

kie trzy, wspomniane wyżej przymioty. W ten sposób naukowa oczywistość, którą my prelegenci już posiadamy, stanie się — mamy nadzieję — udziałem wszystkich uczestników.

Część pierwsza podstawowej tezy pouczyła nas wystarczająco o tym, że ze strony podmiotu, tj. teologa, który zamierza uprawiać nową interpretację dogmatów określoną trzema, omówionymi wyżej przymiotnikami, nie tylko nieodzownie koniecznym, ale zarazem zasadniczym warunkiem jest posiadanie wiary boskiej i katolickiej oraz kierowanie się nią. Jeśli wiara religijna teologa, szukającego nowej interpretacji, przestaje być katolicka, albo tak osłabnie, że nie wywiera już wpływu na pytania stawiane przez rozum, nowa teologia, do której on dojdzie, będzie tylko z nazwy katolicką. Jest to nieuniknione, psychologiczno-epistemologiczne następstwo.

Część druga wymienia drugi ze strony podmiotu nieodzownie konieczny warunek do tego, by taka trójprzymiotnikowa interpretacja dogmatów była rzeczywiście możliwa do osiągnięcia: jest nim doskonałe opanowanie i zastosowanie do rozwiązywania zagadnień teologicznych najściślejszych metod badawczych, jakimi dzisiaj, w r. 1973, ludzkość rozporządza. Zakłada to posiadanie przez teologa rozległej i gruntownej wiedzy; wiedzy naukowej, a nie tylko zbioru wiadomości; wiedzy na poziomie dzisiejszego dnia — o tych wszystkich dziedzinach, którymi zajmuje się nauka Kościoła i Objawienia. Ktokolwiek uprawia nową teologię bez posiadania tego warunku, wystawia się na wiele niebezpieczeństw: niebezpieczeństwo utraty wiary katolickiej, niebezpieczeństwo konfliktu ze społecznością wiernych, niebezpieczeństwo sankcyj ze strony hierarchii. A chyba dla każdego jest oczywiste, że jeśli chcemy posunąć naukę teologiczną poza punkt, do którego doszli nasi poprzednicy, musimy w tym celu rozporządzać nie tylko co najmniej równymi uzdolnieniami, ale nade wszystko wiedzą i metodą rozleglejszą i doskonalszą od wiedzy i metody dnia wczorajszego. Od tych surowych wymagań nikt i nic teologa, zabierającego się do nowej interpretacji dogmatów, zwolnić nie może.

Dążenie do zdobycia nowej interpretacji rzeczywistości należy do istoty każdego badania naukowego. Ponieważ zadaniem teologii jest interpretacja naukowa dogmatów wiary, poszukiwania za ich nową interpretacją są nierozdzielnie związane wprost z jej istnieniem i dlatego normalnym zjawiskiem w ciągu całych jej dziejów. Nie było, nie ma i nie będzie nigdy poważniejszego teologa, który by nie dokonał jakiejś nowej interpretacji teologicznej dogmatu.

Ale w drugiej połowie wieku XX potrzeba nowej interpretacji dogmatów przestała być jedynie wyrazem naukowego charakteru teologicz-

nych dociekań; nieodzowna konieczność nowej interpretacji niektórych przynajmniej dogmatów stała się powszechnie oczywistym wymaganiami religijnym, wypływającym z natury katolickiej wiary i dotyczącym wprost jej przedmiotu. Skoro zaś zmusza do tych poszukiwań wiara, która bywa tak silna, „że góry przenosi”, można wnosić, że stoimy u początku wspaniałego rozkwitu katolickiej teologii.

Nieodzowna konieczność nowej interpretacji niektórych przynajmniej dogmatów jest powszechnie oczywista, nie tylko dla teologów, ale także dla Kościoła nauczającego.

Dla teologów, którzy — skupieni około takich ludzi jak Congar i Chenu z Saulchoir oraz de Lubac i Bouillard z Lyonu — tuż po II wojnie światowej tworzyli ruch „nowej teologii”, konieczność ta była tak oczywista, że domagali się tłumaczenia wszystkich dogmatów na język zrozumiały dla dzisiejszego człowieka. Ich zamierzeniem było podać tę samą treść, ale w nowej formule. Wprawdzie prąd „nowej teologii” został wyciszony w r. 1948, oraz w r. 1950 przez encyklikę *Humani generis*, ale nie umarł, lecz z żywiołową siłą objawił się podczas II soboru watykańskiego oraz w latach posoborowych.

Kościół nauczający zaś przez to, że na II soborze watykańskim przytłaczającą większością uchwalił dekrety o ekumenizmie i o wolności religijnej naocznie pokazał, jak powszechnie uznał konieczność nowej interpretacji — zarówno doktrynalnej jak praktycznej — dogmatycznej nauki o Kościele, o wolności aktu wiary, o godności osoby ludzkiej. A interpretacja, jaką przyjął we wspomnianych dekretach, nie jest sprawą czystej wiedzy szkolnej, lecz w nauczaniu i w życiu Kościoła zastąpiła dotychczasową doktrynę i praktykę. Równie znamieną jest posoborowa zmiana stanowiska Kościoła w sprawie monogenizmu: Encyklika *Humani generis* zobowiązywała katolików do przyjęcia twierdzenia, że cała ludzkość wywodzi się z jednej pary małżeńskiej, dlatego, iż nie widziała innej możliwości zabezpieczenia dogmatycznej tezy o powszechnym dziedziczeniu grzechu pierworodnego; nie uczyła jednak, że monogenizm należy do treści objawienia Bożego. Obecnie zaś, w latach siedemdziesiątych, Kościół zezwala katolikom na opowiedzenie się za poligenizmem; a taka postawa jest równoważna z przyznaniem, że odpowiedź na pytanie, od ilu pierwotnych par pochodzi dzisiejsza ludzkość, nie należy do treści objawienia. Do takiego przyznania zmusiła troska o czystość i nieskażoność nauki objawionej. Rezygnacja z monogenizmu jako środka nieodzownego do interpretacji dogmatów stworzenia człowieka oraz grzechu pierworodnego postawiła teologów wobec konieczności poszukiwań za nową interpretacją wszystkich zagadnień powiązanych z nim.

Otóż uczestnicy tego sympozjum, pilnie śledzący referaty wygłaszane oraz biorący czynny udział w dyskusjach, na pewno będą mogli się przekonać o konieczności nowej interpretacji przynajmniej niektórych dogmatów. Tylko to posiada istotne znaczenie. Natomiast pytanie, ile jest tych dogmatów, domagających się nowej interpretacji, jest drugorzędne i nie jest możliwe z góry do rozwiązania. Odpowiedzi na nie może udzielić jedynie przyszła historia teologii.

Gdyby sympozjum miało tylko ten jeden cel właściwy, to znaczy, gdyby się ograniczało do wykazania konieczności nowej interpretacji dogmatów, a nie pouczało, jakimi metodami można ją zdobyć, nie tylko byłoby ubogie w treści; nie tylko jego użyteczność i wpływ na rozwój teologii w Polsce byłyby albo żadne albo bardzo nikłe, ale pomijałoby główną trudność i zarazem sedno zagadnienia. Stosunkowo łatwo bowiem bardzo wielu teologów opowie się w teorii za tą koniecznością, ale równocześnie w praktyce, tj. w swych poczynaniach badawczych, natknie się na zasadniczą trudność, jaką metodą należy się posługiwać, by dojść do interpretacji dogmatów prawdziwie nowej, prawdziwie naukowej i prawdziwie katolickiej. Ta właśnie trudność stać się może wprost nie do przezwyciężenia dla niejednego teologa.

Dlatego drugim, istotnym i zasadniczym celem sympozjum jest: nie tylko podać ogólne zasady metodologiczne, konieczne do nowej interpretacji dogmatów, ale przede wszystkim na przykładach konkretnych dogmatów pokazać, jakimi konkretnymi środkami metodycznymi uzyskujemy ich konkretną, nową interpretację katolicką.

Jeśli uczestnictwo obecnych na sympozjum przybierze formę czynnej współpracy z prelegentami, zwłaszcza przez udział w dyskusji, również i oni przejdą — razem z prelegentami — tę samą metodyczną drogę do nowej interpretacji, przez co nauczą się — już w tej sali — jak ją w praktyce, i przynajmniej w niektórych konkretnych wypadkach, uprawiać.

4. CEL DALSZY SYMPOZJUM I JEGO ZEW

Tak cel dalszy sympozjum, jak i jego zew kierują się poza tę salę i poza nadspodziewanie licznych uczestników; mierzą do wszystkich katolickich teologów w Polsce i na dalszą przyszłość.

Wszystkim, zarówno obecnym jak nieobecnym, obecne sympozjum chce być przypomnieniem faktu powszechnie znanego, ale nie zawsze dostatecznie uświadamianego. Jest on następujący: Kościół katolicki od chwili rozpoczęcia II soboru watykańskiego żyje zarówno faktycznie jak i prawnie w epoce nowej interpretacji dogmatów, czyli no-

wej teologii katolickiej. A przez nową teologię katolicką w znaczeniu ścisłym będziemy w toku dalszych wywodów rozumieć tę, która treść dogmatyczną zachowuje nieuszczerploną i niezmienną, ale tłumaczy ją w nowy sposób, zrozumiała dla dzisiejszego człowieka. Natomiast te kierunki, które chcą uchodzić za katolickie ale odrzucają lub zmieniają treść katolickich dogmatów, będziemy po prostu nazywać nową teologią lub teologią nowej linii — ale bez przymiotnika „katolicki”.

Epokę nowej teologii katolickiej czyli nowej interpretacji katolickiej dogmatów zainaugurował zaś, zarówno historycznie jak prawnie, sam Kościół w przemówieniu Jana XXIII z dnia 11 X 1962 r. na otwarciu II soboru watykańskiego; kontynuował II sobór watykański zwłaszcza w dekretach o ekumenizmie i o wolności religijnej i kontynuuje *Magisterium Ecclesiae* w latach posoborowych.

Ponieważ Jan XXIII mówił wówczas wprost o potrzebie nowej teologii katolickiej, wypada przytoczyć najważniejsze przynajmniej zdania z jego przemówienia:

W naszych czasach „zachodzi potrzeba, by ta nauka — pewna i niezmienna, której należy się posłuszeństwo i wierność — była w taki sposób przebadana i wyłożona, jakiego domagają się nasze czasy. Czym innym bowiem jest sam depozyt wiary, czyli prawdy zawarte w czcigodnej naszej nauce, a czym innym sposób ich wypowiedzenia, w tym samym jednakże znaczeniu, w tej samej myśli, *eodem tamen sensu eademque sententia*. Na ten mianowicie sposób należy położyć bardzo wielki nacisk i — jeśli zajdzie potrzeba — z długotrwałą cierpliwością należy pracować nad jego wynalezieniem”¹ Wprawdzie mamy tu inne słowa, ale to samo hasło nowej teologii katolickiej, z jakim po II wojnie światowej wystąpili Chenu i Congar, de Lubac i Bouillard.

Rozpoczynające się sympozjum, oceniane w tym historyczno-prawnym kontekście, jest więc pójściem nie tylko za przykładem, ale i za wyraźnym wezwaniem Kościoła, który przez usta Jana XXIII woła o nową katolicką interpretację dogmatów. Ponieważ zaś nauka Kościoła jest bliską normą wiary, z której wywodzi się teologia, im głębiej wierzący i im bardziej Kościołowi jest oddany teolog, tym bardziej ochoczo pójdzie za tym wezwaniem Kościoła i z większą gorliwością przyłoży się do pracy nad nową teologią katolicką! Nie można równocześnie być z jednej strony głęboko wierzącym i Kościołowi oddanym, a z drugiej

¹ AAS, 54 (1962) 792: „Oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quem tempora postulant nostra. Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda nostra doctrina continentur, aliud modus, quo eaedem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia. Huic quippe modo plurimum tribuendum erit et patienter, si opus fuerit, in eo elaborandum”.

odrzucać potrzebę nowej katolickiej interpretacji dogmatów lub o nią — w miarę swych możliwości — nie dbać.

Sympozjum obecne spełnia ten właśnie zew Kościoła i — przez to samo — przypomina i przekazuje go wszystkim teologom polskim, tak obecnym w tej sali jak nieobecnym, w nadziei, że razem z nami przystąpią do budowania nowej teologii katolickiej w Polsce: co jest celem dalszym naszego spotkania.

Dodatkowym bodźcem dla nas wszystkich, polskich teologów katolickich niech będzie stwierdzenie stanu faktycznego: nowa teologia katolicka jest wszędzie dopiero u swych początków. My Polacy posiadamy zatem w chwili obecnej możliwość równego startu z teologami zachodnimi. Wykorzystajmy ją niezwłocznie, a — być może — pod niejednym względem prześcignemy ich.

5. TEMATYCZNA STRUKTURA SYMPOZJUM

Wszyscy uczestnicy mają w rękach szczegółowy program sympozjum. Skoro jednak organizatorzy, z braku czasu, byli zmuszeni do ograniczenia się do najważniejszych tylko zagadnień, powstaje pytanie, jakie myśli przewodnie rozstrzygnęły, że w szczegółowym programie sympozjum znalazły się właśnie te tematy i w takim właśnie porządku.

Oczywiście należało ustalić na samym początku, o czym będziemy mówić na tym sympozjum. A ponieważ to zależy zarówno od natury — czyli charakteru i celów — sympozjum, jak i od natury jego przedmiotu, to jest nowej interpretacji dogmatów, staje się zrozumiała dwuczęściowość tego wstępnego wykładu, który mówi naprzód o sympozjum, a potem o jego przedmiocie. Część I zbliża się ku końcowi i zamknie ją następny, króciutki ustęp poświęcony „synoptycznemu” problemowi sympozjum. I stąd to wstępne słowo zaczyna od tego, co mniej ważne, w tym celu, by rzeczy ważne, powiedziane na końcu, pozostały w wierzchniej warstwie świadomości i pamięci uczestników.

Nowa teologia protestancka — ta, której najsłynniejszymi przedstawicielami są R. Bultmann, D. Bonhoeffer, P. Tillich, E. Fuchs, G. Ebeling, C. Michalson — opiera się na filozofii egzystencjalnej Marcina Heideggera i w niej widzi swą ostatnią szansę. Ta zaś filozofia, wyłożona naprzód w dziele *Sein und Zeit* a potem w *Unterwegs zur Sprache*, chce być hermeneutyką ludzkiego bytowania w świecie, *Dasein*, czyli dostarczyć jego rozumienia i odsłonić jego sens. Wyraz „hermeneutyka” otrzymał tą drogą nowe znaczenie, różne od tradycyjnego, a filozoficzne zasady tak pojętej hermeneutyki rozwinął i wyłożył Gadamer w dziele *Wahrheit und Methode*. I nowa teologia protestancka chce być przede wszystkim teologią hermeneutyczną względnie hermeneutyką

teologiczną, w tym nowym zawężonym znaczeniu, albowiem dla niej rozumienie wiary jest tym samym co rozumienie siebie samego, tj. człowieka.

Filozofia egzystencjalna i związana z nią hermeneutyka Heideggera i Gadamera wywarła również decydujący wpływ na kształtowanie się nowej teologii wśród teologów katolickich po II wojnie światowej; nie tylko starszych teologów holenderskich, odpowiedzialnych za słynny *Katechizm dla dorosłych* — przede wszystkim P. Schoonenberga oraz E. Schillebeeckxa — ale również młodszych, nie-Holendrów, np. przedstawiciela Saulchoir C. Geffrégo. Dla nich, również w katolicyzmie, dzisiejsza i przyszła nowa teologia musi być hermeneutyczna w tym samym zawężonym znaczeniu, tzn. rozumienie wiary musi również w katolicyzmie sprowadzać się do rozumienia siebie, czyli sensu egzystencji ludzkiej, do którego odsłonięcia dopomoże fenomenologia egzystencjalna Heideggera oraz M. Merleau-Ponty'ego. Wyraźnego zaznaczenia domagają się tu dwie ważne sprawy: 1) Nie ulega żadnej wątpliwości zależność wspomnianych wyżej — jak i wielu nie wyszczególnionych imiennie — przedstawicieli nowej teologii w katolicyzmie zarówno od wymienionych filozofów jak od protestanckich teologów nowej linii, albowiem ta zależność jest dobrze widoczna dla znawcy, a ponadto ci teologowie wyraźnie się odwołują do tych autorów; 2) Nazwa „hermeneutyka teologiczna” zaczyna coraz powszechniej, nawet poza kołami nowej teologii, być używana w nowym, zawężonym znaczeniu. Według niego tylko to poszukiwanie sensu wiary jest hermeneutyką teologiczną, w którym sens wiary jest tylko sensem egzystencji ludzkiej, odsłoniętym metodami hermeneutyki Heideggera i Gadamera.

Jest więc jasne, że nie można zrozumieć dzisiejszej, powojennej problematyki nowej teologii, czyli nowej interpretacji dogmatów w katolicyzmie bez znajomości i zrozumienia głównych przynajmniej kierunków hermeneutyki teologicznej w protestantyzmie oraz współczesnej hermeneutyki filozoficznej. Temu celowi będą służyć trzy kolejne referaty. Naprzód ks. prof. dr E. Florkowski przedstawi główne kierunki współczesnej hermeneutyki teologicznej, głównie w protestantyzmie. Potem ks. doc. dr J. Tischner, aż dwukrotnie, zajmie się problematyką hermeneutyki filozoficznej: raz — w sposób referujący przedstawi „rozumienie, prawdę i dziejowość w hermeneutyce filozoficznej”; drugi raz — systematycznie postawi sobie do rozwiązania pytanie „czy i jaka prawda zawarta jest w strukturach językowych?”.

Pluralizm teologiczny tzn. wielość teologicznych interpretacji jednej i tej samej treści objawionej jest w dziejach Kościoła faktem nie ulegającym wątpliwości, faktem nie tylko tak samo starożytnym jak historia naukowej teologii, ale

nawet wcześniejszym od wszystkich szkół teologicznych: jest wprost tak dawnym jak sam Kościół. Nie tylko bowiem w ciągu dziejów Kościoła istniały zawsze rywalizujące ze sobą szkoły teologiczne — aleksandryjska z antiocheńską, augustynizm z arystotelizmem, tomizm ze skotyzmem — ale już na kartach Nowego Testamentu widać różniące się między sobą interpretacje, przednaukowo teologiczne jednej i tej samej prawdy objawionej. Na przykład tę samą godność i prawa dziecka Bożego, będące następstwem chrztu, św. Jan 1, 12—13 tłumaczy przez zrodzenie z Boga, a św. Paweł — przez usynowienie, adopcję Rz. 8, 14—15. Dlatego w historii teologii zawsze było i będzie aktualne pytanie: czy są i jakie są nieprzekraczalne granice pluralizmu teologicznego?

E. Schillebeeckx, w dziełku *Glaubensinterpretation* (Mainz 1971) a zwłaszcza H. Küng w słynnej książce *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Freiburg i. Br. 1970) dali na nie najradykalniejszą odpowiedź. Zdaniem H. Künga nie tylko pluralizm teologiczny, ale nawet pluralizm wiary nie tylko jest możliwy, ale faktycznie istnieje. Mianowicie wszystkie rywalizujące ze sobą wyznania chrześcijańskie, mimo różnic w *Credo*, są w takim samym stopniu w prawdzie; żadne z nich nie jest pod tym względem uprzywilejowane.

Zagadnienie granic pluralizmu już zostało wyżej ubocznie potrącone z okazji definicji nowej teologii katolickiej, a szerzej będzie omówione od strony teologicznej w referacie o tradycji jako bliskiej normie nowej interpretacji dogmatów. Ale jest nam dane przeżywać doświadczenie religijne, które jest przedmiotem filozofii religii. Ks. prof. dr M. Jaworski omówi zagadnienie granic pluralizmu w świetle filozofii religii.

Wielu przedstawicieli katolickich nowej teologii usunęło faktycznie z niej metafizykę arystotelesowsko-tomistyczną, a zastąpiło ją przez fenomenologię Heideggera i Merleau-Ponty'ego. Tak postąpili teologowie holenderscy P. Schoonenberg i E. Schillebeeckx, a ich krok pociągnął za sobą odrzucenie transsubstancjacji oraz zastąpienie jej przez transsignifikację i transfinalizację. Dzisiaj C. Geffré z Saulchoir do programowych haseł nowej teologii zalicza to, że ma ona być nie-metafizyczną². Ale rezygnacja z preegzystencji Słowa, z odwieczności Ducha Św., z bóstwa człowieka Jezusa Chrystusa, do której doszli holenderscy teologowie nowej linii w następstwie zastąpienia metafizyki przez fenomenologię, jest bardzo wymownym ostrzeżeniem przed teologią bez metafizyki. Dlatego mój drugi referat zajmie się pytaniem: „Czy — i jaka — metafizyka jest konieczna do nowej, katolickiej interpretacji dogmatów?”

Aby nowa interpretacja dogmatów była prawdziwie katolicka, musi wpływać — jak to już wyżej powiedziano — z wiary boskiej opartej

² Claude Geffré, *Un nouvel âge de théologie*. Paris 1972, 51.

na objawieniu Bożym przechowywanym i nieomylnie wyjaśnianym przez Kościół. A Konstytucja dogmatyczna II soboru watykańskiego *Dei Verbum* określa podstawowe normy interpretowania Pisma św. Stąd należy sobie postawić pytanie, czy zasady egzegetyczne przyjęte przez Konstytucję *Dei Verbum* otwierają egzegetom i teologom drogę do nowej interpretacji treści Pisma św. Będzie ono przedmiotem wykładu O. prof. dr. A. Jankowskiego.

Właściwym czyli bezpośrednim przedmiotem badań w teologii katolickiej jest zawsze treść kościelnego nauczania. Ona jest ich punktem wyjścia. Dopiero od niej i poprzez nią dochodzą one do Pisma św., jako do źródła nauki Kościoła. A żywe i aktualne nauczanie kościelne jest tym samym co Tradycja, pojęta ściśle teologicznie; nie historycznie. Tak więc ta sama tradycja dogmatyczna, która jest bliską normą katolickiej wiary, jest równocześnie bliską normą wszelkiej teologicznej interpretacji objawienia; zatem i nowej, katolickiej interpretacji dogmatów. O tej roli tradycji będę mówił w moim trzecim wykładzie. Przedstawię w nim przykładowo nową i oryginalną interpretację dogmatu rozumianego *in sensu obliquo*, mianowicie trydenckiego dekretu dogmatycznego w sprawie grzechu pierworodnego. W mych rozważaniach zajmę się w szczególności sposobem zagadnieniem cielesnej nieśmiertelności człowieka przed pierworodnym upadkiem.

Dogmat w znaczeniu właściwym, *in sensu recto*, to treść twierdzeń będąca przedmiotem wiary boskiej i katolickiej. Otóż wszystkie pozostałe wystąpienia referentów będą poświęcone nowej interpretacji dogmatów w tym, właściwym ich znaczeniu. Pod względem logicznym można je podzielić na dwie grupy: do pierwszej trzeba zaliczyć referat ks. prof. dr St. Grzybka oraz mój czwarty, a do drugiej wykłady ks. prof. dr St. Nagyego oraz ks. dr J. Chmiela.

Dogmat „stworzenia” człowieka przez Boga będzie przedmiotem tak wykładu ks. prof. dr St. Grzybka jak mojego czwartego. Otóż Kościół wymagał monogenizmu ścisłego do interpretacji tego dogmatu z dwu powodów: ze względu na jego związek z dogmatem grzechu pierworodnego oraz dlatego, że monogenizm ścisły wydawał się nauką istotnie i wielokrotnie w Piśmie św. objawioną. Ale nawet encyklika *Humani generis*, nakładając obowiązek przyjęcia monogenizmu ścisłego, nie twierdziła, że należy on do treści dogmatycznej nauki o grzechu pierworodnym; nie widziała jedynie praktycznej możliwości pogodzenia jego powszechnego „dziedziczenia” z poligenizmem. Rozstrzygającym argumentem za monogenizmem ścisłym mogła zatem być tylko nauka Pisma św. Referat ks. prof. dr St. Grzybka wykaże, że nie ma żadnego egzegetycznego dowodu na to jakoby Pismo św. Starego i Nowego Testamentu zaliczało

monogenizm w ścisłym znaczeniu do tych prawd religijnych, które Bóg chce ludziom objawić.

W tym świetle najbardziej zasadnicza interpretacja rezygnacji z monogenizmu ścisłego przez Kościół jest następująca: Kościół odstąpił od niego w interpretacji „stworzenia” człowieka dlatego, że chce wypełniać wiernie misję strzeżenia nienaruszalnej tożsamości treści objawienia; wszak byłoby niewątpliwie jego skażeniem uznanie za naukę objawioną tego, co istotnie objawione nie jest. Kierował się więc tym motywem, z którego pochodzi nieodzowność nowej interpretacji dogmatów w dobie dzisiejszej.

Nauka o stanie ludzkości przed pierwotnym upadkiem jest nie tylko istotną częścią składową dogmatu „stworzenia” człowieka, ale i podstawą chrześcijaństwa; a w szczególności: podstawą nauki o odkupieniu Chrystusowym. Zarówno teologia jak nauczanie kościelne zalicza dar poza-przyrodzony cielesnej nieśmiertelności do tych przywilejów, w które Bóg wyposażył człowieka przed pierwotnym upadkiem. Wynikiem ścisłej interpretacji trydenckiego dogmatu *in sensu obliquo*, przeprowadzonej w tym trzecim referacie, było stwierdzenie: cielesna nieśmiertelność ludzi przed pierwotnym upadkiem nie stanowi tej treści, którą sobór trydencki podaje za nieomylny dogmat wiary. Ale pozostaje do rozważenia zagadnienie: czy fizyczna nieśmiertelność ludzi przed pierwotnym upadkiem należy do treści objawienia tak, że nie można z niej zrezygnować bez popadnięcia w sprzeczność z tą treścią? Na to pytanie udzieli odpowiedzi mój ostatni, czwarty wykład, posługujący się — p o d k r e ś l a m — tradycyjnymi założeniami metodologicznymi i doktrynalnymi. Wyciągając ponadto wnioski z dopuszczalności poligenizmu przedstawi zarys nowej interpretacji pierwotnego upadku, który jest właściwym źródłem grzechu pierwotnego w nas.

Ostatnie dwie prelekcje krytycznie przeanalizują dwa przykłady nowej interpretacji dogmatów w znaczeniu właściwym, *in sensu recto*, dokonanej przez innych. Przykładem dodatnim i do naśladowania jest nowa, ekumeniczna interpretacja katolickości i apostołskości Kościoła, wypracowana przez roboczą Grupę Mieszaną Kościoła Katolickiego oraz Ekumenicznej Rady Kościołów. Omówi ją ks. prof. dr St. Nagy. Przykładem ujemnym, a więc i przestrożą dla wszystkich uczestników będzie interpretacja dogmatu Zmartwychwstania Chrystusowego, która odrzuca jego przedmiotowy, historyczno-teologiczny, sens, a ogranicza się wyłącznie do egzystencjalnego sensu hermeneutycznego. Będzie ona przedmiotem końcowego referatu ks. dr J. Chmiela.

6. „SYNOPTYCZNY PROBLEM” SYMPOZJUM

Po wszystkim, co powiedziałem w poprzednim ustępie, mam nadzieję, że logiczna zwartość i jedność całego sympozjum jest dla wszystkich doskonale widoczna. Ale do urzeczywistnienia tej jedności wprzągnięto aż ośmiu referentów, którzy nie realizowali jej pod dyktando jednostki, lecz w długotrwałym, nieskrępowanym dialogu. Ilekroć zaś dwu ludzi, stojących obok siebie, patrzy na ten sam przedmiot, widzi go nieco inaczej, bo w innej perspektywie. Ma to tę dobrą stronę, że uwydatnia wewnętrzną strukturę przedmiotu poznawanego, podobnie jak dwuoczne widzenie umożliwia stereoskopiczne spostrzeżenie wypukłości i głębi. Fakt, że ośmiu autorów tę samą nową interpretację dogmatów przedstawi w ośmiu nieco odmiennych perspektywach, będzie więc z korzyścią tak dla przedmiotu sympozjum jak dla uczestników.

Konieczność dłuższego dialogu przygotowawczego pomiędzy prelegentami rozstrzygnęła również o tym, że na referentów poproszono tylko tych, którym zamieszkanie w Krakowie umożliwiało branie udziału w tym dialogu.

7. PRZEDMIOT SYMPOZJUM: NOWA NAUKOWA INTERPRETACJA,
A NIE REINTERPRETACJA

Za przedmiot sympozjum uznano ostatecznie nową interpretację dogmatów, a nie ich reinterpretację.

Nowa interpretacja dogmatów ma bowiem po pierwsze, zakres szerszy niż ich reinterpretacja; każda reinterpretacja jest nową interpretacją, ale nie każda nowa interpretacja jest reinterpretacją. Uznanie reinterpretacji za właściwy przedmiot sympozjum zawęziłoby zakres jego problematyki i tym samym pomniejszyłoby jego naukową teologiczną doniosłość.

Z reinterpretacją dogmatu spotykamy się bowiem tylko wówczas, gdy celem nowej interpretacji jest zastąpienie dotychczasowego tłumaczenia, które przechodzi do historii ustępując miejsca nowej interpretacji. Na przykład: w słynnym sporze średniowiecznym o niepokalane poczęcie Najświętszej Panny tak jego zwolennikom jak przeciwnikom chodziło o interpretację dogmatu o powszechnej konieczności odkupienia. Ale przeciwnicy nie pogłębili interpretacji tego dogmatu, lecz posługiwali się taką, jaką odziedziczyli po swych poprzednikach; dlatego uważali, że odkupienie zawsze jest równoważne z wybawieniem z grzechu już zaciągniętego, i konsekwentnie odrzucali Niepokalane Poczęcie. Nowość i postęp w interpretacji tego dogmatu dokonał się dopiero wtedy, gdy Jan Duns Szkot odkupienie zachowujące przed grzechem, *redemptio prae-*

servativa, uznał za najdoskonalszą postać prawdziwego odkupienia. Jego interpretacja była w stosunku do tradycyjnej nową, ale nie reinterpretacją; tradycyjną zachowywała, ale równocześnie pogłębiała i różnicowała.

W czasach najnowszych pojęcie transsignifikacji i transfinalizacji, wprowadzone do teologicznego tłumaczenia eucharystycznej obecności przez holenderskich teologów Schoonenberga, Smitsa, Tröстера, była w zamierzeniach tych autorów reinterpretacją tej obecności, albowiem miała zastąpić transsubstancjację, głoszoną przez dogmatyczną definicję soboru trydenckiego. Jeśli zaś transsignifikację i transfinalizację wprowadzi się do teologicznego tłumaczenia obecności eucharystycznej w taki sposób, że przeistoczenie zostanie zachowane w tym samym znaczeniu, w jakim domagała się go definicja trydencka, wtedy — i tylko wtedy — nie będą one reinterpretacją dogmatu eucharystycznego, ale tylko jego nową interpretacją teologiczną, bo nie będą zmieniać ni rugować dotychczasowego sensu dogmatu, ale uzupełniać i pogłębiać jego rozumienie.

Za przykład reinterpretacji można wśród dekretów II soboru watykańskiego uważać oświadczenie o wolności religijnej oraz dekret o ekuumenizmie.

P o d r u g i e, obranie reinterpretacji, a nie nowej interpretacji, za przedmiot sympozjum nadałoby naszym rozważaniom przesadny charakter krytyczny i polemiczny w stosunku do dotychczasowych interpretacji. Tymczasem postęp naukowej wiedzy leży właściwie w pozytywnym zdobywaniu i budowaniu nowych ujęć badanej rzeczywistości, chociaż jakaś krytyka burząca niewłaściwe ujęcia jest także nieodzowna, lecz nie tak istotna.

Podczas całego sympozjum będziemy rozprawiać wyłącznie o n o w e j n a u k o w e j interpretacji dogmatów; ich interpretacja ponadnaukowa, dokonywana przez *Magisterium* Kościoła przy asystencji Ducha Św., nie będzie przedmiotem naszych rozważań. Naukową zaś interpretacją dogmatów jest ta, która jest aktem naukowego poznania teologicznego dlatego, że została z d o b y t a m e t o d y c z n i e, zgodnie z wymaganiami metodologii naukowej, i odznacza się oczywistością wynikania treści swych twierdzeń z dogmatycznej treści nauki objawionej. Jakakolwiek „prorocza”, czy poetycka interpretacja dogmatów, będąca owocem olśnienia, natchnienia czy intuicji, a nie systematycznego wysiłku, zmierzającego świadomie do odkrycia prawdy, będzie również poza przedmiotem naszych rozważań.

Naukowość, określona wyżej oznacza zarazem genezę psychologiczną jak i jej epistemologiczny sprawdzian. Niektórzy teologowie rzucają się nieodpowiedzialnie w nowe teorie, za którymi nie przemawiają wystarczająco argumenty teologiczne, tylko dlatego, że są one odważne, nowe

i budzą powszechne zainteresowanie; tych, którzy nie podzielają tej linii postępowania, oskarżają o brak odwagi.

Otóż jeżeli nowa interpretacja dogmatów ma być prawdziwie naukowa, jej tworzenie może się wywodzić jedynie z dążności do odkrycia teologicznej prawdy, czyli oczywistości, że zachowanie tożsamości objawionych treści jest bez niej niemożliwe. Również tylko ta oczywistość — w różnych swych przejawach i stopniach — musi być właściwym kryterium, sprawdzianem nie tylko tego, czy się opowiedzieć za nową teorią, ale nawet tego, czy zasługuje w ogóle na postawienie. Inne podejście jest nienaukowe i bardzo łatwo może przybrać znamiona igrania z rzeczą drogą i świętą, tj. z wiarą religijną.

8. NOWA INTERPRETACJA JAKO NOWY PRZEKŁAD

„Interpretacja”, wywodząca się od słowa *interpretatio*, w swym pierwotnym, etymologicznym znaczeniu jest tym samym co przekład, tłumaczenie z jednego języka na drugi. Otóż nowa interpretacja dogmatów, o którą zabiegają dzisiaj wierni, teologowie i Kościół jest to naprzód przekład dogmatycznych treści objawionych na język zrozumiały dla dzisiejszego człowieka, zarówno katolika jak niekatolika, chrześcijanina jak niechrześcijanina, wierzącego jak niewierzącego.

O taki przekład wołali Congar i Chenu, de Lubac i Bouillard, gdy zaraz po II wojnie światowej wystąpili z hasłem nowej teologii. Konieczność takiego przekładu uznał również Kościół ustami Jana XXIII w dniu otwarcia II soboru watykańskiego. Bez takiego przekładu jest niemożliwe zjednoczenie chrześcijan; jest niemożliwe zabezpieczenie tożsamości między treścią nauczania kościelnego a tą, jaką dzisiejszy człowiek wiąże ze słowami, w których tradycyjnie Kościół się wypowiada.

Nie tylko każdy teolog, ale i każdy duszpasterz powinien sobie zdawać sprawę z tego, że rozwój nauki i techniki spowodował wielki przewrót semantyczny: te same mianowicie wyrazy w wielu wypadkach dzisiaj, u schyłku XX w. mają u ludzi, wykształconych na dzisiejszej kulturze, inne znaczenie niż miały nie tylko w starożytności, ale nawet w czasach nowszych. Istnieje zatem rzeczywiste niebezpieczeństwo, że człowiek dzisiejszy, nie wychowany na filozofii i teologii scholastycznej, pod formułę dogmatyczną, którą mu się podaje bez tłumaczenia na język zrozumiały dla niego, podstawi inne znaczenie niż Kościół, a nawet znaczenie wprost sprzeczne z zamierzonym przez Kościół.

Dogmat chryzologiczny orzeka na przykład, że w Jezusie Chrystusie jest tylko jedna osoba, mianowicie boska osoba Słowa. Wyraz „osoba” dzisiaj, w dobie rozkwitu psychologii doświadczalnej, dla ogromnej więk-

szości ludzi wykształconych oznacza osobowość psychiczną, zjawiskową, dostępną wewnętrznemu doświadczeniu. Nie znając psychologii filozoficznej, nie podejrzewają oni, że istnieje również osobowość pozazjawiskowa, metafizyczna, niedostępna doświadczałnemu poznaniu, która nie jest tym samym co świadomość, ale jej sposobem bytowania; jej samoistnością, *subsistentia*. Jedność osoby w Chrystusie będzie dla nich oznaczała jedność psychiki; ta zaś jedność — w świetle tego samego dogmatu chalcedońskiego — jest heretycką tezą monofizytyzmu. Tą drogą nauczanie prawdy bez jej przekładu na język współczesny staje się bliską okazją do krzewienia herezji.

Dogmat eucharystycznej obecności orzeka, że Chrystus staje się obecny w Sakramencie Ołtarza w następstwie przeistoczenia, tj. przemiany całej substancji chleba w ciało oraz całej substancji wina w krew Chrystusa. Dla Kościoła od dawien dawna oraz dla soboru trydenckiego, który ten dogmat uroczyście określił, „substancja” oznacza w nim dogłębną, pozazjawiskową istotę chleba i wina; oznacza to, przez co chleb jest właśnie chlebem, a wino jest właśnie winem — nie czym innym; oznacza to, co przeciwstawia się postaciom czyli wszystkim własnościom dostrzegalnym przez zmysły. Tymczasem w języku dzisiejszej nauki wyraz substancja bywa używany dla wskazania na pierwiastek albo związek chemiczny i przeciwstawia się mieszaninom. Takie tylko znaczenie jest rozpowszechnione dzisiaj ogólnie w świadomości ludzi, którzy nie mają za sobą odpowiedniego przeszkolenia filozoficznego i teologicznego, a tylko normalne wykształcenie ogólne, w którym nacisk jest położony na opanowanie nauki o przyrodzie. Gdy ci ludzie słyszą sformułowanie tradycyjne eucharystycznego dogmatu bez żadnego przekładu, podstawiają pod wyraz „substancja” to przyrodnicze znaczenie, tracą wiarę w rzeczywistość przeistoczenia i obecności eucharystycznej i stają się — przynajmniej pod tym względem — heretykami. Wszak, po pierwsze, dla przyrodnika nie istnieje w ogóle taka rzecz jak substancja chleba lub wina; nie są one substancjami, lecz mieszaninami substancyj. Po drugie, pozostały po konsekracji niezmienione i niepomniejszone wszystkie fizyczne oraz chemiczne własności, które fizycznie i chemicznie określają chleb oraz wino. Zatem substancja chleba i wina — w tym przyrodniczym znaczeniu — pozostała po konsekracji. Dla każdego, kto rozporządza tylko tym jednym znaczeniem, wniosek jest nieodparty: w Eucharystii nie dokonuje się przeistoczenie; chleb i wino — chociaż konsekrowane — pozostają nadal chlebem i winem, jak przed konsekracją; przez konsekrację nabierają jedynie znaczenia symbolu obecności Chrystusowej; rzeczywiście zaś, czyli substancjalnie, Chrystus nie jest w Eucharystii obecny. Tą drogą ogłoszenie prawdy bez dokonania nieodzownego jej przekładu znowu staje się bliską okazją szerszenia się błędu.

Przekład języka dogmatów katolickich na nowy, zrozumiały język jest także nieodzownie konieczny do dialogu ekumenicznego z chrześcijanami odłączonymi, do dialogu z religiami niechrześcijańskimi oraz do dialogu ze światem współczesnym:

Wiadomo, że teologie protestanckie powstały w wyraźnym przeciwstawieniu do scholastyki, w której widziały źródło skażenia nauki ewangelicznej. Jest faktem, że teologie wschodnich Kościołów nie uległy wpływowi scholastyki i rozwijały się w innych środowiskach kulturalnych niż nasza teologia katolicka. Byłoby wielkim nieporozumieniem, gdybyśmy w dialogu z nimi wszystkimi chcieli się posługiwać scholastyczną szatą słowną i pojęciową, której oni nie rozumieją; do której są wręcz uprzedzeni. Dokonanie przekładu formuł naszego wyznania wiary na język zrozumiały dla naszego rozmówcy w dialogu odsłania nieraz jedność wiary, tam gdzie powierzchownie i przez wieki widziało się różnicę, a nawet sprzeczność. Najjaskrawszym przykładem jest chalcedońskie określenie jedności Chrystusa w katolicyzmie i prawosławiu oraz „monofizyckie” Kościołów niechalcedońskich. Chalcedońskie wyznanie wiary mówi o dwu naturach w Jezusie Chrystusie, podczas gdy niechalcedońskie posługuje się językiem Cyryla Aleksandryjskiego i mówi o jednej tylko naturze Boga-człowieka. Ale nie tylko teologowie ekumeniści, ale także głowa Kościoła katolickiego Paweł VI oraz patriarcha „monofizycki” z Antiochii Ignacy Jakub III wydali dnia 25 X 1971 r. w Watykanie wspólne oświadczenie, że wiara Kościoła katolickiego oraz niechalcedońskiego Kościoła antiocheńskiego jest w swej treści ta sama, mimo że sformułowania słowne tej wiary w katolicyzmie i w Kościele antiocheńskim są na pozór sprzeczne. To oświadczenie dowodzi zarazem, że również urząd nauczycielski Kościoła stosuje już nową interpretację dogmatów w znaczeniu przekładu na nowy język.

Nie trzeba rozwodzić się dłużej nad tym, że istotnym zadaniem każdego przekładu jest zachowanie nienaruszonej tożsamości treściowej tłumaczenia oraz tekstu tłumaczonego. Nowy język, zastosowany w wykładzie treści wiary, tylko wtedy będzie jej nowym, współczesnym przekładem, jeśli wyrazi tę samą, nie okrojoną i nie zmienioną treść co tradycyjne wyznania wiary.

9. INTERPRETACJA JAKO ROZUMIENIE

Celem każdego przekładu jest umożliwić rozumienie tekstu napisanego w nieznanym języku; rozumienie zaś nie kończy się z dostarczeniem przekładu, ale dopiero zaczyna. Rozumienie zdania „A d a m jest

człowiekiem” wymaga długiego czasu i dużego wysiłku. Wymaga bowiem, po pierwsze, wydobywania na jaw cech składających się na jego treść, które są w niej aktualnie zawarte; owszem są Adamowi w przytoczonym zdaniu przypisane, ale wyraźnie nie wypowiedziane. Co więcej stoimy wobec faktu, że jest wiele różnych pojęć człowieka odznaczających się różnymi treściami, z których każda jest sumą odmiennych cech: obok pojęcia przyrodniczego znamy wiele filozoficznych koncepcji człowieka — platońską względnie arystotelesowską, europejską względnie hinduską itp. — a także różnorodne religijne jego określenia — chrześcijańskie, muzułmańskie, buddyjskie na przykład. Na rozumienie zdania „Adam jest człowiekiem” składa się więc: naprzód ustalenie, w jakim pojęciu jest w nim mowa o człowieku, a potem wydobywanie na jaw wszystkich cech będących jego treścią. Najczęściej poprzestajemy na uświadomieniu sobie cech zasadniczych konstytutywnych; wydobywanie na jaw wszystkich cech jest bowiem ideałem, do którego wprawdzie zawsze dążymy, ale którego prawie nigdy nie osiągamy.

Do tego, by rozumieć, co znaczy dla Adama być człowiekiem, jest nieodzowne również tłumaczenie przyczynowe, będące odpowiedzią na pytanie: skąd pochodzi? ku czemu zmierza? jakie jest jego przeznaczenie? Czyli również przyczynowe tłumaczenie składa się na treść pojęcia człowieka orzekanego o Adamie, obok cech składających się na statyczną, istotową jej część. Każdy, nawet najprostszy, sąd orzeka więc o przedmiocie wszystkie cechy — dynamiczne i statyczne — składające się na treść pojęć, z których jest zbudowany. A tłumaczenie, interpretacja, w znaczeniu ścisłym jest to rozumienie, wydobywające na jaw cechy, i przedmiotowe stosunki między nimi, składające się na treść używanych pojęć: na tym właśnie polega odsłonięcie treści czyli sensu wypowiedzi.

W tej treści czyli sensie należy odróżnić treść czysto przedmiotową od treści hermeneutycznej, czyli egzystencjalnej. Przedmiotowa treść wypowiedzi jest niezależna ani od mego osobistego nastawienia ani od mej aktualnej sytuacji życiowej; dlatego może być ustalona drogą obiektywnej analizy naukowej i jest tak samo ważna i prawdziwa dla wszystkich ludzi jak każde naukowe twierdzenie. Sens przedmiotowy w teologii jest albo naukowym sensem egzystencjalnym, albo teologicznym. O sensie teologicznym wypowiedzi Pisma św. lub Tradycji mówimy wówczas, gdy przedmiotową ich treść wyrażamy w pojęciach równoważnych nie pochodzących z biblijnego lub tradycyjnego świata pojęć.

Wyrażenia sens „hermeneutyczny” i sens „egzystencjalny” posiadają

najdokładniej to samo znaczenie i będą używane zamiennie w ciągu sympozjum: egzystencjalny czyli hermeneutyczny sens wypowiedzi oznacza wartość i miejsce w życiu człowieka zajmowane przez jej treści. Nazywa się znaczeniem egzystencjalnym, bo dotyczy egzystencji ludzkiej; a hermeneutycznym, bo bywa odsłonięty przez hermeneutykę rozumianą w znaczeniu heideggerowskim; a dla Heideggera rozumienie świata jest to rozumienie siebie, człowieka. Sens egzystencjalny nie musi być powszechnie ważny i naukowo ustalony z tego właśnie powodu, że jest określony przez stosunek do konkretnej egzystencji ludzkiej w świecie i może być różny w rozmaitych sytuacjach człowieka. Ta sama na przykład miłość do dziewczyny ma dla żonatego mężczyzny charakter pokusy do niewierności wobec żony, a dla wolnego chłopca jest uszlachetniającym zaproszeniem do związania się z nią na całe życie w małżeństwie.

Kiedy naukowa egzegeza Nowego Testamentu ustala, że w jedynym Bogu istnieje Ojciec, Syn i Duch Św., mamy do czynienia z przedmiotowym sensem egzegetycznym. Gdy teolog dogmatyk twierdzi, że Ojciec, Syn i Duch Św. między sobą różnią się rzeczowo, jest to przedmiotowy sens teologiczny, bo w Nowym Testamencie odnajdujemy tylko cechy składające się na treść pojęcia różnicy rzeczowej, a samo filozoficzne pojęcie tej różnicy jest mu nieznanne. Ale gdy J 3, 16 powiada: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał”, wskazuje na egzystencjalny czyli hermeneutyczny sens Trójcy Św. i Wcielenia. Zatem egzystencjalny sens objawienia jest tak dawny jak samo objawienie. Owszem, jest w ogóle nierozzerwalnie związany z istnieniem religii: wszak Bóg i religia są przede wszystkim sprawą sensu życia ludzkiego oraz sensu istnienia świata. Chociaż teologia hermeneutyczna zwróciła na niego szczególną uwagę; chociaż go dowartościowała i — niekiedy — przewartościowała, to jednak zastała go, a nie wynalazła. Ks. dr J. Chmiel przeanalizuje krytycznie, w końcowym referacie tego sympozjum, interpretację Zmartwychwstania Pańskiego, która odrzuca całkowicie jego przedmiotowe znaczenie historyczno-teologiczne, a ogranicza się wyłącznie do sensu egzystencjalnego, hermeneutycznego.

10. NOWA INTERPRETACJA DOGMATÓW JAKO NOWY SENS PRZEDMIOTOWY I EGZYSTENCJALNY

Przedmiotem dogmatów jest zawsze obiektywna treść Objawienia: taki jest nam dany stan rzeczy. Dogmaty nie zajmują się sensem czy — sto egzystencjalnym, często uzależnionym od zmiennych i przemijających sytuacji, w jakich wypada żyć chrześcijaninowi; troszczą się o zabezpieczenie niezmiennej i od konkretnych uwarunkowań historycznych

niezależnej, przedmiotowej treści nauki objawionej. Wobec tego teolog nie jest wprost i bezpośrednio ograniczony treścią dogmatów w swych poszukiwaniach za sensem egzystencjalnym prawd wiary; tylko pośrednio, tzn. z samej natury metody teologicznej musi się starać o to, by proponowany przez niego sens egzystencjalny wiązał się w sposób oczywisty z obiektywną treścią objawienia, interpretowanego przez Kościół oraz z rzeczywistą sytuacją człowieka, dla którego Objawienie ma nabrać takiego sensu. Gdy tego oczywistego powiązania braknie, jego propozycje będą wieszczaniem, a nie naukowym wymaganiem. Ponieważ jednak poruszają się na innej płaszczyźnie niż dogmaty wiary, nie grozi im zasadniczo możliwość popadnięcia w sprzeczność z dogmatyczną treścią przedmiotową wiary katolickiej. Dla nowych czysto egzystencjalnych interpretacji dogmatów jest zatem otwarta droga, i to bardzo szeroka.

Jest także otwarta droga do nowej, teologicznej i katolickiej interpretacji przedmiotowej, nieomyślniej i niezmiennej treści dogmatów wiary: jej istotnym zadaniem jest wydobyć na jaw tych cech pojęć objawionych, które nie zostały jeszcze ujawnione przez treść dogmatów.

Nasza ludzka wiedza jest przecież tak dalece nieistotowa i niewyczerpująca, że pomimo wysiłków niezliczonych myślicieli oraz badaczy naukowych, do dnia dzisiejszego na przykład nie wiemy — ani wyczerpująco ani właściwie — kim jest człowiek istota ciągle nam nieznaną. A cóż jest bliższego człowiekowi niż on sam? Dlatego wśród twierdzeń najpowszechniej przyjmowanych w teologii — nie tylko katolickiej — zarysowanych głównie przez Heideggera, skodyfikowanych i rozbudowanych filozoficznie przez Gadamera — jest następujące: żaden dogmat nie wyraża wyczerpująco obiektywnych treści tajemnicy wiary. I stąd pomimo definicji dogmatycznych zawsze pozostają jakieś treści nie ujawnione przez nie i pozostaje dla teologów możliwość ujawnienia ich drogą naukowych poszukiwań. Ujawnienie cech dotąd nieznanych jest zaś nowym rozumieniem.

Wydawać by się mogło, że tak określona, nowa interpretacja dogmatów może mieć jedynie charakter przyczynków bez większego znaczenia dla rozumienia całości przedmiotowej treści Objawienia. Rzeczywiście, mogłoby się tak wydawać, ale tak nie jest.

Historia dogmatu Niepokalanego Poczęcia ułatwi nam zrozumienie. Mianowicie rozróżnienie skotystyczne między odkupieniem wybawiającym z zaciągniętego grzechu a zachowującym przed popadnięciem w grzech nie tylko dodawało nową cechę do nieodróżnionego wówczas pojęcia aktu zbawczego, ale przeobrażało ówczesną naukę o wykonaniu,

o urzeczywistnieniu odkupienia, która zawsze stanowiła jedną z najistotniejszych tez chrześcijaństwa. Rozróżnienie wprowadzone przez Jana Dunsa nie było zatem tylko peryferyjnym przyczynkiem.

Sobór watykański I powiada w rozdz. 4 konstytucji dogmatycznej *Dei Filius*, że rozum może zdobyć jakieś rozumienie, *intellegentiam*, tajemnic wiary z wzajemnego powiązania między sobą³. Zawsze przecież rozpatrywanie zagadnień w szerszym kontekście umożliwia dostrzeżenie tych stron rzeczywistości badanej, które wymykają się spostrzeżeniu, gdy się ją bada w odizolowaniu. Nie ulega zaś wątpliwości, że dzisiejszy świat pojęć jest od świata pojęć, na przykład z czasów reformacji, zakresowo rozleglejszy, metodycznie ściślejszy, w perspektywie ujmowania rzeczywistości bogatszy. Otóż rozpatrywanie przedmiotowego sensu Objawienia w tym bogatym kontekście dzisiejszego świata pojęć może prowadzić do odsłonięcia w nim treści dotąd nie dostrzeżonych, a — w całokształcie katolickiego spojrzenia na świat i na człowieka — posiadających istotne, nie peryferyjne znaczenie. Nauka o pierwotnym stanie ludzkości należy niewątpliwie do istotnego zrębu światopoglądu katolickiego; z drugiej strony jest pod bardzo silnym naporem współczesnego świata pojęć — dlatego ona została obrana za przedmiot nowej interpretacji w mym czwartym referacie; nowa interpretacja tego zagadnienia nie jest sprawą peryferyjną i przyczynkarską.

11. DOGMAT: IN SUPPOSITIONE RECTA — IN SUPPOSITIONE OBLIQUA

Dogmat w swym znaczeniu właściwym i pierwszorzędym, *in recto*, oznacza treść będącą przedmiotem wiary boskiej i katolickiej; w znaczeniu niewłaściwym i drugorzędym, *in obliquo*, jest to formuła słowna, która wyraża treść będącą przedmiotem wiary katolickiej. W tym niewłaściwym znaczeniu rozumiemy dogmat, *in obliquo*, kiedy na przykład pytamy: Jak brzmi dogmat Wniebowzięcia?

Ustępy 9—10 zajmowały się nową interpretacją dogmatów w właściwym ich znaczeniu, *in sensu recto*. Ale nowa interpretacja musi się zająć — i to na samym początku — dogmatami *in sensu obliquo*: albowiem zanim przystąpimy do nowego interpretowania dogmatycznej treści, musimy wprzód ustalić, jaka jest ta treść; a w tym celu musimy przeprowadzić metodycznie ścisłą egzegezę dogmatycznych orzeczeń. Jesteśmy tymczasem świadkami, jak autorowie podręczników podają za dogmat wiary wszystko, co w dosłownym brzmieniu odnajdują w formułach dogmatycznych orzeczeń, nie zadawszy sobie trudu przebadania, co właściwie jest i w zamiarach Kościoła było przedmiotem nieomylnego określenia. Podręczniki, tym sposobem, głoszą znacznie więcej dogmatów

³ DS 3016.

niż Kościół, który jest do tego powołany. Rygorystyczna analiza egzegetyczna wszystkich orzeczeń dogmatycznych jest z tych względów dzisiaj zadaniem teologów nie cierpiącym zwłoki.

Ponieważ sprawa początków ludzkości jest obecnie bardzo żywo dyskutowana, a literatura podręcznikowa dopatrzyła się w dekretach soboru trydenckiego o grzechu pierworodnym więcej dogmatów odnośnie jej niż zamierzał sobór, który je uchwalał, dlatego egzegezę tych dekretów obrano w tym sympozjum za przykład, jaką drogą dochodzi się do nowej interpretacji dogmatów w znaczeniu niewłaściwym, *in sensu obliquo*.