

Wacław Hryniewicz

Wczesnochrześcijańskie rozumienie dogmatu a reinkarnacja teologiczna

Collectanea Theologica 46/2, 5-22

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, LUBLIN

WCESNOCHRZEŚCIJAŃSKIE ROZUMIENIE DOGMATU A REINTERPRETACJA TEOLOGICZNA

Ożywione zainteresowanie problemem dogmatu oraz jego reinterpretacją, dominujące w teologii katolickiej ostatnich lat, daje się również zauważyć wśród teologów polskich¹. Wydaje się, iż moment ten posiada doniosłe znaczenie dla toczącej się u nas debaty nad charakterem, rozwojem i przyszłością teologii polskiej². Trudno oczekiwać, aby teologia polska mogła odnaleźć swoje własne oblicze, swoją „rodzimość”, poszczycić się oryginalnymi i twórczymi koncepcjami, jeśli nie będzie jej stać na gruntowne przemyślenie samego problemu interpretacji teologicznej. W dotychczasowych debatach na ten temat wskazywano już na różne istotne wątki niezwykle złożonego problemu hermeneutycznego. Podkreślono m. in. potrzebę głębszego kontaktu teologa ze świadomością religijną wiernych (nie tylko celem jej eksploatacji, lecz również formułowania i pogłębiania) oraz konieczność ściślejszego powiązania teologii — na sposób patrystyczny — z problemami i życiem ludzi, aby w procesie interpretacji prawd wiary mogła brać udział cała wspólnota wiernych, tworząca Kościół lokalny w określonym miejscu i czasie.

Spojrzenie na dzieje wczesnego Kościoła może z wielu względów przekonać o słuszności tego rodzaju postulatów, jakkolwiek trudne byłyby one do urzeczywistnienia w obecnych warunkach. Szcz-

¹ Przykładowo por. L. Balter, *Rola i funkcja dogmatu jako ośrodka rozumienia rzeczywistości objawionej*, Ateneum Kapł. 64 (1972) 130—141; J. Salij, *Wierność dogmatom i odrzucenie dogmatyzmu*, SThV 12 (1974) z. 1, 221—224; tenże, *Dlaczego kocham dogmaty?* Tyg. Powsz. 28 (1974) nr 45, 1 i 7; W. Łydka *O dogmatach spokojnie*, Tyg. Powsz. 29 (1975) nr 6, 1—2.

² Por. m. in. J. Salij, *Sytuacja teologii w Polsce*, Coll. Theol. 42 (1972) f. 2, 85—95; P. Staniszewski, *Jakiej teologii potrzebują Polacy?*, Życie i Myśl 22 (1972) nr 7—8, 71—78; A. Zuberbier, *Jaka jest polska teologia?*, Więź 17 (1974) nr 12, 30—37.

gólnie inspirująca wydaje się pod tym względem wczesnochrześcijańska koncepcja dogmatu o charakterze dynamicznym i otwartym. Wiele do myślenia daje sam przebieg procesu interpretacji dogmatu we wczesnym Kościele z udziałem ogółu wierzących. Czynniki te nie mogą pozostać bez wpływu na współczesne rozumienie reinterpretacji teologicznej. Niniejszy artykuł jest próbą zwrócenia uwagi na te właśnie wątki myśli wczesnochrześcijańskiej.

1. Dynamiczna koncepcja dogmatu w pierwotnej tradycji chrześcijańskiej

Dla głębszego zrozumienia potrzeby reinterpretacji, tj. współczesnej interpretacji sformułowań teologicznych ukształtowanych w przeszłości (będących z kolei interpretacją wcześniejszych danych biblijnych lub zaczerpniętych z Tradycji) nie bez znaczenia jest fakt, iż w Piśmie św. występuje specyficzna koncepcja prawdy, różna od koncepcji greckiej. Wyraża się ona m. in. tym, że pojęcie prawdy wiąże nierozzerwalnie z ideą obietnicy oraz jej wypełnienia przez Boga. Prawda w sensie biblijnym jest rzeczywistością, posiadającą swoje trwanie, przyszłość oraz istotną relację do historii, w której się ujawnia. Jej autentyczność weryfikuje się ustawicznie w samych dziejach zbawienia. Nie jest to jednak obiektywna prawda historyczna jako taka (prawda w sensie hellenistycznym jako prawdziwa natura rzeczy, ich ostateczne wyjaśnienie lub obiektywne poznanie przeszłości), lecz prawda ściśle religijna w porządku zbawienia (ad salutem, jak podkreśla KO 11). Według Nowego Testamentu prawda jest słowem Bożym przyniesionym ludzkości przez Słowo Wcielone i obecnym w Jego osobie; jest objawieniem niepojętej tajemnicy Boga, które jest równocześnie nauką i normą życia dla wierzących³.

Biblijne pojęcie prawdy opiera się na tożsamości Bożych obietnic w stosunku do ich wypełnienia. Prawda w sensie biblijnym zakłada wierność Boga wobec raz danej obietnicy. Nie można tej prawdy wyrazić adekwatnie przy pomocy zdań ani sformułować przy pomocy zasady tożsamości. Wypełnienie obietnicy Bożej przekracza zawsze ludzkie oczekiwania, przynosi ze sobą moment nowości i zaskoczenia. Prawda pozostaje zawsze obietnicą; jest otwarta na przyszłość. Otwartość ta jest istotnym wymiarem prawdy w ujęciu biblijnym, która jest zawsze w procesie stawania się, niejako „w drodze”. Na tym polega jej charakter dynamiczny, eschatologiczny i pneumatologiczny. Duch Święty jest tym, który stop-

³ Por. I. de la Potterie, *La vérité de la Sainte Ecriture et l'histoire du salut d'après la Constitution dogmatique „Dei verbum”*, *Nouv. Rev. Théol.* 88(1966)149—169, zwł. s. 161—164.

niowo wprowadza do pełni prawdy (J 16, 3). Nowotestamentalną koncepcję prawdy cechuje dynamiczne napięcie między „już” i „jeszcze nie”. Do biblijnej definicji prawdy należy zawsze moment nieoczekiwania, nowości, zaskoczenia i pewnej nadwyżki⁴. Prawda zawarta w nowotestamentalnych wyznaniach wiary jest definitywna, gdyż w Jezusie Chrystusie Bóg objawił się nieodwołalnie ludzkości (por. 2 Kor. 1, 20); równocześnie zachowuje ona charakter tymczasowy i fragmentaryczny (1 Kor 13, 9, 12), w pełni zaś zostanie poznana dopiero w życiu przyszłym⁵.

Biblijna koncepcja prawdy nie pozostała bez wpływu na wczesnochrześcijańskie rozumienie dogmatu. Pierwotna tradycja eklezjalna ściśle łączyła dogmat z żywą wiarą Kościoła. Formuły wiary pojmowano przede wszystkim w sensie doksologicznym jako wyznania wiary stanowiące integralną część obrzędów liturgicznych. Ich pierwszorzędnym celem nie była proklamacja jakiejś obiektywnej prawdy, lecz wspólne wyznanie wiary. Dogmat pojmowano nie w sensie statycznej formuły doktrynalnej, lecz jako akt adoracji i dziękczynienia za zbawcze dzieła Boga, o wiele bogatszy w swej treści niż zawartość wypowiedzianej formuły. Orzeczenia pierwszych dwóch soborów posiadały wyraźną formułę doksologii, zespały w sobie elementy doktryny i modlitwy; dlatego stanowiły one część liturgii chrztu i eucharystii⁶.

Przejęcie od wyznania wiary do formuły doktrynalnej zaistniało wcześniej w dziejach Kościoła. Podczas gdy w symbolu apostoelskim oraz nicejsko-konstantynopolskim dogmat wyrażony był w formie wyznania (*credo, credimus*), formuła podana przez Sobór Chalcedoński nie została już włączona do liturgicznego wyznania wiary (... *confiteri... docemus*)⁷. Dogmat stał się autentyczną interpretacją wyznania wiary. Jakkolwiek już na Soborze Chalcedońskim dokonało się dostrzegalne przesunięcie akcentu z wyznania liturgicznego na formułę doktrynalną, formuła ta skierowana była jeszcze wyraźnie do wyznania wiary, w świetle którego należy ją interpretować. Ojcowie Soboru Chalcedońskiego uważali swoje sformułowania doktrynalne jedynie za wyjaśnienie wyznania wiary zawartego w symbolu nicejskim.

Do naświetlenia doksologicznego wymiaru dogmatu oraz przepowiadania wiary w perspektywie wczesnochrześcijańskiej przyczynili się w dużej mierze współcześni teologowie protestancy,

⁴ Por. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 80.

⁵ Por. O. Loretz, *Die Wahrheit der Bibel*, Freiburg i. Br. 1964; J. Giblet, *Aspects de la vérité dans le Nouveau Testament*, Concilium 9(1973) nr 83, 31–37.

⁶ M. Elze, *Der Begriff des Dogmas in der alten Kirche*, Zeitschr. für kath. Theol. 61(1964)421–438.

⁷ DS 1–76, 125, 150, 301. Trzeba jednak pamiętać, że wczesne symbole wiary służyły również od początku podstawowej katechezie chrzcielnej.

E. Schlink⁸ oraz W. Pannenberg⁹. Na strukturalną złożoność wypowiedzi dogmatycznych zwraca dziś uwagę wielu teologów, zarówno niekatolickich jak i katolickich¹⁰. Zasadą E. Schlinka 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 drugiej zaś jako świadectwo przed ludźmi; jego celem jest ułatwienie wierzącym, zgromadzonym podczas liturgii, zrozumienia treści wiary oraz odpowiedzi na Boże słowo objawienia. Większość z wczesnochrześcijańskich wyznań wiary, stanowiących podstawę dla późniejszych twierdzeń dogmatycznych ukształtowało się w kontekście liturgicznym i w formie doksologicznej. Według W. Pannenberg a wypowiedzi dogmatyczne posiadają ponadto charakter antycypacyjny (proleptyczny); ze względu na swoje odniesienie do eschatycznych wydarzeń na końcu dziejów („nowe stworzenie”), 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 objawienia¹¹.

Szczególnie żywa świadomość doksologicznego wymiaru dogmatu cechuje teologię prawosławną. Zachowała ona do dzisiaj pierwotne rozumienie dogmatu nacechowane jednością doktryny, wyznania i liturgii¹². Współczesny teolog prawosławny N. A. Nissiotis wyraził to w następujący sposób: „Tym ukrytym, nie wyrażonym celem, który ożywia także dogmaty i teologię dawnego Kościoła... jest duchowa, teologiczna doksologia. Nie istnieje dogmat Kościoła, który nie mógłby stać się hymnem doksologicznym na chwałę Boga;

⁸ *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*, Kerygma und Dogma 3(1957)251—306.

⁹ *Was ist eine dogmatische Aussage?*, w zbiorze jego artykułów: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 159—180.

¹⁰ M. in. P. Brunner, *Wesen und Funktion von Glaubensbekenntnissen*, w: *Veraltetes Glaubensbekenntnis?*, Regensburg 1968, 7—64; H. Stoeven-sandt, *Die Bedeutung des Symbolismus in Theologie und Kirche*, München 1970.

¹¹ E. Schlink, *art. cyt.*, 265 nn; W. Pannenberg, *dz. cyt.*, 175—176.

¹² Na temat prawosławnej koncepcji dogmatu por. P. Bratsiotis, *La signification du dogme dans la théologie orthodoxe*, w: *L'Eglise et les Eglises*, t. II, Chevetogne 1955, 197—206; N. A. Nissiotis, *La théologie en tant que science et en tant que doxologie*, *Irénikon* 33(1960)291—310; Ch. Jannaras, *Dogma und Verkündigung im orthodoxen Verständnis*, *Ostkirchl. Studien* 21 (1972)132—140.

nie ma hymnologii chrześcijańskiej, która nie byłaby w pewnej mierze przyjęta jako dogmatyczny komentarz wiary Kościoła. Obydwa aspekty: kult i dogmat wiążą się nierozzerwalnie w tradycji prawosławnej. Z drugiej strony nie można składać ofiary, przechodzić do anafory eucharystycznej nie odśpiewawszy z wdzięcznością symbolu wiary. (...). Treść dogmatyczna jest więc ofiarowana przez Kościół na chwałę Bożą. Nie sama wiara, lecz symbol wiary, symbolizujące słowa i sformułowania przyczyniają się do wyrażenia tej wiary na chwałę Boga. Symbol nicejski staje się w ten sposób wzorcem wszelkiego sformułowania dogmatycznego, wszelkiego wyznania wiary oraz wszelkiej teologii, która chce uchodzić za systematyczną”¹³.

Współczesne badania wykazały, iż jeszcze w średniowieczu znano wczesnochrześcijańską koncepcję dogmatu w jego wymiarze dynamicznym i otwartym. Wielcy teologowie tego okresu tej miary co św. Albert Wielki, Bonawentura oraz Tomasz z Akwinu zgodnie definiowali „artykuł wiary” jako „percepcję prawdy Bożej, dążącą do niej samej”¹⁴. Chodzi w nim o rzeczywiste ujęcie prawdy (perceptio), które jednak przekracza siebie i kieruje ludzki umysł w stronę misterium samego Boga. W takim ujęciu wyraża się również historyczny i eschatologiczny wymiar dogmatu, wynikający z niedoskonałości wszelkiego ludzkiego ujęcia prawdy. Dogmat posiada eschatologiczną orientację ku ostatecznemu celowi życia ludzkiego. Na uwagę zasługuje fakt, że tego rodzaju dynamiczną koncepcję dogmatu podjął na nowo Sobór Watykański II: „Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże (KO 8). Ujęcie takie jest zresztą konsekwencją eschatologicznej wizji Kościoła jako Ludu Bożego, zdążającego do swego ostatecznego przeznaczenia i wypełnienia.

Sięgając wstecz w dzieje teologii można stwierdzić, że wraz ze zmianą wyznania wiary na sformułowanie doktrynalne dokonało się również przesunięcie w samej funkcji dogmatu. Przestał on być kryterium pozwalającym odróżnić wiarę od niewiary oraz znakiem rozpoznawczym w Kościele, umożliwiającym wspólne wyznanie wiary Kościoła w liturgii (homologia), poświadczającym wobec świata główne prawdy odkupienia. Stał się regułą wiary człowieka wierzącego (*regula fidei*), regułą prawdy (*regula veritatis*) — kryterium pozwalającym odróżnić ortodoksyjność wiary od nieortodoksyjności. Formuła doktrynalna miała odtąd zapewnić czystość nauki oraz jej teologiczną interpretację. Warto jednak podkreślić, iż pojęcie *regula fidei* nie oznaczało jeszcze wówczas reguły wiary ustalonej przez

¹³ N. A. Nissiotis, *Remarques sur le renouveau de la théologie systématique*, *La pensée orthodoxe* 12(1966)125—134, zwł. 131—132.

¹⁴ „Articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam”. II—II q. 1, a. 6; Albert W., III *Sent.* d. 24, a. 4; Bonawentura, III *Sent.* d. 24, a. 3, q. 2.

magisterium Kościoła celem określenia samej treści wiary; oznaczało ono samą wiarę jako regułę życia człowieka wierzącego. Reguła ta funkcjonowała nie w oparciu o formalny, jurydyczny autorytet Kościoła, lecz o autorytet tkwiący w samej treści wiary¹⁵.

Tego rodzaju koncepcja dogmatu, którą teologowie odnajdują obecnie we wczesnej tradycji chrześcijańskiej posiada doniosłe znaczenie dla współczesnej teologii, a zwłaszcza dla właściwego zrozumienia sensu interpretacji teologicznej. Zwrócenie uwagi na formalny autorytet Kościoła nie powinno nigdy przesłaniać pierwszorzędnej roli samej treści orędzia ewangelicznego. Pojęcie dogmatu stało się terminem technicznym dopiero w epoce nowożytnej, zwłaszcza pod wpływem teologii magisterium Kościoła rozwiniętej w XVI w. na tle polemiki przeciwko Reformacji; w sensie dzisiejszym ukształtowało się ono dopiero w XVIII w. wskutek obrony Kościoła przed nowożytnymi tendencjami do zerwania z tradycją oraz do podważenia wiary. Miejsce dawnej, otwartej i dynamicznej koncepcji dogmatu, która dawała pierwszeństwo autorytetowi samej treści prawd wiary, zajęła nowożytna koncepcja dogmatu o charakterze autorytatywnym i hierarchicznym, w której dominującą rolę odgrywało magisterium. Dogmat utracił relację do wyznania i rozumiany był bardziej rzeczowo jako *fides quae*. Zatracił się w tym okresie dialogiczny i kerygmaticzny kształt pierwotnego ujęcia przedmiotu wiary. Doksologiczno-liturgiczne wypowiedzi dawnych symboli, niejednokrotnie o treści bardzo szerokiej (np. *descendit ad inferos, ascendit ad coelum*) stały się przedmiotem refleksji filozoficznej oraz wyciągania tzw. konkluzji teologicznych. O ile starochrześcijańskie symbole regulowały posługiwanie się językiem teologicznym w sensie *kanōn*, w następnej fazie wysunęło się coraz bardziej pojęcie dogmatu w sensie prawnym (*nómos*) — prawie wyłącznie w perspektywie retrospektywnej jako końcowa interpretacja, a nie w sensie prospektywnym jako inspiracja do nowej interpretacji¹⁶.

Dzięki przeprowadzonym w ostatnich dziesiątkach lat badaniom nad zmianą znaczenia pojęcia dogmatu, niepodobna już dzisiaj przeczyć faktu, iż dawna Tradycja chrześcijańska posługiwała się pojęciami, które ukazywały liczniejsze aspekty prawd wiary niż te, które uwydatniła nowożytna koncepcja dogmatu.

¹⁵ Por. B. Häggelund, *Die Bedeutung der „regula fidei“ als Grundlage theologischen Aussagen*, *Studia theologica* 12(1958)1—44.

¹⁶ Por. W. Kasper, *dz. cyt.*, 28—38; K. Rahner — K. Lehmann, *Kerygma und Dogma*, w: *Mysterium salutis. Grundriss einer heilsgeschichtlichen Dogmatik*, t. I, Einsiedeln 1965, 622—703; H. Schalück, *Glaube — Dogma — Theologie. Zum hermeneutischen Ansatz theologischen Sprechens und Denkens*, *Franz. Studien* 53(1971)45—58. Warto dodać, iż w XVI w. wskutek polemiki przeciw Reformacji katolickie pojęcie dogmatu nabrało ponadto charakteru konfesyjnego.

Pomimo żywego zainteresowania tą problematyką w ostatnich dziesiątkach lat, do dzisiaj spotyka się jeszcze wśród teologów jednostronne lub zbyt wąsko zawężone pojęcia dogmatu, nie sprzyjające zrozumieniu jego istotnej funkcji. Według P. Schoonenberga, „dogmat jest poniekąd linią obronną wiary; stanowi on w pierwszym rzędzie nie źródło i nurt tradycji wiary, lecz raczej łożysko, w którym nurt ten płynie”¹⁷. Ujęcie takie wydaje się zbyt wąskie; nie odpowiada ono szerokości sformułowań wiary w Kościele pierwotnym, których nie należy rozumieć w świetle wąskiego pojęcia dogmatu ukształtowanego w teologii potrydenckiej. Wczesnochrześcijańskie sformułowania wiary należy rozpatrywać w świetle nowotestamentalnych formuł wiary o charakterze wyznania oraz w świetle wyrażonej w nich treści, którą jest działanie Boga w Kościele oraz tajemnica Chrystusa, zwłaszcza zaś Jego śmierci i zmartwychwstania. Prawdą jest, że nie należy zapominać o funkcji polemicznej, istotnej dla większości dogmatów; z drugiej strony jednak nie można pomijać innych funkcji dogmatu, takich jak wyznanie wiary, doksologia lub funkcja aksjomatyczna. Dogmat jest nie tylko historyczną formą interpretacji wiary w Kościele, ale równocześnie ustawiczną i inspiracją do dalszej interpretacji. Tego rodzaju otwartą i dynamiczną koncepcję dogmatu proponuje m. in. W. Kasper: „Dogmat jest owocem historycznego słuchania Pisma św.; przedstawia on zbieżny punkt różnych świadectw Pisma, tworzy horyzont, pod którym Pismo św. winno być czytane i zapytywane. Jest to jednak horyzont, który przesuwają się naprzód w procesie rozumienia, jest otwarty, może poszerzać się, zachowując swoją tożsamość”¹⁸.

W świetle dynamicznej koncepcji prawdy i dogmatu, cechującej wczesną tradycję Kościoła można właściwie zrozumieć potrzebę i sensowność ustawicznej reinterpretacji prawd wiary. Dogmat jest wynikiem historycznego doświadczenia Kościoła w kontakcie z Ewangelią; pomaga on w orientowaniu aktu wiary we właściwym kierunku i w tym znaczeniu jest wyrazem definitywnej prawdy, chociaż z drugiej strony zachowuje swój charakter prowizoryczny i otwiera na przyszłość. Zgodnie z biblijną koncepcją prawdy każda wypowiedź dogmatyczna posiada charakter doksologii i obietnicy, stanowi wyraz wiary całego Kościoła (charakter eklezjalny) i służy wspólnemu wyznaniu wiary w Kościele. W konsekwencji, formuły dogmatyczne pozostają otwarte zarówno na przeszłość jak i na przyszłość. Otwartość ta wynika stąd, że nie są one nigdy adekwatnym wyrazem wiary Kościoła w osobową rzeczywistość Boga; każdy dogmat jest jedynie odzwierciedleniem niektórych aspektów prawdy

¹⁷ *Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas*, w: *Die Interpretation des Dogmas*, Düsseldorf 1969, 62.

¹⁸ *Dz. cyt.*, 125.

objawionej. Według trafnej uwagi K. Rahnera, formuły stają się tym bardziej nieadekwatne, niepewne i prowizoryczne, im bardziej osobową rzeczywistość usiłują wyrazić¹⁹.

2. Proces interpretacji dogmatu w Kościele pierwszych soborów

Reinterpretacja treści wiary, a nawet uroczyste zdefiniowanych dogmatów nie jest jedynie niepokojącym fenomenem czasów nowożytnych. Historia wczesnego Kościoła pokazuje, że dogmaty zdefiniowane na wielkich soborach były raczej początkiem niż kresem interpretacji Objawienia w Kościele. Nawet po ogłoszeniu, dogmaty pozostają otwarte na dalsze niezbędne dopełnienie. Od tej właśnie otwartości zależy w dużej mierze vitalność rozwoju wiary we wspólnocie kościelnej. Współczesne badania nad historią dogmatów zwróciły uwagę na fakt, że w epoce patrystycznej orzeczenia dogmatyczne soborów włączone były w szeroki nurt życia Kościoła; ich wymiar pojęciowy i słowny kształtował się pod wpływem życia wiary całej wspólnoty chrześcijańskiej. Często w atmosferze pełnej oporów, zmagających i zamieszania dokonywał się w okresie posoborowym pewien proces, w czasie którego wyłaniał się prawdziwy sens definicji oraz stopniowa akceptacja ze strony wspólnoty Kościoła.

Dzieje wczesnego Kościoła dowodzą, że podczas 50 lat poprzedzających sobór w Konstantynopolu (r. 381) termin *homoousios*, przyjęty na soborze w Nicei (r. 325) dla wyrażenia relacji trynitarnych między Ojcem i Synem, nadal pobudzał Kościół do pogłębionej refleksji nad jego ukrytymi implikacjami. Był to swoisty rodzaj ciągłej interpretacji teologicznej, której owocem było dostrzegalne przesunięcie znaczenia samego terminu *homoousios* oraz pokrewnych terminów *ousia*, *hypostasis*, *physis* i *prosopon*. Rzecz jasna, że w procesie tym aktywną rolę odegrała sytuacja ówczesnego Kościoła. Najważniejszym jednak czynnikiem sprzyjającym dalszemu rozwojowi interpretacji była wciąż na nowo przeżywana, nie skostniała wierność względem orzeczenia Soboru Nicejskiego. Proces interpretacji, koncentrujący się głównie wokół dwóch tematów — wspólnotności (*homoousia*) osoby Ducha Świętego oraz niepojętości Boga — dokonał się nie przez samo powtarzanie formuły soboru, lecz dzięki głęboko teologicznemu przepowiadaniu. Dzięki zmaganiom drugiego pokolenia chrześcijan po Soborze Nicejskim, naświetlone zostały te aspekty rzeczywistości Boskiej, które odtąd staną się wspólnym dobrem Kościoła²⁰. Już po Soborze Nicejskim Kościół

¹⁹ *Schriften zur Theologie*, t. VI, Einsiedeln 1965, 107.

²⁰ Zwłaszcza pod wpływem kazań św. Jana Chryzostoma pojęcie nieograniczonej i niepojętej tajemnicy Boga weszło głęboko w duchową swia-

uświadomił sobie, że lojalność wobec soboru musi być czymś znacznie więcej niż mechanicznym jego powtarzaniem²¹. Wierność danej prawdzie wymaga odwagi nieustannego wysiłku zrozumienia rzeczywistości objawienia, która przewyższa wszelkie słowa i formuły dogmatyczne.

Na swój sposób ukazują to również dzieje Soboru Chalcedońskiego (r. 451), na którym z wielu racji, głównie zaś celem przeciwstawienia się naciskowi ze strony cesarza, biskupi postanowili jedynie powtórzyć wcześniejsze orzeczenia i sformułowania. Zdali oni jednak sobie sprawę, że powtórzenie to staje się nową interpretacją pod wpływem innego sposobu rozumienia dawnych wyrażen dzięki nowej sytuacji Kościoła. Zebrani na soborze biskupi chcieli przeciwstawić się nie tylko teologii aleksandryjskiej, ale również skrajnym poglądom tradycji antiocheńskiej. Potwierdza to studium tekstu orzeczenia chalcedońskiego na tle tradycji aleksandryjskiej, antiocheńskiej i łacińskiej oraz ich wpływu na terminologię orzeczeń soborowych. Następne wieki wykazały, że możliwe są różne interpretacje orzeczenia, zależne od okoliczności czasu i miejsca.

Badając dzieje wczesnego Kościoła trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że sama historia nie może powiedzieć nam, jaka powinna być obecna interpretacja dogmatu. Niemniej jednak poucza ona, iż nie należy w niej pomijać roli aktualnego kontekstu historycznego. Interpretacja Objawienia jest jedynie próbą wyjaśniania rzeczywistości, która w gruncie rzeczy pozostaje tajemnicą i nie może być do końca wyjaśniona. Jako ludzkie sformułowanie, dogmat pozostaje otwarty zarówno ku przyszłości, jak i ku przeszłości; ku przyszłości — w oczekiwaniu lepszych sformułowań, ku przeszłości — gdyż dawnych sformułowań nigdy nie można całkowicie odrzucić, chociaż zastępuje się je nowymi. W stosunku do wypowiedzi dawniejszych dogmat jest zawsze *i n t e r p r e t a c j ą*, nigdy zaś naśladownictwem i powtarzaniem; w stosunku do przyszłości jest on *i n s p i r a c j ą*, ponieważ inspiruje on do coraz to nowych sformułowań. Jedynie dzięki otwartości względem tego, co już zostało powiedziane oraz względem tego, co zostanie jeszcze powiedziane w przyszłości — dogmat zachowuje swoją istotną funkcję

domość ludu w Kościele wschodnim — por. jego wypowiedzi w traktacie *De incomprehensibili* (PG 48, 704—746); Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysis* (PG 44, 376-377); Bazyli Wielki, *Epistola* 224, 258, 263 (PG 32, 916. 949. 980). Wszyscy ci wielcy teologowie i Ojcowie Kościoła wschodniego przyczynili się do tego, że głębokie poczucie tajemnicy Boga o wiele głębiej przeniknęło w życie ludu niż w Kościele łacińskim.

²¹ Na temat interpretującej recepcji orzeczeń Soboru Nicejskiego por. interesujące wywody W.C.H. Driessena, *Dogmeninterpretation in der frühen Kirche*, w: *Die Interpretation des Dogmas*, Düsseldorf 1969, 138-160, zwł. 139-149. Dogmat nicejski stał się nowym początkiem w procesie interpretacji; fakt ten posiada wielkie znaczenie dla zrozumienia obecnej sytuacji po Soborze Watykańskim II.

jednoczącą i komunikatywną, jako nośnik prawdziwych wartości chrześcijańskich²².

Ludzkie rozumienie dogmatu, jego sformułowanie powinno więc pozostać otwarte zarówno w stronę przeszłości, jak i w stronę przyszłości. Wczesny Kościół teologicznie zaakceptował tę otwartość dogmatu w swojej tradycji. Otwartość na przeszłość zaznacza się szczególnie wyraźnie w wypadku nicejskiego symbolu wiary, który pod względem treściowym jest jedynie powtórzeniem starszego wyznania wiary z synodu w Cezarei. Otwartość ta cechuje również dogmatyczne sformułowania Soboru Chalcedońskiego, przeniknięte pragnieniem wiernej interpretacji tradycji przeszłości, zwłaszcza zaś danych Pisma świętego. Była to również otwartość w kierunku przyszłości. Cała chrystologiczna tradycja do Chalcedonu działała dalej w orzeczeniach soborów powszechnych. Nauka Soboru Chalcedońskiego wytyczyła nowe zadanie i stała się inspiracją do dalszych poszukiwań. W więcej niż 200 lat po Soborze Chalcedońskim Kościół wschodni nadal nie wyszedł z kręgu polemik o właściwą interpretację tajemnicy Chrystusa (sformułowania III Soboru Konstantynopolskiego, r. 680—681, dotyczą ludzkiej wolności Chrystusa). Fakt ten przekonuje niezbicie, iż fałszywą jest rzeczą uważać sformułowania dogmatyczne za definitywny kres rozwoju prawdy w Kościele.

Na uwagę zasługuje fakt, że nie tylko teologowie, ale cały Kościół brał udział w procesie wspólnego dochodzenia do właściwej interpretacji wiary. Dzięki temu sformułowania dogmatyczne przenikały głęboko w myślenie i wiarę ludu, który z kolei wywierał przemożny wpływ na teologów²³. Fakt ten posiada duże znaczenie również dla właściwego pojmowania procesu przekazywania oraz interpretacji prawd wiary w czasach obecnych. Wyraził to dobitnie K. Rahnert: „Myślenie wcześniejszych pokoleń (nawet wówczas gdy doszłoby ono do wyników w formie definicji soborowych) nigdy nie jest 'odpocznieniem' (*ein Ruhebett*) dla myślenia późniejszych pokoleń. Definicje są nie tyle końcem, ile początkiem, pewnego rodzaju *hic Rhodus*, otwarciem. Nic z tego, co zostało rzeczywiście wywalczone, nie ztraca się w Kościele. Nic jednak nie oszczędza teologom natychmiastowej dalszej pracy. To, co jest tylko nagromadzone, tylko przekazane bez nowego, własnego wysiłku (i to *ab ovo*, ze źródła Objawienia) — psuje się jak manna. Im dłużej

²² Tamże, 159-160.

²³ Por. H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon* (451-518), w: *Das Konzil von Chalkedon*, t. II. Würzburg 1953, 193-314; H.J. Carpenter, *Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries*, *Journal of Theol. Studies* 14 (1963) 294-310. Zwracają oni uwagę nie tylko na hamującą funkcję pobożności i wiary ludowej, lecz również na pozytywną stronę tego procesu.

żywa Tradycja jest przerywana przez mechaniczne przekazywanie, tym trudniej do niej nawiązać”²⁴.

Teologowie uświadomili sobie wystarczająco jasno w stosunku do Pisma świętego, jak zróżnicowane są jego sposoby myślenia i jego język. Potwierdził to również Sobór Watykański II zachęcając do gruntownego badania różnych gatunków literackich (KO 12). Wydaje się jednak, że u niektórych teologów katolickich brak jeszcze podobnej świadomości w odniesieniu do później powstałych sformułowań dogmatycznych. Sposób myślenia ludzi XX w. różni się od sposobu myślenia Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa; co więcej, nasz język nie jest już nawet językiem ludzi zeszłego stulecia. Jeśli badania historyczne i krytyczne nauczyły teologów odczytywać Biblię w nowy sposób, należy mieć nadzieję, że podobna świadomość utrwali się również w odniesieniu do wypowiedzi z czasów późniejszych — rzecz jasna z zachowaniem największej ostrożności i czci wobec tego rodzaju przedmiotu badań²⁵.

Faktem jest, że niektórzy teologowie odrzucają reinterpretację dogmatów w imię wierności względem Tradycji. Postępując w ten sposób zapominają oni o tym, że w pewnych wypadkach trzeba posłużyć się innym sposobem mówienia właśnie w tym celu, aby wyrazić tę samą treść prawd wiary. Problem reinterpretacji dogmatów w całej jego złożoności i delikatności trafnie ujął L. B a k k e r pisząc: „Błędem byłoby usuwanie niektórych dogmatów dlatego, że w tej chwili nie wiemy, 'co z nimi począć'. Równie fałszywe byłoby proste powtarzanie w naszych czasach dawnych sformułowań, bez dalszego ich sprecyzowania. (...) Chodzi o to, aby trwać w prawdziwej tradycji i w naszych czasach przeżywać i wyznawać tę samą wiarę, jaką wyznawały przeszłe pokolenia. Wydaje się, że nie można z góry wykluczać, że czasem trzeba będzie w tym celu odejść od tradycyjnych sformułowań i struktur myślowych, mimo że były one uroczystie ogłoszone przez sobory”²⁶.

Dzieje wczesnych soborów Kościoła dowodzą, że po ogłoszeniu orzeczenia dogmatycznego następował zazwyczaj długi proces jego interpretacji i recepcji, powolnego odkrywania właściwego sensu i treści zdefiniowanej prawdy. Dogmat nie jest nigdy celem samym w sobie; ponieważ służy wspólnemu wyznaniu wiary w Kościele, musi on być interpretowany w kontekście aktualnych zagadnień i pytań danej epoki. Nie da się zaprzeczyć, że w ciągu wieków ten historyczno-dynamiczny aspekt prawdy niejednokrotnie był zapomniany. Dogmat pojmano często w sposób zawężony jedynie jako

²⁴ *Schriften zur Theologie*, t. I, Einsiedeln 1954, 19.

²⁵ Spośród teologów prawosławnych moment ten podkreśla T. Stylianopoulos, *Historical Studies and Orthodox Theology or the Problem of History for Orthodoxy*, *The Greek Orth. Theol. Rev.* 12(1967) 394-419, zwł. 396.

²⁶ L. Bakker, *Rola człowieka w Objawieniu*, *Concilium* 2-3 (1966-67) nr 1-10, 9-19, cyt. 16.

zдание doktrynalne pozbawione wszelkiej otwartości na przyszłość, jakkolwiek otwartość ta jest istotnym wymiarem prawdy w ujęciu Ewangelii oraz tradycji wczesnochrześcijańskiej.

3. Reinterpretacja prawd wiary jako integralny element tradycji chrześcijańskiej

Dyskusje toczące się współcześnie wokół zagadnienia reinterpretacji doktryny wykazują niezwykle złożoność tego zagadnienia. Potrzeba reinterpretacji daje się obecnie odczuć szczególnie mocno wskutek przejścia od światopoglądu klasycznego, określonego mianem statycznego, jednoznacznego i esencjalnego — do światopoglądu współczesnego, uważanego za dynamiczny, pluralistyczny i egzystencjalny (por. KDK, 5). Jakkolwiek nie jest łatwo wskazać na dokładne ramy i granice tego przejścia, sam fakt zdaje się nie ulegać wątpliwości. Dokonujący się wśród teologów proces przemiany mentalności wyjaśnia również cały szereg rozbieżności w ich ustosunkowaniu się do samego zadania reinterpretacji. Niektórzy uznają wprawdzie konieczność interpretacji Pisma świętego w terminach współczesnych, lecz wahają się zastosować podobną metodę do orzeczeń dogmatycznych. Postawa tak podyktowana jest w dużej mierze lękiem przed niebezpieczeństwem wyeliminowania tajemnicy oraz naruszenia samego dogmatu. Słusznie zauważył G. Baum, że w Kościele katolickim wciąż jeszcze trzeba bronić pozycji, że interpretacja doktryny może być jedynym sposobem zachowania wierności w stosunku do tej doktryny²⁷. Przyczyną tego jest m. in. nastawienie odziedziczone z okresu kontrowersji z modernizmem oraz brak pełnej odpowiedzi teologii katolickiej na rzeczywistą problematykę modernizmu. Postawiony przez modernistów problem nie został bynajmniej rozwiązany. Stanowisko zajęte przez magisterium Kościoła w sprawie modernizmu zmierzało jedynie do zablokowania drogi, która w żadnym wypadku nie doprowadziłaby do rozwiązania. Teologowie natomiast przeciwstawili się modernizmowi w sposób scholastyczny nie dając odpowiedzi na nową problematykę. Gwałtowna reakcja antymodernistyczna doprowadziła do tego, że przez długi okres czasu nie odważono się poruszać samego problemu interpretacji doktryny. Rezultat jest ten, że zagadnienie reinterpretacji dogmatu nadal jeszcze budzi niepokój w niektórych kręgach katolickich.

W Kościele prawosławnym można dostrzec obecnie podobne przejawy niepokoju, płynące w dużej mierze ze świadomości, iż hermeneutyka egzystencjalna oraz tzw. teologia radykalna posuwają się

²⁷ *Vatican II and the Reinterpretation of Doctrine*, *The Ecumenist* 9(1970-71)1-4.

naabyt daleko w swojej reinterpretacji orędzia chrześcijańskiego. Wielu teologów prawosławnych widzi w tym redukcję chrześcijaństwa do pewnej formy społecznego humanizmu, który w gruncie rzeczy nie potrzebuje Ewangelii ani szeregu podstawowych prawd chrześcijańskich²⁸. Uważają oni, iż wskutek tego rodzaju interpretacji Pismo św. przestaje być wspólnym językiem między chrześcijanami. Niektórzy odnoszą wręcz wrażenie, iż wskutek współczesnych tendencji „wszystko wydaje się czasem rozplýwać w hermeneutyce — w tym, co można by nazwać doketyzmem hermeneutycznym”²⁹. Z drugiej strony jednak w teologii prawosławnej nie brakowało również od początku XX w. twórczych prób reinterpretacji tradycji patrystycznej. Niektórzy myśliciele, tej miary co na przykład P. F ł o r e n s k i czy S. B u ł g a k o w, podjęli śmiałą i oryginalną próbę przełożenia prawd Ewangelii w kategoriach współczesnych. Jakkolwiek próby te nie zawsze mieściły się w ramach oficjalnej ortodoksji, wytyczyły one jednak co najmniej na szereg lat kierunek poszukiwań teologicznych oraz wniosły twórczą inspirację do myśli prawosławnej, w której zwłaszcza tradycja patrystyczna odgrywa tak doniosłą i dominującą rolę. Przekonały one o konieczności poszukiwania reinterpretacji zgodnej z Ewangelią i zakorzenionej głęboko w autentycznej Tradycji chrześcijańskiej.

Teologowie różnych wyznań zdają sobie coraz jaśniej sprawę z tego, że właściwie pojęta reinterpretacja jest jednym z istotnych elementów Tradycji chrześcijańskiej. Dzieje teologii dowodzą, iż czysto materialne powtarzanie danego sformułowania wiary, które ukształtowało się w innym klimacie intelektualnym przestaje być żywą i egzystencjalnie doniosłą afirmacją wiary. W pewnym sensie staje się ono nawet niebezpieczne. Herezja może powstać nie tylko przez wyraźną negację formuł już zdefiniowanych; może również powstać wskutek ciasnej dewocji wobec tych formuł, które z czasem zakrzepły i straciły kontakt z nową sytuacją, całkowicie różną od tej, w której ukształtowało się dane wyznanie wiary. Dawne formuły wiary, które stały się niezrozumiałe, domagają się nowych określeń i sformułowań. Należy zatem zdać sobie jasno sprawę z niewystarczalności powtarzania dawnych formuł wyrażonych przy pomocy języka niezrozumiałego dla człowieka żyjącego w innej epoce historycznej.

Sobór Watykański II w pełni zaakceptował ogólnie uznawany pogląd, według którego rozwój doktrynalny polega na pełniejszym dostrzeżeniu ukrytych implikacji zawartych w danej prawdzie objawionej. W świetle tego stanowiska tradycyjna doktryna Kościoła

²⁸ Por. J. Meyendorff, *Orthodox — Roman Catholic Relations*, Diakonia 4(1969)1919-124, zwi. 123.

²⁹ O. Clément, *Après Vatican II: Vers un dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes*, L. Pensée orthodoxe 13(1968)39-52, cyt. 41.

nie jest immobilnym monolitem prawdy, lecz podlega ustawicznemu rozwojowi (por. KO 8). Co więcej, sobór uznał potrzebę formułowania na nowo tradycyjnej doktryny, ustawicznego przekładania treści wiary na język współczesny, z zachowaniem jej tożsamości (KDK 62; DE 6. 14. 17).

Jakkolwiek w wypowiedziach soboru trudno dopatrzeć się w y r a ż n e g o stanowiska odnośnie do reinterpretacji prawd wiary, istnieje jednak szereg stwierdzeń, które rzucają światło na witalną koncepcję prawdy (KO 8), historycznie uwarunkowany charakter doktryny oraz potrzebę akomodacji nauczania do wymogów współczesności. Wydaje się, że mówiąc o *accomodata praedicatio* (KDK 44) sobór skłaniał się również do uznania samej potrzeby reinterpretacji doktryny. Istnieje szereg racji, dla których nie wystarczy rozumieć tego urywka w sensie dostosowania się w przepowiadaniu do mentalności i poziomu ludzi. Konstytucja stwierdza, że doktrynalne sformułowania Kościoła odzwierciedlają idee, zagadnienia i język ludzi, przez których zostały ukształtowane oraz szczególnie schemat pojęciowy zaczerpnięty z najbardziej odpowiadającej im tradycji filozoficznej. Orzeczenie doktrynalne ujawnia swój sens wówczas, gdy jest rozumiane jako część kontekstu historycznego w Kościele, który istniał w okresie powstania tego orzeczenia. Gdyby ludzie zachowali ten sam sposób rozumienia świata i życia, można by je powtarzać w brzmieniu oryginalnym, aby przekazać Bożą prawdę; jeśli jednak sposób rozumienia zmienił się wraz z całą podbudową filozoficzną — wówczas samo powtarzanie formuły pierwotnej nie może być właściwym sposobem przekazywania prawdy, gdyż albo będzie niezrozumiałe, albo będzie wyrażać prawdę w sposób nieadekwatny. Według G. B a u m a w powyższym stwierdzeniu sobór akceptuje nieuniknioną historyczność charakteru doktryny chrześcijańskiej³⁰. Wchodząc w nową kulturę lub nowy okres czasu Kościół musi pozostać wierny swej istotnej nauce. Wierność ta nie polega na powtarzaniu dawnych formuł. Wymaga ona akomodacji nauczania, proklamacji Ewangelii w terminach współczesnego rozumienia rzeczywistości oraz aktualnych zagadnień. Każdy naród i każda kultura zdolne są wyrazić Ewangelię na swój sposób (por. KDK 4, 44, 62)³¹.

Na szczególną uwagę zasługuje wypowiedź soboru dotycząca możliwości odnowienia sposobu wyrażania doktryny. G. B a u m sądzi nawet, że w bardzo nieśmiały sposób sobór dopuszcza, iż w pewnych dziedzinach swej nauki Kościół mógł popełnić błędy. *Dekret o ekumenizmie* podkreśla stałą potrzebę reformy w Kościele; wspomina, że wszelkie braki w sposobie wyrażania doktryny,

³⁰ G. Baum, *art. cyt.*, 3.

³¹ Szerzej na ten temat por. W. Hryniewicz, *Akomodacja dogmatyczna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1973, 245-247.

spowodowane również okolicznościami miejsca i czasu, powinny być w porę sprostowane i odnowione (DE 6). Jest to jedyny fragment, w którym ojcowie soboru usiłowali zrozumieć potrzebę „doktrynalnych sprostowań” (*the doctrinal rectifications*), faktycznie zresztą dokonanych przez sobór (m. in. odnośnie do wolności religijnej, eklezjalizmu, odejście od poglądu utożsamiającego Kościół Chrystusowy ekskluzywnie z Kościołem katolickim). Dowodziłoby to, iż Kościół jest w stanie przyznać się nawet do błędu w swym nauczaniu³².

Chociaż poza kilku wskazówkami sobór nie zajął wyraźnego stanowiska odnośnie do szeroko pojętego problemu hermeneutycznego, w jego dokumentach dopatrzyć się można bardzo wymownego, aczkolwiek niekontrowersyjnego p r z y k ł a d u reinterpretacji w dziedzinie antropologii i chrystologii. Tradycyjnie zakładano w teologii, iż posiadając najpierw dobrą znajomość natury ludzkiej, można z kolei zastosować ją do poznania Chrystusa jako prawdziwego człowieka. W ten sposób od myślenia o naturze ludzkiej, uważanej za bardziej znaną przechodzono do myślenia o Chrystusie jako rzeczywistości mniej nam znanej. Sobór zmienił ten model myślenia o człowieku uprzywilejowujący samo poznanie natury ludzkiej jako takiej. Na pierwsze miejsce wysunął spojrzenie na Chrystusa jako człowieka w pełni doskonałego i prawdziwego (KDK 22). Nie wychodzi od stwierdzenia, czym jest natura ludzka sama w sobie. W punkcie wyjściowym stawia przekonanie, że człowiek jest tajemnicą dla samego siebie; tajemnica ta rozświetla się jedynie w świetle tajemnicy Chrystusa. Jedynie w Chrystusie zostaje objawione, kim jest człowiek i jakie jest jego przeznaczenie. Chrystus ukazuje człowiekowi jego prawdziwe wymiary. To On właśnie jest dla człowieka źródłem samopoznania³³. Warto dodać, iż ten sposób podejścia do rozumienia człowieka idzie po linii dawnej tradycji teologicznej, która widziała w Chrystusie pierwsze pełne urzeczywistnienie obrazu i podobieństwa Bożego³⁴.

Zachowanie pierwotnej treści Ewangelii w toku reinterpretacji możliwe jest dlatego, że nie stanowi ona czysto ludzkiej wymiany myśli, lecz jest procesem na wielu płaszczyznach, kierowanym przez Ducha Świętego. Teologowie współcześni wysuwają różne teorie i zasady reinterpretacji doktryny, wszyscy jednak wiążą ją z życiem Kościoła, kierowanym przez Ducha Prawdy. Wielu z nich uważa nawet, że zasadniczym sprawdzianem słuszności interpretacji danej prawdy jest wzrastająca z g o d a (*consensus*) w Kościele, której sprawcą jest Duch Święty.

³² G. Baum, *art. cyt.*, 2.

³³ Tamże, 3-4; K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. I, Einsiedeln 1954, 186.

³⁴ Por. A. Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Rom 1942, 5-7.

Ustawiczna interpretacja prawd wiary ukazuje się jako wspólne zadanie całego Kościoła, którego obowiązkiem jest wsłuchiwać się w różne głosy współczesności, rozróżniać je, tłumaczyć i osądzać w świetle słowa Bożego (KDK 4, 11, 44). Zadanie to spoczywa na całym Ludzie Bożym, wymagając wspólnego poszukiwania nowych sposobów wyrażania wiary chrześcijańskiej, które byłyby zarazem odpowiedzią na rzeczywiste problemy ludzi współczesnych.

*
* *
*

Zasługą współczesnych badań nad tradycją wczesnochrześcijańską jest to, że zwróciły one uwagę na bardziej integralną i dynamiczną koncepcję prawdy i dogmatu. Tym samym przyczyniły się one do głębszego ujęcia samego problemu reinterpretacji teologicznej. Szczególnie cenne wydaje się podkreślenie doksologicznego oraz religijnego wymiaru wszelkiej interpretacji prawd wiary. Dobrze pojęta „otwartość” dogmatu, będąca zarazem inspiracją do następnej interpretacji, pomaga zrozumieć, iż sformułowanie dogmatyczne nie jest celem samym w sobie. Jego zadanie w nurcie Tradycji polega na umożliwianiu głębszego zrozumienia prawd wiary zawartych w Piśmie świętym.

Wczesnochrześcijańska koncepcja dogmatu o charakterze dynamicznym, otwartym i doksologicznym posiada duże znaczenie dla właściwie pojętej interpretacji sformułowań doktrynalnych. Wydaje się, że za mało jeszcze uwagi zwraca się na fakt, iż w pierwotnych symbolach formuła doktrynalna służyła przede wszystkim wyznaniu wiary. Doksologiczny i głęboko religijny charakter prawd chrześcijańskich, cechujący tak wyraźnie pierwotną tradycję chrześcijańską współdecyduje o ich teologicznym znaczeniu bardziej niż sam fakt ich dogmatycznego zdefiniowania przez Kościół. W interpretacji teologicznej należy zwracać szczególną uwagę na religijno-doksologiczne znaczenie prawd wiary, a nie tylko na logiczną poprawność ich wynikania z przesłanek objawionych. Nie każde sformułowanie logicznie poprawne i spójne posiada tym samym wartość doksologiczną, decydującą o jego religijnym i teologicznym znaczeniu. W tym sensie konieczność doksologicznego charakteru języka wiary może służyć jako ostrzeżenie przed wypowiedziami teologicznymi, które nie ujawniają tego wymiaru religijnego. Teologowi grozi niebezpieczeństwo, iż zapożyczając swoje myśli i język z określonych przesłanek współczesnej mu kultury może wyprowadzać z nich logiczne i spójne (w ramach przyjętych założeń) wnioski teologiczne, które jednak w rzeczy samej pozbawione są wszelkiej wartości religijnej. W świetle tradycji wczesnochrześcijańskiej, autentyczna interpretacja teologiczna musi posiadać charakter doksologiczny

i rdzenie religijny, który może być pomocny również obecnie w odnalezieniu sprawdzianów właściwej interpretacji teologicznej, świadomie zakorzenionej w nieprzemijających wartościach tradycji pierwszych wieków.

Trzeba przyznać, iż w pewnej mierze uzasadnione są przejawy niepokoju występujące obecnie zwłaszcza w Kościele katolickim i prawosławnym w obliczu radykalnych prób reinterpretacji teologicznej. Próby te nie mogą jednak podważać samej sensowności i potrzeby reinterpretacji jako takiej; potrzeba ta wynika z samej natury prawdy rozumianej w sensie biblijnym oraz z natury dogmatu w ujęciu wczesnochrześcijańskim. Kategoria przyszłości i otwartości na przyszłość — tak charakterystyczna dla tradycji pierwotnej — nie może pozostać obca teologii współczesnej. Właściwie pojęta reinterpretacja jest integralnym elementem Tradycji chrześcijańskiej, a nie tylko niepokojącym zjawiskiem czasów nowożytnych. Świadczą o tym same dzieje wczesnego Kościoła. Nie można trwać w prawdziwej Tradycji zadowolając się jedynie powtarzaniem sformułowań minionych pokoleń. Nie jest wykluczone, iż współczesne podejście do zagadnienia reinterpretacji teologicznej może w przyszłości okazać się niepełne i jednostronne. Hermeneutyka teologiczna musi stale pogłębiać i dopełniać swoje rozumienie samego procesu reinterpretacji. Pociuszającym faktem jest, że wielu teologów — również niekatolickich — dostrzega w tym procesie niezastąpioną rolę Tradycji chrześcijańskiej, której żywym podmiotem jest cała wspólnota wierzących.

EARLY CHRISTIAN UNDERSTANDING OF DOGMA AND THEOLOGICAL REINTERPRETATION

The question of dogma and its reinterpretation becomes more and more important today in the area of theological hermeneutics. A hermeneutic orientation of contemporary theological investigations provides, on the one hand, an opportunity for a new approach to many problems, on the other hand, however, raises some new and difficult questions of how to preserve the identity of Christian truths in the very process of their reinterpretation. Hence there are among the present-day theologians many divergent opinions concerning the legitimacy, meaningfulness and limits of reinterpretation (Polish theologians are no exception). Against this background the author tries to point out how the early Christian tradition testifies in an eloquent way that the faithfulness to the Gospel requires a constant undertaking of an uneasy task of reinterpretation. First of all he describes a dynamic conception of dogma in the early Christian tradition, based upon the biblical concept of truth which remains always open to the future fulfilment; doxological, kerygmatic, eschatological and open character of dogma is particularly stressed upon, in contrast to the modern conception of dogma as developed in XVI-XVIII th centuries. Next he gives some explanations how the process of interpretation went on even after the promulgation of dogma by the early

ecumenical councils. Being an interpretation, the Christian dogma becomes thus an inspiration to a new historical interpretation. Finally, the reinterpretation is shown as an integral element of Christian tradition. This conviction seems to be confirmed also by the II. Vatican Council and its attitude towards the reinterpretation of doctrine. The task of reinterpretation claims above all a great deal of respect for the entire dogmatic heritage of the past, but, at the same time, a creative openness to all possible fulfilment which may be brought about in the present and the future of the Church.