

Piotr Feliga

Historia a tożsamość teologii katolickiej : między Magisterium Kościoła a metodą naukową

Collectanea Theologica 82/2, 71-86

2012

Artykuł został 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.

PIOTR FELIGA, WARSZAWA

HISTORIA A TOŻSAMOŚĆ TEOLOGII KATOLICKIEJ. MIĘDZY MAGISTERIUM KOŚCIOŁA A METODĄ NAUKOWĄ

Kondycja współczesnego chrześcijaństwa – a katolicyzmu w szczególności – stanowi problem, który ciągle domaga się poważnej refleksji. Jego elementem jest kwestia tożsamości współczesnej teologii katolickiej w kontekście dokonujących się przemian historycznych. Istotę tego problemu świetnie wyraził przed kilkunastoma laty prof. Karol Tarnowski, filozof, wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) w Krakowie. Przyznał on mianowicie, że „chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm, przechodzi – na Zachodzie jest to tylko bardziej widoczne – kryzys tożsamości. Polega on na tym, że wskutek idei *aggiornamento*, a także w obliczu coraz wyraźniej rysującego się pluralizmu kulturowego i religijnego, padło podejrzenie na samą ideę tożsamości katolicyzmu. Nie wiadomo już, co jest, a co nie jest «katolickie», a to znaczy: co tu jest, a co nie jest trwale”.¹ Słowa te nadal wydają się aktualne, a do gruntownej refleksji przynagla nas dodatkowo kontekst coraz szybszych przeobrażeń cywilizacyjnych.

W niniejszym artykule postaram się pokazać, że ów opisany przez Tarnowskiego kryzys ma swoje źródła w charakterystycznym dla nowożytnego myślenia zachodniego historyzmie.

Rys historyczny dezintegracji nowożytnego systemu teologicznego

Nowożytność jest okresem, w którym rozwinęła się tzw. teologia pozytywna, którą przeciwstawia się najczęściej średniowiecznej teologii spekulatywnej. Trudno tu, oczywiście, wytyczyć między nimi wyraźną linię demarkacyjną, jednak o ile u szczytu teologii spekulatywnej wskazać można, dajmy na to, *Sumę* św. Tomasza z Akwinu, to

¹ K. Tarnowski, *U podstaw soborowej odnowy*, Znak 5/1999, s. 21.

u zarania katolickiej teologii pozytywnej należy wymienić niedokończone dzieło XVI-wiecznego dominikanina Melchiora Cano *De locis theologicis*.

Termin, którym posługuje się Cano: *locus theologicus* – „miejsce teologiczne”, wywodzi się z *Topik* Arystotelesa, pisma logicznego, w którym filozof wskazuje zasady poprawnego wnioskowania w procesach poznawczych. Dlatego też o miejscach teologicznych mówi się często jako o topikach teologicznych.²

Cano wyodrębnia w *De locis* dziesięć miarodajnych i ogólnie aprobowanych miejsc, które zawierają dane istotne do poznania teologicznego i z których wyrasta właściwa dla teologii argumentacja. Autor porządkuje je według powagi stojących za nimi autorytetów. Pierwszych siedem opiera się na autorytecie Boskim: z których dwa: autorytet Pisma Świętego i Tradycji – są źródłami konstytutywnymi i fundamentalnymi, zawierającymi zdania objawione, zasadnicze i apodyktyczne, natomiast pozostałe służą już tylko wyjaśnieniu dwóch poprzednich miejsc. Są nimi: autorytet Kościoła katolickiego; autorytet soborów (powszechnych i partykularnych); autorytet Kościoła rzymskiego; starożytnych świętych; teologów scholastycznych i znawców prawa kościelnego. Trzy ostatnie miejsca, oparte są już tylko na autorytecie ludzkim: rozum naturalny; autorytet filozofów i znawców prawa świeckiego; historia. Mają one charakter wyłącznie pomocniczy, zewnętrzny i wtórny wobec teologii.³

Dla nas istotne są tu dwa elementy: po pierwsze, wszystkie te miejsca teologiczne tworzą w koncepcji M. Cano spójny, zhierarchizowany i sformalizowany system zdań, który wytycza katolicki horyzont myślenia teologicznego, o który nam chodzi; po drugie zaś, istotnym *novum* jest zaliczenie do grona miejsc teologicznych historii. W ten sposób *historia humana* – zwykła historia ludzka, tak jak ją wówczas pojmowano, stała się integralną częścią myśli teologicznej. Według Cano, siła poznawcza historii oparta jest na ogólnej postawie zaufania, bez której życie ludzkie byłoby niemożliwe. Właśnie w jej ra-

² Należy jednak pamiętać, że genezy samego terminu *locus theologicus* (miejsce teologiczne) trzeba się dopatrywać w literaturze protestanckiej – za pionierskie uważa się dzieło F i l i p a M e l a n c h t o n a, *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*, Wittenberg 1521. Termin ten został następnie przyswojony przez teologię katolicką i twórczo przekształcony przez M. Cano.

³ Por. M. C a n o, *De locis theologicis*, I, 3, 2–11; J. S z y m i k, *Loci theologici*, w: zbior., *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 757-758.

mach znajduje się miejsce dla wiary historycznej, łącznie z zaufaniem do świadectw i autorytetów historycznych.

Skąd takie zainteresowanie historią u M. Cano? Wpływ miał tu zapewne renesansowy humanizm, odrodzenie się filologii greckiej i łacińskiej, ale także jej wartość apologetyczna w dyskusji z dopiero co zrodzonym protestantyzmem. Czynnikiem jednak decydującym o ciągłym wzroście znaczenia historii w trakcie dziejów nowożytnych był stale nasilający się kryzys „wiary” w możliwości poznawcze rozumu spekulatywnego. Proces ten osiągnął punkt szczytowy w „metodycznym sceptycyzmie” Kartezjusza w XVII w. Rozum naznaczony głębokim krytycyzmem zwrócił się ku temu, co empiryczne, a nauki przyrodnicze odtąd szeroko posługują się metodą doświadczenia naukowego. Humanistyka zaś – i teologia – coraz szerzej posługują się opisem historycznym.

Kolejnym ważnym momentem było uznanie przez myślicieli oświecenia rozumu jako jedyne akceptowalnego kryterium prawdy. Uniwersalny i ahistoryczny rozum redukuje teraz wszystkie pozostałe autorytety, takie jak tradycja, religia, Kościół... do wartości li tylko historycznej. Tracą one swoją aktualną, normatywną dla poznania rzeczywistości wartość. „Historyczny” znaczy odtąd taki, który należy już tylko do przeszłości. Tym samym zerwane zostają więzi między dniem dzisiejszym a historią, między rozumem a kulturą.

Tym, który te więzi chce ponownie nawiązać, jest Hegel. Historia/dzieje stają się dla niego domeną Ducha, który, dążąc do pełni swojej samoświadomości, transcenduje wszystkie epoki historyczne i staje się motorem i celem rozwoju historii. Hegel otwiera tym samym epokę prawdziwego historyzmu. Od starożytności czy czasów Ojców Kościoła aż do Hegla niewiele się w sumie w pojmowaniu historii zmieniło. Z grubsza rzecz biorąc, postrzegano ją jako zbiór pewnych faktów czy wydarzeń z przeszłości, ułożonych chronologicznie, a dobranych według jakiejś z góry przyjętej wizji tejże przeszłości. Jest to więc ostatecznie dosyć statyczna koncepcja. Natomiast teraz historię rozumie się jako proces: żadna idea nie znajduje w rzeczywistości historycznej swojego pełnego wyrazu, przez co staje się ona siłą dynamizującą i ukierunkowującą rozwój dziejów. Po Heglu wszystko już staje się historyczne. Także owe wizje przeszłości, które dotąd okre-

ślały cel historii, same okazują się historyczne, doraźne, a przez to także i rozum – ze swoimi celami – staje się historyczny.⁴

Znamienna jest tu książka Johna H. Newmana *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Sam jej tytuł odzwierciedla już historyczną rewolucję, jaka dokonała się w ciągu XIX w.: historia jako rozwój, proces.... W jej wnętrzu znajdujemy natomiast m.in. polemikę z tym, co nazywam statyczną wizją historii. Rozważając kwestię, która interesuje również nas – co jest, a co nie jest katolickie – Newman powołuje się na zasadę św. Wincentego z Lerynu, Ojca Kościoła z V w., który w swoim *Commonitorium* pyta, jaką metodą można odróżnić „prawdę katolickiej nauki od błędów przewrotnych herezji”. I sam daje sobie taką odpowiedź: „...trzymać się usilnie należy tego, w co wszędzie [*quod ubique*], w co zawsze [*quod semper*], w co wszyscy [*quod ab omnibus*] wierzyli. Bo tylko to jest prawdziwie i właściwie katolickie [powszechnie]”.⁵

Jednak ta odpowiedź budzi u Newmana zasadnicze wątpliwości. Bo co to znaczy „zawsze”? W każdym wieku, roku, miesiącu? Co to znaczy „wszędzie? W każdym kraju, diecezji? I co oznacza „zgoda Ojców”? Ilu Ojców Kościoła stanowi liczbę wystarczającą?⁶ Te pytania sprawiają, że ponownie znajdujemy się w punkcie wyjścia, zaś zasadniczy problem pozostaje nierozwiązany. Widzimy natomiast jasno, że o ile w *De locis theologicis* Melchiora Cano historia była traktowana jako sprzymierzeniec teologii, o tyle teraz jawi się jako problem, z którym należy się zmierzyć.

Wykładnia Pisma Świętego stopniowo zaczęła więc przypominać „egzegezę” w świeckim, nowoczesnym sensie tego słowa. Na przełomie XIX i XX w. narodziła się nowa dyscyplina teologiczna – historia dogmatu, w której, dzięki metodzie historyczno-krytycznej, próbowano opisać chrześcijaństwo w jego rozwoju doktrynalnym, otwierając tym samym przestrzeń dla reinterpretacji dogmatu. Adolf von Harnack postulował przy tym oddzielenie „jądra” Ewangelii od jej „skorupy”, co miało pozwolić na zachowanie tego, co ponadczasowe, i oczyszczenie z tego, co przemijające. Odtąd treść religii – dogmat

⁴ Chodzi tu nie tyle o wizję dziejów samego Hegla, ile o jego wpływ zwłaszcza na historyków i metodologów historii tzw. niemieckiej szkoły historycznej L. Von Rankego, J.G. Droysena czy W. Diltheya.

⁵ Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik – commonitorium*, tłum. J. S t a h r, Poznań 2002, s. 7.

⁶ Por. J. H. N e w m a n, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1998, s. 33.

będzie miał charakter tylko historycznie relatywny. Egzegeza Pisma Świętego, tracąc związek z systemami dogmatycznymi poszczególnych wyznań, upodabnia się zaś do zwykłych badań literackich czy historycznych, natomiast teologia przestaje być nauką świętą (*doctrina sacra/scientia divina*), staje się raczej częścią kulturoznawstwa.

Ze strony Kościoła spotyka się to z reakcją polegającą na zwiększeniu znaczenia elementu urzędowego w teologii oraz wyakcentowania kwestii nieomylności papieża. I tak, I Sobór Watykański w konstytucji dogmatycznej *Dei Filus* mówi, że „należy nieprzerwanie zachowywać takie znaczenie świętych dogmatów, jakie już raz określiła święta matka Kościół”,⁷ zaś w 1950 r. papież Pius XII ogłasza encyklikę *Humani generis*, w której potępia m.in. historycyzm i ewolucjonizm oraz podkreśla, że „najbliższą i powszechną normą prawdy [*norma Proxima*] dla każdego teologa w dziedzinie wiary i obyczajów ma być Urząd Nauczycielski Kościoła”.⁸ Teolog, egzegeta, dogmatyk często stawali zatem przed dylematem: wierność *magisterium* czy wierność metodologii, której wymaga warsztat naukowy, gdyż taki stosunek Urzędu Nauczycielskiego do historii unie możliwiał – inaczej niż to jest u Melchiora Cano – traktowanie jej jako źródła rozumienia wiary, czyli *locus theologicus*, prowadząc do nieprzezwycięzalnej opozycji między dogmatem a historią. W tej sytuacji jeden z przedstawicieli tzw. nowej teologii, francuski dominikanin Yves Congar, mówi: „Można zadać sobie pytanie czy w tych warunkach magisterium nie staje się jedynym miejscem teologicznym, jedynym źródłem poznania prawdy objawionej”⁹ Na coś takiego nie godzi się już jednak ostatni Sobór, który wyraźnie postuluje historiozabawcze podejście do teologii.

Już to, co do tej pory powiedzieliśmy, ukazuje niepokojący obraz rozpadu systemu miejsc teologicznych i – co za tym idzie – rozpadu wspólnego katolikom horyzontu myślenia. Nic zatem dziwnego, że do licznych napięć w obrębie teologii dochodzi także na płaszczyźnie metodologicznej, np. ujęciu metafizycznemu przeciwstawione zosta-

⁷ Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filus”*, nr 55, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, Kraków 2004, s. 905.

⁸ Pius XII, *Encyklika „Humani generis” o pewnych fałszywych poglądach zagrażających podstawom nauki katolickiej*, Londyn 1951, s. 7.

⁹ Por. Y. Congar, *La Tradition et le traditions. Essai historique*, t. 1: *Essai historique*, Paris 1960, s. 254.

je ujęcie historyczne. Prowadzi to nie tylko do rozpadu samego systemu miejsc teologicznych, ale także poszczególnych *loci*. Najbardziej widoczne jest to na gruncie biblistyki. Biblia, ogołocona ze swojego Boskiego pochodzenia i „ochrony” ze strony dogmatu (czy też jak wolą inni: oczyszczona z krępującego ją sztafażu dogmatycznego, który nie pozwala na dotarcie do jej prawdziwego sensu), potraktowana teraz tylko jako zwykła literatura czy świadectwo historyczne, ulega parcelacji na poszczególne teksty, tradycje czy dokumenty... W ten sposób ginie z oczu Biblia jako całość. W efekcie wiara (*fides*) – skonfliktowana z historycznie zorientowanym rozumem (*ratio*) – jawi się jako coś zupełnie irracjonalnego, a teologia wydaje się całkowicie zdana na subiektywizm.

I tak oto historia, która w koncepcji M. Cano miała jeszcze tylko charakter pomocniczy, nabrała stopniowo nie tylko znaczenia pierwsoplanowego, lecz także destruktywnego w stosunku do teologii.

Hermeneutyka drogą przewyciężenia kryzysu

Naszym zadaniem jest zatem szukać środków umożliwiających przewyciężenie współczesnego kryzysu tożsamości katolickiej. Niezwykle cenna w tej kwestii wydaje się uwaga belgijskiego teologa dominikańskiego Edwarda Schillebeeckxa (bez względu na kontrowersje, jakie budziła i budzi jego twórczość), który pisał: „Tradycyjnie rozróżniano «centralną afirmację dogmatyczną» (*id quod*) oraz element bardziej zewnętrzny, sposób przedstawienia, to, w co prawda jest przyobleczona (*modus cum quo*). Centralna afirmacja dogmatyczna miała stanowić «niezmienne jądro», a w sposób przedstawienia wchodziły elementy zmienne, podlegające wymianie”.¹⁰ Jednak takie rozróżnienie może mieć wyłącznie retrospektywne zastosowanie. Potrafimy bowiem wyróżnić owo istotne treściowo jądro wewnątrz interpretacji dawnej, nie budzącej już dziś żadnych kontrowersji. Kiedy jednak chodzi o interpretację nową, „dokonującą” się współcześnie, na naszych oczach, nie mając pewności, że jest ona właściwa, rozróżnienie to staje się bezużyteczne. Powodem tego jest fakt, że to dogmatyczne jądro nigdy nie jest nam dane w czystej postaci – zawsze jest przecież obleczone w historyczny *modus quem quo*.¹¹ „Jedno

¹⁰ E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji*, tłum. H. Bortnowska, Znak 169-170/1968, s. 984.

¹¹ Por. *tamże*, s. 985.

nie istnieje bez drugiego – twierdzi Schillebeeckx – to, co absolutne, przenika wszystkie relatywne interpretacje”.¹² Właśnie dlatego zadeklarował on przejście w swojej metodologii w stronę „nowej hermeneutyki” reprezentowanej przez takich myślicieli jak Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer czy Paul Ricoeur.

Zarys Gadamerowej hermeneutyki

Szczególnie odpowiednim środkiem zaradczym wobec zarysowanych przez mnie problemów teologii wydaje się hermeneutyka filozoficzna H.-G. Gadamera (którą należy zresztą traktować jako reinterpretację myśli M. Heideggera). Skoro bowiem historia jawi się jako podstawowy problem tożsamości teologii katolickiej, niezbędne jest uczynienie jej znowu czynnikiem efektywnym – konieczne jest takie jej ujęcie, które ponownie pozwoli traktować ją jako *locus theologicus*. Oznaczałoby to również zastąpienie kartezjańskiego paradygmatu „metodycznego sceptycyzmu” paradygmatem wstępnego, „metodycznego zaufania” do swojego własnego dziedzictwa kulturowego; takiego zaufania, które pozwoliłoby jednak na weryfikowanie fałszywych opinii bez destrukcji swojej tożsamości. A hermeneutyka Gadamera z jej ideą efektywnej dziejowości spełnia te wszystkie warunki.

Najogólniej rzecz ujmując, owa idea efektywnej dziejowości, o której pisze filozof, uprzytamnia nam, że na nasze myślenie – a co za tym idzie – również na nasze uprawianie teologii mają przemożny wpływ najróżniejsze – aczkolwiek nie zawsze i nie do końca uświadomione – czynniki, które czynią nas kontynuatorami określonej tradycji. Sprawiają, że nasze „dziś” łączy się ze zdawałoby się zaprzeszłą historią, i to w sposób nie incydentalny, ale taki, który wpływa na nasze wolne wybory dokonywane nie tylko współcześnie, zakreśla też najogólniej rozumiane horyzonty przyszłości. Innymi słowy, jesteśmy dziedzicami i kontynuatorami jakiejś „tradycji” – przynależymy do niej.¹³

¹² *Tamże*.

¹³ Gadamer mówi nawet, że tradycja nas „zagaduje”: „...rozumienie w humanistyce dzieło z kontynuacją tradycji pewną podstawową przesłankę, że mianowicie jest przez przekaz tradycji *zagadywane*. Czyż bowiem do przedmiotów jej badania – podobnie jak do różnych treści tradycji – nie stosuje się fakt, że dopiero wtedy można doświadczyć ich znaczenia? (...) Znaczenie to wszelako, występując na końcu takiego badania, występuje też na jego początku: przy wyborze tematu badania, przy rozbudzaniu zainteresowania badawczego, jako nowa perspekty-

Z całego kompleksu zagadnień, jakie wiążą się ze zjawiskiem świadomości efektywnodziejowej, poświęćmy uwagę tylko dwóm kluczowym dla naszych problemów kwestiom: koncepcji „stapiania horyzontów” oraz problemowi przesądów i autorytetów.

Filozofia charakteryzuje za pomocą pojęcia „horyzont” skończoność myślenia i zasadę stopniowego rozszerzenia pola widzenia.¹⁴ Jednak także o rozumieniu historycznym, o które chodzi w przypadku teologii, można mówić w kategoriach horyzontu. Jedną z pierwszych kwestii, które Gadamer rozważa w związku z tym pojęciem, jest pytanie, czy należy mówić o jednym czy o wielu horyzontach, np. o horyzoncie współczesności i historii. Uważa on, że nie istnieje horyzont współczesności sam dla siebie – tak samo zresztą, jak nie istnieje horyzont historyczny, do którego trzeba by docierać. Mówienie o horyzoncie obejmującym jedynie współczesność należy uważać za czystą abstrakcję, gdyż nigdy nie jest on tak naprawdę zamknięty. Jest on raczej czymś, co kroczy razem z nami i razem z nami się zmienia, kształtuje się pod wpływem horyzontu przeszłości.

Jednak o horyzoncie przeszłości również nie należy myśleć jak o czymś jednym. Trzeba raczej mówić o licznych horyzontach istniejących w formie przekazów historycznych, tekstów, pamiątek itp. I dopiero wtedy, gdy nasza świadomość przenosi się w ich historyczne horyzonty, tworzy się jeden wielki, poruszany od wewnątrz horyzont, który, przekraczając granice współczesności, ogarnia dziejową głębię naszej samoświadomości. Rozumienie jest więc procesem stapiania się – wyróżnionych tylko metodycznie, wyabstrahowanych – osobnych horyzontów. Tak więc ostatecznie mamy jeden ruchomy horyzont, współtworzony tak przez własną jak i obcą przeszłość, do której zwraca się nasza współczesna świadomość.¹⁵

wa problemowa”; por. H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. B a r a n, Warszawa 2004, s. 389.

¹⁴ Według Gadamera o „karierze” terminu „horyzont” w filozofii można mówić od czasów F. Nietzschego i E. Husserla; por. *tamże*, s. 341nn., 415. Należy jednak zwrócić uwagę także na rolę M. Heideggera, który za pomocą horyzontalnego schematyzmu opisuje proces odnoszenia się *Dasein* do czasowości, co leży także u podstaw myśli Gadamera; por. K. M. C e r n, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Poznań 2007, s. 17-66.

¹⁵ „W procesie rozumienia następuje rzeczywiste stopienie się horyzontów, które wraz z zaprojektowaniem horyzontu historycznego zarazem go znosi. Kontrolowany proces takiego stapiania się określiliśmy jako zadanie efektywnodziejowej świadomości”; H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 421.

Pozostaje nam jeszcze zastanowić się nad „nośnikami” owych horyzontów, które zidentyfikowaliśmy wyżej jako przekazy czy teksty. Każdy tekst reprezentuje przecież jakiś, odrębny od naszego, „świat”, światopogląd, kulturę, przekonania podzielane przez epokę, z której pochodzi. Gadamer nazywa je najogólniej uprzedzeniami czy przesądami.¹⁶ Uprzedzenia, według niemieckiego filozofa, oznaczają jednak nie tylko przyswojoną literaturę, ale także cały życiowy bagaż, warunkujący nasze myślenie: wykształcenie, otoczenie intelektualne, jak również oczekiwania. Wszystko to determinuje nasze podejście do – dajmy na to – nowo przyswajanego tekstu. Czemu jednak Gadamer używa na określenie tego wszystkiego pojęcia „uprzedzenie”? Ponieważ większość wiedzy, którą człowiek przyswoił w ciągu swojego życia, nie jest zdobyta w wyniku własnych badań, ale została przyjęta uprzednio (*a priori*), „na wiarę”, a jej prawdziwość została założona, bez sięgania do jej ostatecznych podstaw.

Taka natura uprzedzenia jest bliska również takim pojęciom jak „tradycja” i „autorytet”. Tradycja jest czynnym „przechowywaniem” pośród historycznej zmienności. Czynność ta jest jednak często niezauważalna, dlatego właśnie to, co nowe, co zaplanowane, wydaje się jedyną czynnością rozumu. Jednak „wśród rzekomej zmienności wszelkich rzeczy potrafi przetrwać o wiele więcej z minionej epoki, niż ktokolwiek to sobie uświadamia, i łącząc się z tym, co nowe, two-

¹⁶ Stosunek Gadamera do pojęcia uprzedzenia streszcza się w następującym cytacie: „Analiza pojęć ukazuje, że to dopiero oświecenie nadaje «pojęciu uprzedzenia» znane nam negatywne zabarwienie. Uprzedzeniem nazywa się osąd wydany przed ostatecznym sprawozdaniem wszelkich merytorycznie decydujących momentów. W języku prawniczym taki prowizoryczny sąd oznacza wstępne rozstrzygnięcie prawne przed wydaniem właściwego wyroku. Dla strony wypowiedzenie takiego wstępnego osądu niekorzystnego dla niej oznacza oczywiście zmniejszenie jej szans. Tak więc *préjudice* lub *praejudicium* oznaczają też po prostu uszczerbek, stratę, szkody. Ta negatywność jest jednak dopiero pochodna. Negatywna konsekwencja opiera się na pozytywnym obowiązywaniu, na przed-sądnej wartości wstępnego rozstrzygnięcia – podobnie jak na wartości każdego precedensu. «Uprzedzenie» to zatem wcale nie «błędny osąd», bo jego pojęcie może mieć pozytywne i negatywne znaczenie. (...) obok negatywnego na słowo to może padać także pozytywny akcent. Istnieją *préjudices légitimes* [uzasadnione uprzedzenia]. Jest to bardzo obce naszemu dzisiejszemu poczuciu językowemu. Jak się zdaje (...) oświecenie i jego krytyka religii ograniczyły [przesąd, uprzedzenie – przyp. P. F.] do znaczenia «nieuzasadnionego sądu»; por. *tamże*, s. 373n. Dodajmy, że genezy opisanego tu przez niemieckiego filozofa pojęcia *praejudicium* należy szukać w prawie rzymskim, gdzie było ono elementem instrukcji procesowej dla sędziego, tworzonej na etapie *in iure* procesu formułkowego w powództwie o ustalenie (*actiones praeiudiciales*). Powód domagał się w nim wstępnego ustalenia jakiejś sytuacji prawnej lub faktycznej, mającej znaczenie w innym procesie; por. M. K u r y ł o w i c z, A. W i l i Ń s k i, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, Kraków 2001, s. 95; W. L i t e w s k i, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 2003, s. 403, 411.

rzy nowe znaczenie”¹⁷ – pisze Gadamer. Jeśli zaś chodzi o autorytet, to filozof przekonuje, że nie może on być nigdy rozumiany jako ślepe posłuszeństwo. Autorytet ma bowiem swoją ostateczną podstawę w akcie poznania, „tego, że inny przewyższa czyjś osąd”, tj. że jego osąd „dzierży prym wobec osądu tego kogoś”.¹⁸ Autorytet nie ma więc bezpośrednio do czynienia z posłuszeństwem, lecz z poznaniem.¹⁹ Obowiązki jakichkolwiek uprzedzeń zaszczerpionych przez autorytet wymaga akceptacji osoby, która je głosi. To zaś czyni je uprzedzeniami rzeczowymi, bo akceptacja rzeczy, której dotyczą, może równie dobrze zachodzić przez mocne racje, jakie poda rozum.

Kiedy więc odnosimy się do przeszłości, nie dążymy do uwolnienia się od dziedzictwa tradycji, ale raczej tkwimy wewnątrz niej. Zdaniem Gadamera, wszelkie rozumienie w ogóle należy pojmować jako „wejście w proces przekazu tradycji, w którym przeszłość i teraźniejszość są stale zapośredniczone”.²⁰ To wszystko zaś prowadzi nas z powrotem na „podwórko” teologii katolickiej. Autorytet przecież i tradycja jest tym, co – obok tekstu Pisma Świętego – określa tożsamość katolicką. A hermeneutyka Gadamera pokazuje, że uprzedzenia te są naturalnymi i nieodłącznymi czynnikami procesu hermeneutycznego, procesu rozumienia, jako że określają egzystencjalną sytuację teologa.

Gra teologiczna w relacji Urząd Nauczycielski – teologia

W ów schemat hermeneutyczny świetnie wpisuje się zaproponowana przez Cano koncepcja miejsc teologicznych. *Loci theologici* stanowią przecież takie właśnie autorytety, od których teolog – tak jak historyk – wychodzi w swojej pracy naukowej, one stanowią cały „świat”, w którym porusza się teolog: świat teologii. Chodź od czasów Cano minęło już prawie pięć wieków a w tym czasie powstało wiele nowych klasyfikacji miejsc teologicznych,²¹ to w każdej z nich

¹⁷ H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 388.

¹⁸ *Tamże*, s. 385.

¹⁹ Nawet autorytet płynący z hierarchii zarządzania – twierdzi Gadamer – nie bierze się ostatecznie z niej, lecz ją umożliwia. Również tutaj prawdziwą podstawą autorytetu jest „akt wolności i rozumu, z zasady obdarzający autorytetem zwierchnika jako tego, który więcej widzi lub jest lepiej wprowadzony w sprawę”; por. *tamże*, s. 386.

²⁰ *Tamże*, s. 400.

²¹ Wspomnijmy tu tylko klasyfikacje trzech polskich teologów: S. C. N a p i ó r k o w s k i, *Jak uprawiać teologię?* Wrocław 1994, s. 37-39, 117-118; Cz. B a r t n i k, *Poznanie historyczne*

znajdujemy jednak miejsce dla Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.²² Sama historia natomiast jawi się jako swego rodzaju proces „psychoanalizy”, w którym „pacjent” – Kościół, chrześcijaństwo, katolicyzm, teologia – osiąga świadomość samego siebie.

W teologii procesowi, za pomocą którego Gadamer opisuje proces efektywnościowy, odpowiada gra miejsc teologicznych lub po prostu gra teologiczna. To w niej dochodzi do stapiania się horyzontów miejsc teologicznych, to tu realizuje się przekaz (*traditio*), który oddziałuje tak na nasze „dziś”, jak i „jutro”. My przyjrzymy się owej grze, która dokonuje się w relacji między *Magisterium* kościelnym a teologią w ogóle.

Takim świadectwem, które, z jednej strony rejestruje dokonujące się zmiany, a z drugiej wpływającym na nie, jest encyklika Piusa XII *Humani generis*, w której papież odpowiada m.in. na zarzut teologów, twierdzących, że wcześniej papież nie rozstrzygał zagadnień będących przedmiotem dyskusji teologicznych. Twierdzi on mianowicie, że wiele rzeczy, o których niegdyś wolno było swobodnie rozprawiać, z biegiem czasu przeszło do kategorii prawd, co do których nie dopuszcza się już żadnej różnicy zdań.²³ *Magisterium* zatem poszerzało stopniowo zakres swojej aktywności, wkraczając na teren dotychczasowej działalności teologii.²⁴ Co więcej, niekiedy wskazy-

w teologii, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 19 (1972) 2, s. 145-158; t e n ż e, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 357-359; J. S z y m i k, *Współczesne modele topiki teologicznej. Literatura piękna jako locus theologicus*, w: S. C. N a p i ó r k o w s k i, K. K o w a l i k (red.), *Doświadczam i wierzę*, Lublin 1999, s. 27-42. Por. też t e n ż e, *Loci theologici*, w: M. R u s e c k i i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin 2002, s. 759nn.

²² Przypomnijmy jednak, że choć termin *magisterium Ecclesiae* nie jest Melchiorowi Cano obcy, to on sam nie wyróżnia takiego *locus theologicus*. Miejsce to należy niejako „rekonstruować” na podstawie trzeciego *locus*: Sobory (i synody) oraz czwartego *locus*: Kościół rzymski. Zakres *locus* trzeciego: Kościół katolicki, obejmuje już raczej Kościół jako całość, bez koncentrowania się na jego aspekcie instytucjonalnym. Zarówno kolejność tych *loci*, jak i sam fakt ich wielości sporo mówi o pojmowaniu *Magisterium Ecclesiae* przez szesnastowieczną teologię.

²³ Por. P i u s XII, *Encyklika „Humani Generis” z 12 sierpnia 1950, nr 14*, Przegląd Powszechny 231/1951, s.147.

²⁴ Y. Congar twierdzi nawet, że Stolica Apostolska przed epoką nowożytną nie sprawowała czynnego *magisterium* definicji dogmatycznych i ciągłego formułowania doktryny katolickiej, jakie sprawuje od pontyfikatu Grzegorza XVI, a szczególnie Piusa IX. W starożytności działała raczej jak najwyższa instancja jurydyczna w Kościele, której reguły formułowały zazwyczaj zgromadzenia biskupów; w średniowieczu, jak moderator i najwyższy sędzia chrześcijaństwa. Spory doktrynalne zaś rozstrzygano poprzez bezpośrednie odniesienie do Pisma Świętego i tekstów patrystycznych, czyli przez swoiste „*magisterium tradycji*”; por. Y. C o n g a r, *La Tradition et les traditions*, t. 1: *Essai historique*, s. 234.

wało ono zadania, którymi teologia winna się zajmować. I tak encyklika Piusa XII twierdzi, że zadaniem teologii jest ukazywać, jak w źródłach zawiera się nauka, którą Kościół podaje do wierzenia,²⁵ natomiast instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o powołaniu teologia w Kościele jako właściwe zadanie teologii wskazuje „zglobianie sensu Objawienia”²⁶ oraz pomoc „w uzasadnieniu nadziei wobec tych wszystkich, którzy tego się domagają”.²⁷ Wymagania te pokrywają się w znacznej mierze z tymi, o których mówi konstytucja II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*, wskazująca, że zadaniem teologii jest sprawianie, „aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana”;²⁸ dociekanie teologiczne ma zmierzać „do głębokiego poznania prawdy objawionej” i „kontaktowania jej ze współczesnością”.²⁹

Magisterium jest również mniej lub bardziej jednoznaczne co do wskazywania formy uprawiania teologii – zależnie od okoliczności. Encyklika Leona XIII *Aeterni patris* z 1879 r. stawia za wzór nauczycieli scholastycznych.³⁰ Jako najwybitniejszego z nich wskazuje św. Tomasa z Akwinu, który miał w swojej twórczości osiągnąć nieomal „szczyt ludzkich możliwości”.³¹ Papież zachęca przy tym, by przywrócić „do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza”.³² Po doświadczeniach konfliktu modernistycznego *Magisterium* prezentuje jednak stanowisko już bardziej jednoznaczne. Pius XII mówi, że niektórzy teologowie, chcąc wyzwolić „ściśle znaczenie dogmatów” z więzów pojęć filozoficznych ukutych przez doktorów katolickich, prowadzą do „relatywizmu dogmatycznego”. „Kościół nie może się wiązać z jakimś efemerycznie istniejącym filozoficznym systemem” – twierdzi papież – zaś odstępowanie od tego, co „zbudowali doktorowie katolicy”, a co zostało użyte i usankcjonowane przez sobory

²⁵ Por. P i u s XII, *Humani generis*, nr 16.

²⁶ K o n g r e g a c j a N a u k i W i a r y, *Donum Veritatis*. Instrukcja o powołaniu teologia w Kościele, nr 10.

²⁷ *Tamże*, nr 6.

²⁸ S o b ó r W a t y k a ń s k i II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 44.

²⁹ Por. *tamże*, nr 62.

³⁰ Por. L e o n XIII, Encyklika „*Aeterni Patris*” z 4 sierpnia 1879, nr 16, w: św. T o m a s z z A k w i n u, *Taka jest nasza wiara*, Sandomierz 2006, s. 172n.

³¹ Por. *tamże*, nr 18.

³² Por. *tamże*, nr 31.

powszechnie,³³ sprawia, że „nie tylko teologia, ale sam dogmat staje się trzcina, którą wiatr porusza”.³⁴ Słowa te sprawiają wrażenie, jakoby teologia – mówiąc językiem gry – została zaszachowana przez *Magisterium* i nie zostaje jej pozostawiona już żadna możliwość ruchu.

Wystarczyło jednakże ledwie kilkanaście lat, kiedy to stosunek Nauczycielskiego Urzędu Kościoła do teologii i jej praw do „eksperymentów” zmienił się radykalnie. Drugi Sobór Watykański uznał bowiem, że Kościół potrzebuje pomocy tych, którzy, „żyjąc w świecie, znają różne jego instytucje i systemy oraz pojmują ich wewnętrzny sens” – ba, dotyczy to zarówno wierzący jak i niewierzący. Sobór zachęca wręcz do tego, by „dostosowywanie” uczynić zasadą wszelkiej ewangelizacji.³⁵ W *Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła* mówi się nawet o potrzebie badań teologicznych, które uwzględnią „filozofię i mądrość ludów” żyjących na każdym z obszarów społeczno-kulturowych, ich „zwyczaje, światopogląd oraz porządek społeczny”,³⁶ zaś *Dekret o ekumenizmie* przyznaje prawo do odmiennych sposobów formułowania prawd wiary w granicach uprawnionej różnorodności.³⁷ Ponadto możliwe okazuje się poszukiwanie nowych, odpowiadających ludziom współczesnym sposobów podawania doktryny. Nie można zatem zaniedbywać kontaktowania się ze „współczesnością”.³⁸

Sobór w zasadzie w ogóle nie wypowiada się na temat dziedzictwa scholastyki i dopiero późniejsze wypowiedzi *Magisterium* podejmują refleksję nad rolą scholastyki we współczesnym życiu Kościoła. Na szczególne wyróżnienie zasługuje tu encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* z 1998 r. Papież również podkreśla w niej szczególną rolę św. Tomasza, ale w oczy rzuca się charakterystyczna zmiana акцен-

³³ Por. P i u s XII, *Humani generis*, nr 12.

³⁴ *Tamże*, nr 13.

³⁵ Por. *Gaudium et spes*, nr 44.

³⁶ S o b ó r W a t y k a ń s k i II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinites*, nr 22.

³⁷ „Nic dziwnego, że niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich, tak że trzeba powiedzieć, iż te odmiennie sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajem uzupełniają, niż przeciwstawiają”; t e n ż e, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 17.

³⁸ Por. *Gaudium et spes*, nr 66.

tów. Nie podkreśla się już znaczenia samej treści jego doktryny,³⁹ lecz takie jej przymioty jak odwaga czy intelektualna uczciwość. Jan Paweł II ceni go ponadto za „dialogiczną relację”, jaką nawiązał z myślą arabską i żydowską, oraz pionierstwo w wytyczaniu nowej drogi filozofii i kultury powszechnej.⁴⁰ Autor podkreśla nawet, że o ile *Magisterium* wielokrotnie ukazywało Tomasza „jako przewodnika i wzór dla teologów”, to nie chciało tym samym „zajmować stanowiska w kwestiach ściśle filozoficznych ani też nakazywać przyjęcia określonych poglądów. Zamiarem *Magisterium* było – i nadal jest – ukazanie św. Tomasza jako autentycznego wzoru dla wszystkich poszukujących prawdy.”⁴¹

O wyraźnym przewartościowaniu świadczą również stwierdzenia papieża, że „Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego”.⁴² Słowa te sugerują, że pluralizm poglądów, systemów, metod i pojęć nie stanowi już wyłącznie przedmiotu krytyki, ale uzyskał własną pozytywną interpretację. Można zatem mówić o wyraźnej zmianie tonu w wypowiedziach *Magisterium*. W encyklice przeważają słowa zachęty, prośby i pochwały.⁴³ Nie znaczy to jednak, że Urząd Nauczycielski zrezygnował ze swoich praw. Papież pisze, że ma on obowiązek interweniować, gdy „dyskusyjne tezy filozoficzne zagrażają właściwemu rozumieniu prawd objawionych oraz gdy szerzy się fałszywe i jednostronne teorie, które rozpowszechniają poważne błędy, naruszając prostotę i czystość wiary Ludu Bożego”.⁴⁴ Kościół musi ponadto wskazywać, „co w danym systemie filozoficznym może być niezgodne z wiarą, którą wyznaje”.⁴⁵

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” z 14 września 1998*, nr 43, w: S. Małyś i A. K. (red.), *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996: „Bardzo szczególną rolę w tym długim procesie odegrał św. Tomasz – i to nie tylko ze względu na treść swej doktryny”.

⁴⁰ Por. *tamże*.

⁴¹ *Tamże*, nr 78.

⁴² *Tamże*, nr 49.

⁴³ Np. *tamże*, nr 56: „Pragnę gorąco zachęcić filozofów zarówno chrześcijańskich, jak i innych” lub *tamże*, nr 59: „Pojawili się liczni teolodzy katolicy, którzy nawiązując do nowych nurtów myślowych i posługując się własną metodologią, stworzyli dzieła filozoficzne o wielkiej sile oddziaływania i trwałej wartości”.

⁴⁴ *Tamże*, nr 49.

⁴⁵ *Tamże*, nr 50. Jan Paweł II odpowiada również na argumenty Y. Congara, który mówił o zwiększeniu się aktywności Urzędu Nauczycielskiego od połowy XIX w.: „Jeżeli wypowiedzi *Magisterium* stały się częstsze od połowy ubiegłego [dziewiętnastego] stulecia, to dlatego, że w tamtym okresie liczni katolicy uważali za swoją powinność przeciwstawienie jakiejś własnej

Jak widzimy, *Magisterium* w różnych okresach domaga się od teologów czy to wiernego trwania przy intelektualnej tradycji Kościoła, czy to odważnego czerpania z owoców współczesnej wiedzy i filozofii. Nauczanie Urzędu Nauczycielskiego zmienia się w tym zakresie w zależności od rozpoznania aktualnych potrzeb. Ale w tym odczytywaniu znaków czasu *Magisterium* okazuje się jednak zdane na refleksję teologiczną, co znaczy, że doświadczenie gry wcale nie jest mu obce. Nie musi on wchodzić do żadnej gry – uczestniczy w niej i to od początku. Już pobieżna analiza jakiegokolwiek dokumentu *Magisterium* pokazuje nam jego zależność od innych miejsc teologicznych (wystarczy rzut oka, dokąd odsyłają nas przypisy, którymi opatrzone jest każdy z nich). Trudno sobie wyobrazić, by Urząd Nauczycielski w swojej argumentacji odwoływał się jedynie do siebie samego, tj. do dokumentów „wyprodukowanych” wcześniej przez poszczególne jego organa, a nie do Pisma Świętego, Ojców Kościoła czy teologów scholastycznych. Widzimy w ten sposób, że nie ma on racji bytu wyłączne w sobie samym, nie stanowi samowystarczального i zamkniętego systemu. Choć *Magisterium* jest interpretatorem – i to interpretatorem autentycznym a w pewnym zakresie nawet nieomylnym – to jednak jest także miejscem interpretowanym zarówno przez siebie samo jak i przez pozostałe miejsca teologiczne. Realizując swoją misję, uczestniczy ono w grze: już to stara się narzucić swoje stanowisko, już to reaguje na działanie pozostałych jej uczestników, raz bliżej jest mu do jednego z nich, innym razem do drugiego. Tak czy inaczej, nigdy nie jest to działanie całkowicie niezależne od aktualnego kontekstu historycznego – układu gry.

Ta krótka analiza uświadamia nam jasno, że co najmniej od czasów Soboru *Magisterium* coraz wyraźniej dostrzega swoje historyczne uwarunkowanie. Coraz lepiej rozumie ono, że nie jest w owej grze bynajmniej głównym „rozgrywającym”, że nie jest jej autorem, ani jej nie kontroluje. Wyrażają to już słowa soborowej konstytucji *Dei*

filozofii różnym nurtom myśli nowożytnej. W tej sytuacji *Magisterium* Kościoła zobowiązane było czuwać, aby z kolei te filozofie nie przybrały form błędnych i szkodliwych”; *tamże*, nr 52.

Verbum: „Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad Słowem Bożym, lecz mu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane”⁴⁶

Możemy także stwierdzić, że chociaż kontekstem badań H.-G. Gadamera była luterkańska zasada *sola scriptura*, to jednak jego filozoficzna hermeneutyka w przekonujący sposób sugeruje poprawność katolickiej „metodologii” teologicznej. Katolicyzm bowiem nie oddegnując się bynajmniej od swojej tradycji, świadomie korzysta z wielości miejsc teologicznych, podczas gdy protestanci, przyznając się tylko do jednego *locus* – Pisma Świętego – i nie potrafiąc wskazać pozostałych, *de facto* pozwalają się wodzić przez inne, nie do końca „teologiczne” miejsca. Ulegają tym uprzedzeniom i założeniom, które motywują ich lekturę Pisma, a z których nie zdają sobie sprawy. Brak im dystansu do Biblii, na jaki pozwala perspektywa innych *loci*. Skąd bowiem brać w tej sytuacji pewność, że treści, które wyczytują w Piśmie Świętym, nie zostały mu wcześniej przypisane przez nich samych, pod wpływem chwilowej „mody” czy powszechnie obowiązującego prądu intelektualnego. Pismo Święte, pozbawione aparatu krytycznego złożonego z dobrze „opracowanych” miejsc teologicznych, staje przed czytelnikiem bezbronny. Zaś element dogmatyczny, a nawet instytucjonalny – jakim jest Urząd Nauczycielski Kościoła – jest elementem tego właściwego lekturze aparatu krytycznego. Jest on pełnoprawnym uczestnikiem gry teologicznej.

Konkludując, należy powiedzieć, że postawiony we wstępie dylemat: zachować lojalność wobec *Magisterium* Kościoła, czy postępować zgodnie z wymogami historycznej metodologii teologii, okazuje się fałszywy. Kształtowanie horyzontu teologicznego dokonuje się przecież właśnie przez stapianie horyzontów przeszłości i współczesności z horyzontami takich autorytetów, jak Urząd Nauczycielski. Historia i instytucja nie stoją w sprzeczności, lecz ich wzajemne oddziaływanie jest raczej podstawą tożsamości i poznania prawdy.

Piotr FELIGA

⁴⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 10.