

Kardynała Waltera Kaspera hermeneutyka dogmatu

1 Wstęp. Zarysowanie zagadnienia

Kardynał Walter Kasper¹, utalentowany myśliciel, profesor i biskup, nazywany jednym z najbardziej przenikliwych teologów zachodniej Europy obecnej doby², podejmował w swojej twórczości teologicznej na przestrzeni niemal półwiecza³ różnorodną tematykę. Spektrum jego myśli sięga od podstawowych relacji pomiędzy życiem a wiarą, poprzez związek wiary i samego chrześcijaństwa z historią, ukazanie doniosłej roli Tradycji Kościoła w pojmowaniu jego tożsamości, interpretację nieomyłności orzeczeń Urzędu Na-

* Opracowanie niniejsze jest rozszerzoną wersją wystąpienia autora na Seminarium naukowym Sekcji dogmatycznej teologów polskich w Łomży w dniach 19-21 września 2005 zatytułowanym: „Teologia i teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego”. Tekst opublikowany także w: *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego* (praca zbiorowa pod red. bpa Jacka Jezierskiego i Katarzyny Parzych), Olsztyn 2006, s. 121-148. Skróty z literatury niemieckojęzycznej za: *Lexikon für Theologie und Kirche (dritte Auflage). Abkürzungsverzeichnis*, red. W. Kasper i. in., Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1993.

¹ Urodzony 5.03.1933 r. w Heidenheim, były profesor dogmatyki Uniwersytetów w Münster (1964-1970) i Tybindze (1970-1989), biskup diecezji Rottenburg-Stuttgart w latach 1989-1999, od 21 lutego 2001 jako kardynał stoi na czele Papieskiej Rady ds. Wspierania Jedności Chrześcijan w Kurii Rzymskiej.

² Zob. notatkę o autorze w polskiej wersji językowej jego książki *Bóg Jezusa Chrystusa* (Wrocław 1996 w tłumaczeniu bpa Jana Tyrawy).

³ Pierwszą publikacją sygnowaną jego nazwiskiem, która ukazała się w roku 1960, było zestawienie dzieł J.R. Geiselmanna (*Das Schrifttum von Professor Dr. Joseph Rupert Geiselman*, w: J. Betz, H. Fries (Hrsg.), *Kirche und Überlieferung. Festschrift für J.R. Geiselman*, Freiburg i. Br. 1960, s. 367-380).

uczycielskiego, szeroko zarysowaną Chrystologię, Pneumatologię i naukę o Trójcy Świętej, głęboko osadzoną w misterium odkupienia Eklezjologię, przez zagadnienia religiolologiczne i apologetyczne, po wskazujące na wrażliwość wobec współczesnej problematyki podjęcie wyzwania, jakie niesie ze sobą epoka postmodernistyczna, żeby wymienić tylko niektóre z tematów, którymi zajmował się kardynał Kasper na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat. Tematem niniejszego opracowania ma stać się stosunkowo nieznany w literaturze polskojęzycznej obszar jego teologicznych poszukiwań, odnoszący się do właściwego dla wiary chrześcijańskiej rozumienia rzeczywistości dogmatu.

Definicja dogmatu sformułowana przez Sobór Watykański I (1869-1870) i zawarta w jego Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* (w rozdziale trzecim), brzmi jednoznacznie: „Wiarą boską i katolicką (*fide divina et catholica*) należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym spisany lub przekazanym Tradycją i przez Kościół jest podawane do wierzenia jako przez Boga objawione, czy to w uroczystym orzeczeniu, czy to w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu”⁴. Owe prawdy wiary katolickiej, o których wspomina Sobór, były od początków chrześcijaństwa niezmienną normą zarówno dla samej wiary, jak i dla naukowej refleksji nad nią, czyli dla teologii. Podkreślano przy tym, że zarówno prawdy objawione, jak i sposób ich sformułowania pozostają absolutnie niezmiennie i ostateczne w formie, jaką nadała im teologiczna refleksja. Taki sposób interpretacji pozostawał w ścisłym związku z pojmowaniem samego Objawienia i wiary. Rozumienie owo nawiązywało do formalnego autorytetu Bożego, który wyrażany przez Kościół, oznajmiał ludziom określone prawdy, zobowiązując ich przy tym do posłuszeństwa wiary. Podkreślano przy tym, że to właśnie Bóg objawił owe prawdy, co z kolei obligowało do bezwarunkowego przyjęcia ich treści i formy⁵. Akt wiary powinien zatem

⁴ BF I, 51.

⁵ Por. W. Kasper, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, w: *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen* (Kirche im Gespräch; zusammen mit F. Haarsma, F.X. Kaufmann), Freiburg i. Br. 1970, s. 67n. W niniejszym opracowaniu opierać się będziemy niemal wyłącznie na publikacjach Waltera Kaspera, dlatego w cytatach dotyczących jego dzieł każdorazowo opuszczone zostaje podanie autora.

polegać na zdecydowanym przyjęciu za prawdziwe tego, co zostało przekazane przez autorytet Boski za pomocą poszczególnych zdań wyrażających prawdy konieczne do zbawienia. Sobór Watykański II (1962-1965), sięgając do Ojców Kościoła i największych osiągnięć teologii scholastycznej, dokonał w tym pojmowaniu Objawienia i wiary pewnej korekty. W miejsce rozumienia Objawienia jako swego rodzaju instrukcji Boga dla człowieka zawartej w spisanych, bądź przekazanych przez Tradycję zdaniach, zaproponował bardziej historyczne, osobowe i całościowe spojrzenie na rzeczywistość Objawienia, a co za tym idzie i wiary⁶. Objawienie⁷ nie jest już ujmowane w kategoriach czysto formalnych, jako przekazanie pewnych prawd, zawierających się w określonych sformułowaniach, którym należy się posłuszeństwo wiary, lecz raczej jako wydarzenie zbawcze, które ma miejsce w słowie i czynach Boga. Bóg nie tyle objawia coś człowiekowi, On objawia raczej *samego siebie*, swoją miłość i zbawcze zamiary. Taka interpretacja Objawienia niesie ze sobą zmiany w rozumieniu znaczenia i istoty Pisma świętego, Tradycji i w konsekwencji także samego dogmatu, jako prawdy przez Boga objawionej i przez Kościół do wierzenia podanej. Nauka soborowa uwypukla także znaczącą rolę samego człowieka w procesie Objawienia, jako jego adresata i zarazem osoby powołanej do wspólnoty życia z Bogiem⁸. Przez to dowartościowuje się ludzki wkład w zbawczy dialog miłości. Boże Objawienie, które miało miejsce w określonym kręgu kulturowym i językowym kierowane jest do wszystkich ludzi wszystkich czasów. Musi ono zatem, w określonych przez Opatrzność warunkach, być dalej przekazywane, i pomimo niedoskonałych możliwości poznawczych naszego umysłu oraz ograniczonego potencjału ludzkiej mowy, być przyjmowane jako prawda Boża, której należy uwierzyć ze względu na swoje zbawienie. Objawienie, które jest darem Boga po wszystkie czasy, spotyka nas dzisiaj w wielości świadectw Pisma świętego i Tradycji. Świadectwa te są w Kościele z pietyzmem przechowywane w formie określonych wypo-

⁶ Por. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 2-6.

⁷ Karl Rahner zowie go najbardziej fundamentalnym pojęciem chrześcijaństwa. Por. jego publikacja *Grundkurs des Glaubens*, w: tenże, *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, s. 56. Por. także M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, w: HFTh, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1985, s. 61.

⁸ Por. KO 14.

wiedzi wiary, które w pewnych warunkach przyjmują formę dogmatów. Dogmaty na podstawie udziału w odwiecznej prawdzie Bożej podnoszą z kolei roszczenie do nieomyślności i zobowiązalności we wspólnocie wierzących.

Ten właśnie postulat stał się (szczególnie w czasach nowożytnych) pewnym problemem. Nie brak bowiem głosów, które dostrzegają w owym roszczeniu dogmatyzm i znak zniewolenia, sprzeciwiający się racjonalnemu osądowi rzeczywistości. Karl Jaspers (1883-1969), aby uciec się na tym miejscu do jednego tylko przykładu, widzi w dogmacie niedozwolony element absolutnego roszczenia do wyłączności, które nie odpowiada rzeczywistości Transcendencji, gdyż ta może być doświadczona przez człowieka jedynie na sposób „szyfru”. Co za tym idzie dogmatyczne roszczenia do nieomyślności muszą według niego być przejawem międzyludzkiego braku tolerancji⁹.

Krytyczne podejście czasów nowożytnych do dogmatu wynika z dwóch zasadniczych źródeł. Po pierwsze studia historyczne i analizy filozofii języka doprowadziły wśród wielu badaczy do przekonania, że tak jak wszystkie formuły językowe, tak i same dogmaty powstały w kontekście licznych wpływów i uzależnień (niekoniecznie teologicznej natury), które to wpływy nie mogą w żadnym stopniu podlegać roszczeniu do nieomyślności, czy zobowiązalności. Każda ludzka wypowiedź, a zatem także wypowiedź typu dogmatycznego podlega nieubłaganym prawom historyczności i przemijalności¹⁰. Prawda teologiczna musi sięgać na sposób konieczny, jeśli chce wyrazić się w zrozumiałych zdaniach, po historycznie uwarunkowane i co za tym idzie ograniczone w swych możliwościach wyrazu formy wypowiedzi: obrazy, pojęcia i symbole. Pozostaje ona zarazem nieprzerwanie w odniesieniu do konkretnych, zmieniających się i niestałych sytuacji dziejowych, i jest przez nie ciągle na nowo weryfikowana¹¹. Po drugie dogmat jest od czasów Oświecenia i jego hasła: „*Sapere aude!* – Miej odwagę posługiwać się swoim własnym rozumem”, konfrontowany z zarzutem

⁹ Por. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962.

¹⁰ Por. W. Beinert, *Dogmatik studieren*, Regensburg 1985, s. 17n.

¹¹ Por. *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, w: E. Coreth (Hrsg.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf 1987, s. 171n.

promowania ciasnego dogmatyzmu, przy czym pojęciem tym określa się postawę, która pragnie rozwiązywać wszelkie zagadnienia za pomocą abstrakcyjnych, zakładanych z góry pryncypiów, nie zadając sobie trudu uprzedniego ich racjonalnego ugruntowania i sprawdzenia¹². Dogmat jawi się zatem nowożytnemu człowiekowi nie tyle jako świadectwo Ewangelii łaski i wyzwolenia, co raczej jako forma językowa wiążąca Kościół tak radykalnie z jego odległą przeszłością, że nie jest on praktycznie w stanie stawiać czoła wyzwaniom teraźniejszości, i staje się, jak mawiał Friedrich Nietzsche (1844-1900), niezdolny do życia¹³.

Zdając sobie sprawę z wyżej wymienionych trudności w interpretacji dogmatu i podejmując otwarty dialog z teraźniejszością, Kardynał Walter Kasper opracował w swoich publikacjach model hermeneutyki dogmatu, który przedstawiony zostanie na tym miejscu¹⁴. Zasadniczym pytaniem dla profesora dogmatyki z Münster i Tybingi w tym kontekście nie jest kwestia, co oznacza ten, czy ów dogmat dla poszczególnego chrześcijanina. Także nie to, w jaki sposób może on dzisiaj, z całym bagażem doświadczeń krytyki religii i wiary, szczerze wyznawać swoje przekonania religijne. Zasadniczy problem dotyczy funkcji i istoty dogmatu jako takiego i jego organicznego powiązania z Bożym Objawieniem poświadczonym na kartach Ewangelii.

2 Zasadnicze elementy hermeneutyki dogmatu Waltera Kaspera: Objawienie – Pismo święte – Tradycja – dogmat

Wyczerpujące przedstawienie rozumienia dogmatu przez Kaspera powinno się wprawdzie dokonać przez porównanie go z innymi modelami współczesnych teologów. Takie porównanie, choć bez wątplenia interesujące, przekroczyłoby jednakże znacznie ramy tego studium. Z tego samego powodu nie uwzględnimy tutaj głosów

¹² Por. *Evangelium und Dogma*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 197.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Będzie to nawiązanie do głównych zagadnień pracy doktorskiej autora niniejszego tekstu, która ukazała się pod tytułem: *Offenbarung-Schrift-Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik*, Frankfurt am Main 2001.

krytycznych i polemiki z jego sposobem rozumienia dogmatu. Sam Kasper nie przedstawił swego modelu hermeneutycznego w jednym dziele, co raczej w szeregu różnych publikacji na ten temat. Tym niemniej można wyodrębnić pewne charakterystyczne elementy jego interpretacji, które staną się podstawą naszego opracowania. Chodzi tu przede wszystkim o trynitarne samoobjawienie się Boga w historii jako zasadnicze pryncypium dogmatyki, następnie o współprzynależność Ewangelii, Pisma świętego i Tradycji, przy czym dogmat jawi się tutaj jako wynik historycznego dialogu Kościoła z Objawieniem danym człowiekowi raz po wszystkie czasy i nie podlegającym historycznym przemianom. Przedstawimy następnie samo rozumienie dogmatu przez Kaspera oraz chrystologiczne, eklezjologiczne i pneumatologiczne tło jego hermeneutyki. Do tych elementów zaliczyć należy także ujęcie Kościoła jako *communio fidelium*, który jest miejscem objawienia się prawdy w świecie i dla świata.

2.1 Objawienie Boże przyjęte przez wiarę zasadniczym fundamentem katolickiej dogmatyki

Dogmatyka, która pojmuje siebie w kategoriach nauki, wyraża z kościelnej Tradycji i świadectwa Objawienia zawartego w Piśmie świętym. Jest ona w pełni świadoma swego głębokiego związku z żywym procesem komunikacji wiary we wspólnocie Kościoła. Podczas gdy podejmuje ona dziedzictwo wieków myśli teologicznej i wyraża prawdę wiary, zwraca się jednocześnie w kierunku Boga, który objawia się człowiekowi przez Chrystusa w Duchu Świętym w historycznym ciągu wieków¹⁵. Kasper pisze: „Właściwym przedmiotem teologii jest zatem nie tyle sama wiara Kościoła, co raczej prawda o samoobjawieniu się Boga wyrażona w świadectwach wiary Kościoła”¹⁶. Odpowiednio do tego owo samoobjawienie się Absolutu jako prawdy w miłości, które z kolei spotyka się z przyjęciem wiary ze strony człowieka, staje się fundamentem dogmatycznych dociekań Waltera Kaspera. To, co we właściwie poję-

¹⁵ Por. *Zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der systematischen Theologie*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 14.

¹⁶ Tamże (w tłum. autora).

tej dogmatyce odgrywać ma najistotniejszą rolę, to właśnie wydarzenie epifanii Boga, mające miejsce w historii i demonstrujące się jako objawienie się wolności w miłości¹⁷. Owo Objawienie nie może być, według Kaspera, rozumiane w kategoriach ściśle tradycyjnych, „instrukcyjno-teoretycznych”, jako źródło różnorodnych prawd wyrażonych w określonych zdaniach, lecz raczej, tak jak chce tego Sobór Watykański II, jako wydarzenie zbawcze o charakterze osobowym¹⁸, w którym w słowie i czynie wydarza się to, co jest objawiane, a swoje zwieńczenie osiąga ono w fakcie Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa¹⁹. Chrystus, którego dzieło (szczególnie wydarzenie krzyża) rozumiana jest przez Kaspera jako eschatologiczno-ostateczne objawienie wolności Boga w miłości²⁰, staje się zarazem obrazem boskiego Absolutu w historii i punktem kulminacyjnym samoobjawienia się Boga²¹. Z tego przekonania wyrasta także teza o konieczności chrystologicznej interpretacji wszystkich dogmatów²². Pneumatologiczny wymiar Objawienia wskazuje z kolei na dzieło Ducha Świętego, jako na umożliwienie eschatologiczno-ostatecznego samoobjawienia się Boga w historii, które przyjmuje postać wiążącą w przepowiadaniu Kościoła i znajduje swój wyraz w jego wierze i wynikających z niej dogmatycznych formułach²³. W ten to właśnie sposób objawienie się Boga w historii staje się dla Kaspera miarą i punktem odniesienia wszystkich wypowiedzi dogmatycznych a jednocześnie tworzy zasadnicze pryncypium ich jedności.

¹⁷ Por. *Der Gott Jesu Christi*, Mainz ³1995, s. 276.

¹⁸ Por. *Offenbarung und Geheimnis*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 143; *Der Gott Jesu Christi*, s. 156.

¹⁹ Por. *Kirchengeschichte als historische Theologie*, w: RQ 80 (1985), s. 182; *Prolegomena zur*

Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung, w: H. Frankenmölle, K. Kertelge (Hrsg.), *Vom Urchristentum zu Jesus. Festschrift für Joachim Gnilka*, Freiburg i. Br. 1989, s. 518.

²⁰ Por. *Der Gott Jesu Christi*, s. 243; *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, w: tenże (Hrsg.) *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980, s. 33.

²¹ Por. *Erneuerung des dogmatischen Prinzips*, w: A. Ziegenhaus u.a (Hrsg.), *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk*, Aschaffenburg 1985, s. 53n.

²² Por. *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, s. 100.

²³ Por. *Bewahren oder verändern? Zum geschichtlichen Wandel von Glaube und Kirche*, w: J. Weismayer, U. Struppe (Hrsg.), *Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil*, Innsbruck 1991, s. 120; *Hinführen zum Glauben – warum und wie?* IKaZ 17 (1988), s. 97.

2.2 Pismo święte i Ewangelia

Walter Kasper mówi, nawiązując do nauczania ostatniego Soboru, o jednej jedynej Ewangeli, która przekazana została przez Apostołów w podwójny sposób: poprzez Pismo święte i Tradycję (por. KO 7)²⁴. Pismu świętemu, jako szczególnemu i wyjątkowemu świadectwu Objawienia Bożego przypada tutaj wielkie znaczenie. Jest ono bowiem szczególnym i niepowtarzalnym odbiciem apostołskiego początku Kościoła (*Anfang in der Fülle* – pisze Kasper, powołując się na Johanna Adama Möhlera)²⁵. Przy okazji podkreśla on, że samo Pismo święte nie jest Ewangelią Jezusa Chrystusa, lecz jej najbardziej wiarygodnym świadkiem²⁶. Jest ono, według Kaspera, pierwszym, naocznym i historycznym odbiciem Ewangelii, która ze swej strony nie jest żadnym dziełem literackim, lecz wciąż na nowo dziejącym się cudem działania Ducha Chrystusowego w Kościele²⁷. Pismo święte, które jest zamierzonym przez samego Boga świadectwem dokonanego w Chrystusie raz po wszystkie czasy i w nim osiągającego swój szczyt Objawienia, ma poprzez fakt swego natchnienia udział w mocy Ducha Świętego. Przez ten fakt staje się także zasadniczym odniesieniem dla każdego późniejszego świadectwa o Chrystusie oraz rozstrzygającą normą wiary chrześcijańskiej²⁸ i kościelnego przepowiadania²⁹. Pismo święte jest, jak podkreśla Kasper z naciskiem, *norma normans non normata* w Kościele³⁰, jest księgą Kościoła w całym tego słowa znaczeniu³¹, duszą życia Kościoła³², w końcu także fundamentalną zasadą epistemolo-

²⁴ Por. *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, ThQ 170 (1990), s. 179.

²⁵ Por. *Exegese-Dogmatik-Verkündigung*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 188; *Die Kirche unter dem Wort Gottes*, Conc (D) 1 (1965), s. 305.

²⁶ Por. *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, s. 111.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirche und christliches Leben nach der dogmatischen Konstitution „Über die göttliche Offenbarung“*, BK 21 (1966), s. 55.

²⁹ Por. *Exegese-Dogmatik-Verkündigung*, s. 190.

³⁰ Por. tamże, s. 188.

³¹ Por. *Die Bedeutung der Heiligen Schrift*, s.55.

³² Por. tamże, s. 57.

giczną samej dogmatyki³³. Ponieważ Pismo święte, które jest podstawowym odniesieniem Ewangelii i wykładnią wiary, samo wymaga egzegezy, powinno być ono wykładane w tym samym duchu, w którym zostało napisane. Owa duchowa (tj. przez Ducha Świętego inspirowana i prowadzona) interpretacja i hermeneutyka Biblii, która próbuje zgłębić do końca to, co w Piśmie świętym zawarte jest niczym innym jak tym, co rozumie się w sensie teologicznym pod pojęciem Tradycji³⁴.

2.3 Pismo święte i Tradycja Kościoła we wzajemnym przyporządkowaniu

Jedna Ewangelia, która została objawiona z mocą przez Chrystusa raz po wszystkie czasy (*ein für allemal*), jest i pozostaje niewyczerpanym źródłem wszystkich prawd wiary i obyczajów. Ona to została przez Apostołów i ich uczniów, za łaską Ducha Świętego, przekazana poprzez ustną tradycję następnym pokoleniom chrześcijan i za natchnieniem tegoż Ducha spisana (por. KO 7). Pamiętając o tym, pisze Kasper, Pisma świętego i Tradycji nie można rozpatrywać jako dwóch wzajemnie od siebie odizolowanych kanałów Objawienia. Raczej tworzą one razem nierozdzieloną jedność, apostołskie dziedzictwo, *depositum fidei*, które społeczność Kościoła ma za zadanie wiernie przechowywać³⁵. Nierozłączność świadectwa Pisma świętego i Tradycji trzeba rozpatrywać w ich wzajemnym odniesieniu i przyporządkowaniu. Samo Pismo powstało w długim procesie przekazywania tradycji ustnych. To Tradycji Kościoła zawdzięczamy także, że spisane świadectwa wczesnego chrześcijaństwa zostały uznane za natchnione, a zebrane w Kanonie zacho-

³³ Por. *Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung*, ThQ 157 (1977), s. 193; *Die Stellung der Heiligen Schrift in der Kirche*, w: *Erneuerung der Kirche* (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum“ 50, keine Verfasserangabe), Osnabrück 1967, s. 57.

³⁴ Por. *Prolegomena zur Eneuerung*, s. 524n.; por. także: N. Podhorecki, *Tożsamość w rozwoju i różnorodności – integralna wizja Tradycji Kościoła w teologii Waltera Kaspera*, Roczniki Teologiczne, t. L, zeszyt 2 (2003), s. 203-226.

³⁵ Por. *Das Verhältnis von Schrift und Tradition*, s. 161; *Tradition auf dem Prüfstand*, w: *Bibel im Jahr 1970. Die Zukunft wagen*, hrsg. v. Kath. Bibelwerk Stuttgart, Nürnberg, Eichstätt 1969, s. 77; *Die Stellung der Heiligen Schrift in der Kirche*, s. 51.

wane po dzień dzisiejszy. Z drugiej strony Tradycja czerpie swoją treść właśnie z kart Pisma świętego, tak że można powiedzieć: Tradycję jako żywą formę przekazu treści ewangelicznych należy zasadniczo rozumieć jako wykładnię Pisma świętego³⁶. Najgłębszy powód owego wzajemnego przyporządkowania leży według Kardynała w posłannictwie Słowa i Ducha Świętego. Duch przenikając całą historię zbawienia, działa w sposób szczególny gdy nadeszła pełnia czasów. On ma udział w zbawczym wydarzeniu wcielenia Słowa, On buduje i odnawia Ciało Chrystusowe – Kościół święty, przypomina mu nieustannie o słowach, czynach i Osobie Zbawiciela i prowadzi Oblubienicę Słowa ku pełni prawdy³⁷. Odwołująca się do działania Ducha Świętego egzegeza Pisma przez Tradycję nawiązuje przede wszystkim do faktu, że oba te elementy mają za zadanie świadczyć o Dobrej Nowinie wierności i łaski Boga względem człowieka, przy czym Ewangelia nigdy nie zostanie przez nie do końca wyczerpana i zgłębiona. Pismo święte, które jako spisane słowo Boże ma szczególny udział w wydarzeniu Objawienia, jest słowem Boga w słowie człowieka i poprzez owo słowo. „Jest ono najbardziej pierwotnym świadectwem Ewangelii, związanym z działaniem Ducha Świętego, poprzez które Bóg w owym Duchu ciągle na nowo do nas przemawia”³⁸. W ten sposób, pisze Walter Kasper, należy przyznać Pismu świętemu pewien prymat w stosunku do Tradycji, jak również krytyczną funkcję wobec wszystkich tradycji Kościoła³⁹.

2.4 Sposób rozumienia dogmatu przez Waltera Kaspera

Określenie wzajemnego stosunku i przyporządkowania Pisma świętego i Tradycji, dokonane przez Kaspera, odzwierciedla się także w jego rozumieniu rzeczywistości dogmatu. To właśnie dogmat ubiera w określoną formę wypowiedzi jedno, poświadczone w Piśmie i Tradycji Objawienie Boga, a w nawiązaniu do eschatologiczno-ostatecznego charakteru owego Objawienia, podnosi roszczenie do absolutnej mocy wiążącej dla wspólnoty uczniów Chrystusa. Dogmatyka wychodzi z założenia, że Tradycja Kościoła i wyznawane

³⁶ Por. *Das Verhältnis von Schrift und Tradition*, s. 161.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Tamże, s. 188 (w tłum. autora).

³⁹ Por. tamże.

przez niego prawdy wiary (dogmaty), wyrażają Bożą prawdę objawioną na kartach Starego i Nowego Testamentu. Każdy dogmat odnosi się zatem do faktu, że „Bóg objawił siebie na sposób historyczny, cielesno-konkretny i eschatologiczno-ostateczny w Jezusie Chrystusie i w ten sposób definitywnie określił nieokreśloną otwartość ludzkiego bytu a zarazem nadał mu najdoskonalszy kształt”⁴⁰. Owo samoobjawienie się odwiecznej rzeczywistości prawdy Bożej, które osiąga swój szczyt w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa, realizuje się w całej pełni dopiero tam, gdzie pod działaniem Ducha Świętego zostaje ona definitywnie przyjęta we wspólnocie wiary Kościoła, otwarcie poświadczona i (także w formie zobowiązujących zdań) wyartykułowana⁴¹. Treść chrześcijańskiego orędzia o dziele zbawczym Boga w Chrystusie wyraża się zatem (niejako oficjalnie) na sposób sformułowań dogmatycznych⁴².

Dogmat, który z jednej strony znajduje się w ścisłym związku z objawioną i poświadczoną we wspólnocie uczniów Pańskich wiernością i prawdą Bożą, z drugiej strony jest i pozostaje określoną wypowiedzią człowieka. Z tego wynika, że tak jak wszystkie ludzkie sformułowania dotyczące niezgłębionej prawdy Bożej, tak i on musi być interpretowany w pewnym analogicznym stosunku do swego przedmiotu. Każdy dogmat jest w stanie wyrazić prawdę, do której się odnosi, tylko w pewnej historycznej niedoskonałości, z dozą niedoboru i analogii wynikającej z faktu, że Boża rzeczywistość nigdy nie może być adekwatnie wyrażona przez człowieka za pomocą jego zdań i sformułowań⁴³. Obietnica zbawcza tak silnie związana z Objawieniem Bożym znajduje swój wyraz zarówno w ostatecznym jak i specyficznym „prowizorycznym” charakterze każdego dogmatu⁴⁴. Ostateczność nawiązuje do faktu, że Kościół i jego przepowiadanie wyrażają fenomen eschatologiczny. W nim lśni już jasnym blaskiem światło prawdy Chrystusa pośrodku świata⁴⁵.

⁴⁰ *Dogma/Dogmenentwicklung*, w: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 1984, s. 184 (w tłum. autora).

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, StZ 179 (1967), s. 408.

⁴⁴ Por. tamże, s. 409.

⁴⁵ Por. *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 127; *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, s. 409.

W Chrystusie prawda Boża została ostatecznie objawiona wszystkim ludziom. „W pełnym mocy słowie Kościoła cała prawda, mianowicie wywyższony Pan, jest już obecna we wspólnocie wiernych jako antycypacja eschatologiczno-całościowego objawienia przyszłego wieku”⁴⁶. Ponieważ w Jezusie prawda Boża zaimanifestowała się na sposób ostateczny, także i wiara w Chrystusa nie może definitywnie zginąć, inaczej bowiem Boże słowo nie byłoby synonimem wierności i mocy⁴⁷. Zatem widzimy, że wiara Kościoła i jego dogmaty mają w sobie coś z owej Bożej nieprzemijalności i zobowiązującej ostateczności.

Do eschatologicznego charakteru prawdy teologicznej należy jednak, według Kaspera, także drugi aspekt – mianowicie jej analogiczność i niedoskonałość⁴⁸. Stwierdzenie skończoności ziemskiego wymiaru Kościoła i jego nieuniknionego uwikłania w historyczność i zmienność, a nawet w grzech⁴⁹, prowadzi Kaspera do wyrażenia uwagi, że także prawda wypełnienia wszystkich Bożych obietnic nie została jeszcze ostatecznie ukazana⁵⁰. Z tego to powodu dogmaty mogą być stacjami w drodze, ale nie jej ostatecznym celem. Dogmat jest zatem wypowiedzią wiary, która stoi w ścisłym związku ze znaną w teologii zasadą: „Już – jeszcze nie”. Nosi charakter ostatecznej prawdy Bożej, a jednocześnie uwikłany jest w przemijalność i historyczność każdej ludzkiej wypowiedzi⁵¹. „Dogmat jest tymczasowym stawaniem się eschatologiczno-ostatecznej prawdy Chrystusa. Termin ‘tymczasowy’ pragnie wyrazić antycypujący charakter dogmatu; nie jest on zatem pojmowany jako przeciwieństwo do terminu ‘definitywny’, lecz w pierwotnym znaczeniu tego słowa, jako uprzedzające sięgnięcie ku rzeczom ostatecznym (*eschata*), w którym otwiera się dla Kościoła w świetle eschatologicznej przyszłości jego terażniejszość”⁵². Dogmat powinien być zatem pojmo-

⁴⁶ *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 127; por. *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, s. 409.

⁴⁷ Por. *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, s. 409; *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 127.

⁴⁸ Por. *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, s. 409; *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 127.

⁴⁹ Por. *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 127.

⁵⁰ Por. *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, s. 409.

⁵¹ Por. *Dogma/Dogmenentwicklung*, s. 185.

⁵² *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 128 (w tłum. autora).

wany, według Kardynała Kaspera, jako sposób, w który Ewangelia o eschatologicznym nadejściu Królestwa Bożego w Chrystusie jest poświadczona przez wspólnotę wiernych⁵³. Stąd wynika z kolei przekonanie, że formalnie zdefiniowane dogmaty mogą być właściwie rozumiane i przyjmowane jedynie w ścisłym związku z całością nauki i życia Kościoła (por. DH 2880, 2922, 3045, 3408, 3884, KDK 25)⁵⁴. W nim także mają swój nieodzowny *Sitz im Leben*⁵⁵. Ponieważ wyznawanie wiary i nabożeństwo, prawdy wiary i liturgia zawsze znajdowały się w ścisłym związku ze sobą, każdy dogmat zachowuje swój stały chrystologiczny charakter.

„Tymczasowość” i historyczność dogmatów są powodem, dla którego można mówić o rzeczywistym procesie rozwoju dogmatu⁵⁶. Ponieważ jednak wierzymy, że Bóg w Jezusie Chrystusie ostatecznie przyjął wszystko to, co ludzkie (oprócz grzechu), a zatem także to, co niedoskonałe i historycznie przemijalne „bez zmieszania, bez rozdzielania” (definicja Soboru Chalcedońskiego 451)⁵⁷, możemy kierując się tą wiarą i nadzieją bez obawy zaakceptować historyczność dogmatów. Możemy w nich także z całą pewnością odnajdywać niekłamanie i pewne oparcie wiary na podstawie niewzruszonej obietnicy Bożej⁵⁸.

Sprawą zasadniczą dla chrześcijańskiego dogmatu jest, według Kardynała Kaspera, że pozostaje on pryncypialnie związany z zagadnieniem prawdy⁵⁹. Biblijna interpretacja prawdy jako niezawodności, obietnicy i prorockiego świadectwa Ducha w połączeniu z jej klasyczną filozoficzną definicją jako zgodności rzeczy i poznającego ją intelektu (*adaequatio rei et intellectus*), znajduje swą twórczą syntezę w biblijnej literaturze mądrościowej i chrześcijańskim dogmacie⁶⁰, przy czym warto zauważyć, że charakterystyczny dla biblijnego rozumienia prawdy pozostaje wymiar zorientowanej

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Por. *Dogma/Dogmenentwicklung*, s. 185.

⁵⁵ Por. tamże, s. 187.

⁵⁶ Por. *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, s. 403.

⁵⁷ BF VI, 8.

⁵⁸ Por. *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, s. 414; *Dogma/Dogmenentwicklung*, s. 188.

⁵⁹ Por. *Erneuerung des dogmatischen Prinzips*, s. 47.

⁶⁰ Por. *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, w: E. Coreth (Hrsg.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf 1987, s. 177-182.

na przyszłość nadziei, zakorzenionej w niewzruszonej pewności Bożych obietnic⁶¹. Jak dalece akceptuje się w dogmatyce operujące historycznymi i osobowymi kategoriami rozumienie Objawienia i wiary, które zostało w nawiązaniu do nauki Ojców Kościoła zaproponowane przez Sobór Watykański II, tak też konsekwentnie trzeba rozpatrywać pojedyncze dogmaty jako obiektywne symbole, które mają za zadanie wskazać na rzeczywistości przekraczające możliwości naszego ludzkiego pojmowania i wyrażania. Pragną one ukierunkować człowieka na wszechogarniającą prawdę Bożą, stąd nie można ich po prostu rozłącznie wyliczać i sumować. Raczej powinno się je wplatać w strukturę całości wyznania wiary, bo do niego przynależą i to z nich wyznanie czerpie swą siłę i niezachwianą pewność⁶². Tą „całością wiary”, o której mówi Kasper, jest całość życia, dzieła i osobowości pewnej postaci, mianowicie Jezusa Chrystusa⁶³.

2.5 Chrystologiczne centrum jako ośrodek zbieżności wszystkich dogmatów

„Chwała Boga objawiona i urzeczywistniona w Jezusie Chrystusie, jako odniesienie i niezbędna podstawa każdego bytu ludzkiego, jest przeto jednym Słowem w wielości słów i jednym dogmatem w wielości dogmatów”, pisze Walter Kasper⁶⁴. Kto wyznaje, że Bóg w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego jest prawdą, zbawieniem, nadzieją i ostatecznym pokojem dla wszystkich ludzi wszystkich czasów, kto nadto zawiera swoje życie tej prawdzie, ten proklamuje całość wiary chrześcijańskiej⁶⁵. Teologiczny wykład Pisma świętego (dogmat) musi opierać się na Chrystusie, jako na centralnym punkcie całego orędzia biblijnego. On jest bowiem

⁶¹ Por. *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 104.

⁶² Por. *Dogmatik*, w: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 1984, s. 199; *Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem*, w: E. Feifel, W. Kasper (Hrsg.), *Tradierungskrise des Glaubens*, München 1987, s. 42n.; *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, IKaZ 13 (1984), s. 267n.

⁶³ Por. *Einführung in den Glauben*, s. 100.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. tamże.

„najwyższym interpretatorem” wszystkich tajemnic zbawienia. W tym wykładzie daje On udział swemu Kościołowi, gdy pozwala mu podążać ku pełni swego życia, zawiera mu swoje słowa, obdarza go swoją mocą, autorytetem i daje mu swego Ducha, który prowadzi wspólnotę uczniów Chrystusa ku pełni prawdy (por. J 16, 13)⁶⁶. Jest zatem rzeczą najwyższej wagi dla chrześcijaństwa, a w szczególności dla kościelnej hermeneutyki dogmatu, aby rozumieć Chrystusa jako punkt wyjścia, centrum i wzorzec każdej próby interpretacji prawd wiary. W tym kontekście chrystologiczny wykład dogmatu staje się interpretacją w pełni teologiczną i doksologiczną, przy czym uwzględnia się także elementy antropologiczne i społeczne⁶⁷. Prawda teologiczna, o której świadczą wszystkie wypowiedzi dogmatyczne, powinna być zatem rozumiana jako prawda chrystologiczna w całym tego słowa znaczeniu. „Gdyż przy całym swym historycznym uwarunkowaniu prawda teologiczna pozostaje określona i dogłębnie związana z wydarzeniem Chrystusa, który jest prawdą osobową”⁶⁸. Eschatologiczno-ostateczna rzeczywistość nadziei prawdy Bożej w Jezusie Chrystusie obejmuje według Kardynała Kaspera dwa aspekty: „Po pierwsze sam historycznie niedościgniony fakt Objawienia w Chrystusie, po drugie trwanie prawdy Chrystusowej w świecie poprzez Ducha, którego zadaniem jest przypominać słowa i czyny Zbawiciela, a przypominając zarazem je wciąż na nowo urzeczywistniać (por. J 14, 26; 16, 13n)⁶⁹”.

2.6 Hermeneutyka dogmatu w perspektywie eklezjologicznej i pneumatologicznej

Roszczenie prawdy właściwe dla wypowiedzi typu dogmatycznego wiąże się w refleksji Kardynała Kaspera bardzo ściśle z płaszczyzną kościelną i działaniem Ducha Świętego we wspólnocie

⁶⁶ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, s. 293.

⁶⁷ Por. *Prolegomena zur Erneuerung*, s. 521-524.

⁶⁸ *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, s. 192 (w tłum. autora).

⁶⁹ *Jesus der Christus*, s. 311.

wiernych⁷⁰. Prawdę Bożą w Jezusie Chrystusie nie moglibyśmy odczytywać w jej wymiarze eschatologiczno-absolutnym, gdyby nie została ona podjęta przez Kościół pod natchnieniem Ducha Świętego (który nieustannie przypomina o Chrystusie i prowadzi ku pełni prawdy) i poświadczona oficjalnie przed światem. Kościół jako *communio* jest zatem w Duchu Świętym Ciałem Chrystusa, w którym i przez którego samoobjawienie się Boga w Chrystusie jest przepowiadane wszystkim narodom. W Tradycji Kościoła wydarzenie objawienia prawdy Bożej w Chrystusie przez Ducha Świętego manifestuje się poprzez liturgię, modlitwę i w końcu jest wyrażane całą istotą wspólnoty wiernych (por. KO 8). W ten sposób posiadamy całą rzeczywistość i prawdę Chrystusową za łaską Ducha Świętego poprzez pośrednictwo świadectwa wiary Kościoła. Kościół wraz ze swymi dogmatami jest zatem w takim stopniu uprawniony do roszczenia absolutnej obowiązywalności swych wypowiedzi, o ile daje się on prowadzić na ścieżkach swej wiary i wprowadzać w pełnię prawdy Chrystusowej przez Ducha Świętego⁷¹. Na tej podstawie Kasper formułuje swą tezę: „Kościół jako miejsce (trwania) prawdy”⁷². Eschatologiczne objawienie absolutnej prawdy o Bogu i człowieku w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego zakłada niejako Kościół jako publicznego i nieomylnego świadka owej prawdy⁷³, w którym słowo Boże i Ewangelia Chrystusa są urzeczywistniane w żywym procesie Tradycji i współoddziaływania charyzmatów oraz znajdują swój ostateczny wyraz w dogmatycznych sformułowaniach⁷⁴. W owym procesie, który przebiega za łaską Ducha Świętego, wypowiedź o charakterze dogmatu zajmuje wprawdzie poczesne miejsce, ale nie jest ani jego jedyną ani nawet najważniejszą postacią⁷⁵. Dogmat jest raczej jednym z elementów wyrażającej się także na inne sposoby Tradycji Kościoła. W całości tej Tradycji dogmat musi być najpierw interpretowany w odniesie-

⁷⁰ Por. *Kirche als Ort der Wahrheit*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 225-271.

⁷¹ Por. *Jesus der Christus*, s. 322; *Kirche als Ort der Wahrheit*, s. 264; *Bewahren oder verändern?*, s. 120.

⁷² Por. *Kirche als Ort der Wahrheit*, s. 264.

⁷³ Por. *Dogma/Dogmenentwicklung*, s. 184.

⁷⁴ Por. *Zur gegenwärtigen Situation*, s. 12n.

⁷⁵ Por. tamże, s. 13.

niu do świadectwa Pisma świętego, a następnie wykładany w nawiązaniu do jedności i integralności *Credo* oraz wpleciony w całość życia wspólnoty wierzących⁷⁶.

2.7 Kościół jako wspólnota wiary miejscem prawdy w świecie i dla świata

Prawdę Objawienia, prawdę Ewangelii o zbawczym dziele Boga w Jezusie Chrystusie, jak i jej pierwotne świadectwo na kartach Pisma świętego posiadamy, jak zaznacza Walter Kasper, jedynie w świadectwie i poprzez świadectwo Kościoła⁷⁷. Eschatologiczny wymiar nadziei nakierowanej ku przyszłości, ukazany przez Zbawiciela wszystkim ludziom, urzeczywistnia się ciągle na nowo w biegu ludzkiej historii. W szczególny sposób dzieje się to tam, gdzie ludzie przyznają się do Chrystusa i próbują na podstawie tego wyznania kształtować swoje życie. „Kościół jako wspólnota wierzących jest przeto najważniejszym miejscem, powiedzieć można sakramentem Ducha Świętego, i co za tym idzie sakramentem przyszłości Bożej”⁷⁸. Takim sakramentem o głębokim wymiarze nadziei, który urzeczywistnia się w miłości i prawdzie może być Kościół tylko wtedy, gdy owa nadzieja, o której pragną zaświadczyć wszystkie dogmaty, zostanie jednoznacznie i ostatecznie wyrażona. Kościół, prowadzony łaską Ducha Świętego poprzez dzieje, jest pielgrzymującym Ludem Bożym, który jakkolwiek w swym poznaniu prawdy znajduje się nieustannie w eschatologicznym napięciu pomiędzy „Już” a „Jeszcze-nie”, jednak jest także w posiadaniu „Ewangelii prawdy” (por. Ef 1, 13). Jest on powołany, aby poprzez swoją liturgię, wyznanie wiary i całe swe życie składać świadectwo o nadziei płynącej z Dobrej Nowiny przed całym światem. Kościół może być określony jako „Kolumna i fundament prawdy” (por. 1 Tym 3, 15), a nawet jako miejsce (trwania) samej prawdy. W nawiązaniu do Konstytucji o Bożym Objawieniu *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II Kasper podkreśla wzajemną współzależność Pisma świętego, Tradycji, dogmatu i wspólnoty Kościoła, które tworzą jedną i

⁷⁶ Por. tamże.

⁷⁷ Por. tamże, s. 11.

⁷⁸ *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978, s. 29 (w tłum. autora).

nierozzerwalną całość głęboko powiązaną z działalnością Ducha Świętego (por. KO 9-10). Poprzez tchnienie Pocieszyciela słowo Boga skierowane do człowieka staje się duchem i życiem w sercach wiernych. Ten sam Duch Święty pobudza i kształtuje zmysł wiary (*sensus fidelium*) we wspólnocie uczniów Chrystusowych. Jest to owo „wycucie” wiary, przez które Lud Boży pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego i współpracy naukowej teologii rozpoznaje słowo Boże, kierowane do niego w przepowiadaniu, opowiada się za nim, a w swym życiu strzeże go z niezachwianą wiernością. Dogmaty wyrażają to samo „wycucie”, ten sam zmysł wiary w porządku doktrynalnym. Dlatego też nie mogą być nigdy izolowane od całego kontekstu życia i nauczania wspólnoty wiary Kościoła. Znaczenie dogmatów i ich interpretacja ma zatem charakter soteriologiczny. „Muszą one chronić wspólnotę eklezjalną od błędu, leczyć jej rany i służyć wzrostowi żywej wiary”⁷⁹. Prawda objawiona chce naznaczyć swoją pieczęcią całe życie ludzi, którzy ją przyjęli, nie może zatem zatrzymać się jedynie na słownych sformułowaniach. Ważne jest w tym kontekście życie w prawdzie, a nie tylko coraz lepsze przyjmowanie jej na poziomie intelektualnym. Prawdę trzeba wprowadzać coraz głębiej w życie, „czynić ją” (por. J 3, 21). To właśnie we wspólnym czynieniu prawdy musi się okazać, czy rzeczywiście razem w tej prawdzie pozostajemy (por. J 3, 21)⁸⁰. Prawda ukazuje się w tym kontekście jako coś absolutnie pewnego oraz jako fundament, na którym zasadza się ludzkie istnienie. Liturgia, a także modlitwa są ważnymi miejscami hermeneutycznymi dla poznania i pośrednictwa prawdy⁸¹. Poprzez czynienie prawdy w miłości na drodze wiary pod natchnieniem Ducha Świętego pielgrzymujący Kościół *communio* objawia światu, że istotnie jest tym, czym być pragnie: Sługą Chrystusa i człowieka⁸².

Zasadniczy postulat hermeneutyki dogmatu Waltera Kaspera można zatem przedstawić następująco: Chodzi o teologiczną interpretację kościelnego dogmatu na tle problematyki objawienia się absolutu prawdy Bożej w zmienności i niestałości ludzkiej histo-

⁷⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, s. 294.

⁸⁰ Por. *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von Morgen*, s. 62.

⁸¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, s. 280n.

⁸² Por. *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970, s. 89.

rii z uwzględnieniem nowożytnego kryzysu jaki dotyka fenomenu tradycji. Nawiązując do nauki Soboru Watykańskiego II, podkreśla Kasper następujące elementy:

- Wielość wypowiedzi Kościoła o charakterze doktrynalnym (dogmatów) przedstawia w zasadzie rozwinięcie jednego, jedyne go wydarzenia samoobjawienia się Boga w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego i jako takie musi być ona interpretowana i przedstawiana.

- Dogmat w ścisłym znaczeniu przedstawia jedynie część większej całości Tradycji Kościoła, w której wiara jest przekazywana następnym pokoleniom i ciągle na nowo, odpowiednio do zmieniających się warunków historycznych oraz społecznych musi być rozpatrywana i wykładana. Chodzi o przekazywanie tej samej wiary ale w zmieniającym się otoczeniu. W procesie historycznym Kościół nie dodaje niczego nowego (*non nova*) do Ewangelii, ale głosi nowość Chrystusa za każdym razem w nowy sposób (*noviter*). Włącza do swego skarbcza za każdym razem nowe elementy pozostające w harmonii ze starożytnymi.

- Hermeneutyka dogmatu ma swoje niezbywalne miejsce we wspólnocie wiary Kościoła, ale nie poza nią. Interpretacja dogmatu musi przebiegać koniecznie wewnątrz całości nauki i życia Kościoła, a wykład pojedynczych prawd wiary musi stać w ścisłym związku z całością chrześcijańskiego Credo (*nexus mysteriorum*)⁸³.

3 Charakterystyczne cechy hermeneutyki dogmatu Kardynała Kaspera

W sposobie interpretacji dogmatu przez Kardynała Waltera Kaspera można wyróżnić niektóre cechy wyróżniające go na tle innych współczesnych teologów zajmujących się tą problematyką. Są to: Zagadnienie Absolutu w historii, niezbywalna rola Tradycji Kościoła, ujęcie teologii dogmatycznej jako hermeneutyki słowa Bożego i w końcu fakt podwójnej relacyjności dogmatu.

⁸³ Por. U.R., *Dogma und Kirche: Ein Dokument der Internationalen Theologienkommission*, HerKorr 44 (1990), s. 310.

3.1 „Das Absolute in der Geschichte”⁸⁴

Pytanie o punkt oparcia w nieustannie trwających historycznych procesach, o to, co niewzruszone i niezmiennie we wierze, krótko mówiąc o Absolut objawiający się w dziejach, pozostaje wciąż dla Kaspera „doskwierającym” i rozstrzygającym jednocześnie zagadnieniem jego myśli teologicznej⁸⁵. Chcąc znaleźć jego rozwiązanie proponuje on odwołać się do kategorii wolności, która będzie rozpatrywana w ścisłym związku z nadzieją, odnoszącą się do historycznej przyszłości oraz samoobjawieniem prawdy i wierności Boga. Tylko bowiem absolutna wolność Boga, która ogarnia wszystkie byty i całe dzieje, okazuje się być najgłębszym fundamentem i umożliwieniem wolności człowieka. Ona to umożliwia zaistnienie wybiegającej w przyszłość nadziei ludzkiej oraz ufności w absolutne spełnienie całej historii. Takie pojmowanie zagadnienia pozwala przewyciężyć pozorną sprzeczność przyjęcia objawienia się niezmienności Absolutu w ciągle na nowo zmieniających się warunkach dziejowych. Objawienie Boże, które znajduje swój szczyt i wypełnienie w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa, oznacza jednocześnie całkowicie wolne „samoprzekazanie się” Boskiego Absolutu, a niezaprzeczalne historyczne uwarunkowanie Objawienia odpowiada z kolei cielesno-symbolicznemu wymiarowi absolutnej osobowej wolności Boga⁸⁶. Nie można zatem, według Kaspera, zgłębić problematyki Absolutu manifestującego się w historii poprzez powrót do ahistorycznego stylu myślenia w teologii. Rozwiązanie staje się raczej możliwe na płaszczyźnie rozumowania uwzględniającego dziejowe aspekty Objawienia⁸⁷. Zasadniczym punktem odniesienia pozostaje tutaj prawda o szczytowej i doskonałej postaci samoobjawienia się Boga w historii w Chrystusie, który dzięki temu staje się pośrednikiem niezmienności Absolutu w chwiejności i nietrwałości przemian

⁸⁴ Por. praca habilitacyjna Kaspera pod tym samym tytułem: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965.

⁸⁵ Por. *Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte*, w: tenże; *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 62.

⁸⁶ Por. N. Podhorecki, *Offenbarung-Schrift-Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik*, Frankfurt am Main 2001, s. 160n.

⁸⁷ Por. *Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte*, s. 62.

dziejowych⁸⁸. Objawienie wszechmocy Boga i Jego wolności w miłości, która daruje się człowiekowi aż po całkowitą niemoc i wyniszczenie krzyża, uobecnia się poprzez działanie Ducha Świętego⁸⁹. W ten sposób trynitarne wyznanie wiary okazuje się przewyciężeniem panteistyczno-koniecznego związku Boga, świata i historii (Hegel) a zarazem streszczeniem objawienia się tajemnicy Boga⁹⁰. Objawienia się Boga człowiekowi jest najgłębszą przyczyną nadziei, którą czerpiemy z historii. Owa nadzieja, nawiązująca do zbawczej obietnicy Boga, współbrzmi z dwoma elementami: ostatecznością a zarazem tymczasowością⁹¹. Prawda teologiczna, prawda dogmatów wypływających z samoobjawienia się Boga w historii ma swój udział w obu tych aspektach. Ta charakterystyczna dla Pisma świętego perspektywa, w której prawda i historia są ze sobą ściśle powiązane (prawdą w Biblii jest to, co potwierdza wcześniejsze deklaracje), jest typowa także dla wszystkich wypowiedzi typu dogmatycznego. Zakłada ona drogę podążania ku pełni prawdy (por. J 16, 13), wytrwałe jej poszukiwanie w perspektywie obietnic Bożych i w końcu stałą otwartość na dziejowe znaki czasu⁹².

3.2 Niezastąpiona rola Tradycji Kościoła⁹³

Kardynał Walter Kasper należy bez wątpienia do tych teologów, którzy poświęcili sporo miejsca w swoich publikacjach tematyce Tradycji⁹⁴. Odciska ona swoje piętno na całym jego sposobie pojmowania rzeczywistości wiary i Kościoła. Zagadnienie właściwego ujęcia Tradycji Kościoła rozpatruje Walter Kasper w ścisłym związku z analizą Objawienia oraz problematyką Absolutu w historii, którego objawienie poświadczane na kartach Pisma świętego trwa nieprzerwanie w owej Tradycji, przy czym musi ona nieustan-

⁸⁸ Por. *Prolegomena zur Erneuerung*, s. 518; *Erneuerung des dogmatischen Prinzips*, s. 53n.

⁸⁹ Por. *Der Gott Jesu Christi*, s. 278.

⁹⁰ Por. *Jesus der Christus*, s. 203.

⁹¹ Por. *Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte*, s. 63.

⁹² Por. tamże.

⁹³ Por. N. Podhorecki, *Tożsamość w rozwoju i różnorodności – integralna wizja Tradycji Kościoła w teologii Waltera Kaspera*, Roczniki Teologiczne, tom L. zeszyt 2 (2003), s. 203-227, skąd zaczerpnięto większość myśli tego paragrafu.

⁹⁴ Por. tamże, s. 204, przyp. 5.

nie szukać środków wyrazu odwiecznej prawdy, odpowiednich do danej epoki i zmieniających się warunków środowiska. Rozumienie Tradycji Kościoła przez Kaspera jest zatem jednym z najistotniejszych elementów jego hermeneutyki dogmatu.

Tradycja Kościoła jest dla Kaspera przede wszystkim otrzymaniem i przekazywaniem w Kościele samoobjawienia się Boga w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego. Zbawiciel, szczególnie w wydarzeniu krzyża, gdzie Bóg w poddaniu się Jezusa woli Ojca sam ostatecznie wydaje się w ręce ludzi i w ten sposób najdoskonalej objawia się im jako ich Zbawca i Pan, a także poprzez swoje zmartwychwstanie, staje się zarazem aktem jak i treścią Tradycji jednocześnie⁹⁵. Z kolei obiektywne samoobjawienie i „samoprzekazanie” się Boga w Jezusie Chrystusie staje się rzeczywistością subiektywnie przyswajalną przez nas dzięki wylaniu Ducha Świętego. Dzieło i Osoba Chrystusa stają się ciągle na nowo historycznie aktywną obecnością Pana pośród wspólnoty wierzących przez działanie Ducha Świętego (por. 2 Kor 3, 17).

Chrystologiczno-pneumatologiczne samoobjawienie się i „samoprzekazanie” się Boga w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego staje się ciągle na nowo terażniejszością w historii w ludzkim przekazie i poprzez niego. Słowo i Prawda Boża nie stałyby się przemieniającą ten świat rzeczywistością, gdyby nie spotkały się ze strony człowieka (wspartego mocą Ducha Świętego) z odpowiedzią wiary i publicznym świadectwem⁹⁶. Jezus Chrystus jest „namacalny”, „uchwytny” jedynie w apostolskim, ludzkim świadectwie i poprzez nie. Dlatego to, pisze Kasper, konieczność ludzkiego, kościelnego procesu przekazywania i Tradycji wydaje się być nieodzowna⁹⁷. Proces ów posiada sakramentalną strukturę, tzn. staje

⁹⁵ Kasper pisze: „*Kreuz und Auferstehung sind also die Überlieferung schlechthin; als solche sind sie Urgrund, Inhalt und Paradigma jeder christlichen Tradition*“, zdanie to odnajdujemy w: *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, w: W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie. Festschrift für Heinrich Bacht, Alois Grillmeier und Adolf Schönmetzer*, Würzburg 1985, s. 395; także w: *Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte*, ThQ 155 (1975), s. 210n.

⁹⁶ Por. *Das Verhältnis von Schrift und Tradition*, s. 186.

⁹⁷ Por. *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, s. 396; por. także J. Morawa, *Die Communio Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt. Zum*

się uobecniającym znakiem i narzędziem „samoprzekazywania” się Boga w Chrystusie przez Ducha Świętego. Sprawowanie Eucharystii odgrywa w tym kontekście fundamentalną rolę, jest ono źródłem i szczytem Tradycji. Tym niemniej także i inne urzędowe świadectwa i elementy Tradycji (liturgia, symbole wiary i in.) posiadają godne podkreślenia znaczenie⁹⁸. To właśnie opierając się na takim rozumieniu Sobór Watykański II mówi o Tradycji, która wyraża się w życiu, wierze i kulcie Kościoła, która wydarza się poprzez to, czym Kościół jest, poprzez to, w co wierzy⁹⁹. O ile proces kościelnego przekazywania jest istotny i nieodzowny w dziele urzeczywistnienia wydarzenia Chrystusa, nie wolno nam dopuścić do jego absolutyzowania. Chrześcijanie wierzą bowiem w samoobjawienie i „samoprzekazywanie” się Boga w Kościele i z Kościołem, a także co za tym idzie, w określonej językowej i symbolicznej szacie, ale właściwie nigdy nie ma to przełożenia na stosunek do samego wydarzenia Kościoła i jego uwikłania w historię¹⁰⁰. Zatem tylko ponadczasowe „my” wspólnoty wiary uczniów Chrystusa może być uznane za transcendentalny podmiot Tradycji. Tylko we współkroczeniu z Kościołem jego historyczną drogą, pojedynczy chrześcijanin może mieć pewność swojego uczestnictwa w Tradycji Bożego zbawienia, dokonującego się przez Chrystusa w Duchu Świętym. Moc Ducha działającego w Kościele antycypuje już wydarzenie paruzji, ponownego przyścia Zbawiciela. Tradycja Kościoła staje się przeto rzeczywistością prawdziwie eschatologiczną¹⁰¹.

To, co wydarzyło się raz w Chrystusie, posiada swoje nieprzemijające znaczenie po wszystkie czasy (*ein für allemal*)¹⁰². Dlatego też w Tradycji Kościoła chodzi nie tylko o kontynuację, ale także o identyczność. Ziemijski Jezus, który jest jednocześnie wy-

erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers, Frankfurt a.M. 1996, s. 83.

⁹⁸ Por. *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, s. 396.

⁹⁹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o Bożym Objawieniu *Dei Verbum*, nr 8.

¹⁰⁰ Por. *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, s. 397; por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II, q.1 a. 2 ad 2: „actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.”; por. także: H. de Lubac, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975, s. 132n.

¹⁰¹ Por. *Das Verhältnis von Schrift und Tradition*, s. 173.

¹⁰² Por. tamże.

wywyższonym Panem historii pozostaje przez Ducha Świętego aktywną terażniejszością w swoim Kościele. Nowy *eon* staje się poprzez wydarzenie zmartwychwstania i wylania Ducha rzeczywistością, w którą wierzący są wprowadzani dzięki przyjęciu przepowiedanego Słowa. Duch Święty, który oznajmia rzeczy przyszłe i prowadzi Kościół ku pełni prawdy (por. J 16, 13) sprawia, że prawo minionych dni ustępuje miejsca przyszłości. W tym kontekście Tradycja staje się eschatologicznym fenomenem, w którym światło prawdy Chrystusowej świeci pośrodku ciemności. To właśnie w przepowiadaniu Kościoła eschatologiczna kompletność prawdy (tzn. Chrystus wywyższony) jest już obecna tu i teraz jako antycypacja eschatologicznej pełni objawienia przy końcu czasów¹⁰³. Z tego wynika ciągle obecne w przepowiadaniu i Tradycji Kościoła napięcie pomiędzy „Już” i „Jeszcze-nie”. W tym napięciu udział mają także wszystkie wypowiedzi wiary, wraz z ich formami zdefiniowanymi czyli dogmatami.

Świadectwa Tradycji w ich wielości i różnorodności mogą i powinny stawać się modelami dla naszych aktualnych prób i usiłowań przetłumaczenia Ewangelii na terażniejszy język, uwzględniając odpowiedzi zawarte w Słowie Bożym na trapiące nas obecnie problemy i pytania stawiane przez współczesność¹⁰⁴. Dzięki takiemu rozumieniu Tradycji teologia katolicka, omijając wszelkie formy ekstremalne, sytuuje się pośrodku między fundamentalizmem identyfikującym treści wiary z biblijnymi lub tradycyjnymi formułami i w ten sposób uprzedmiotowującym wiarę, a spirytualizmem, który nie traktuje poważnie Wcielenia, wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami, która to postawa jest charakterystyczna dla teologii liberalnej, modernizmu (czy tego, co chciałoby się jako modernizm postrzegać), czy też niektórych form mistyki, gdzie wiara staje się w końcu równoznaczna z beztreściowym dynamizmem. Teologia katolicka akcentuje na przekór owym tendencjom podobieństwo i odmiennosć zarazem wszystkich kościelnych świadectw Tradycji w odniesieniu do jej najgłębszych treści. Łączy ona te ambiwalentne rzeczywistości w stosunku analogii, uwydatniając wynikające z niej

¹⁰³ Por. *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 126.

¹⁰⁴ Por. *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, s. 399; *Bewahren oder verändern?*, s. 25n.

podobieństwa przy tym większym niepodobieństwie¹⁰⁵. Inaczej formułując: Kościół „posiada” jedną Tradycję w wielu jej świadectwach. Jest strażnikiem Tradycji na drodze jej przeżywania i uobecniania. Jest ona bowiem ciągle żywym procesem od wiary ku wierze. Teologicznie wyrażając, istnieje zatem tylko jedna Tradycja, która w wielości swych świadectw przedstawia i wyjaśnia prawdę o „samoprzekazywaniu” się Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym ku stałej obecności w Kościele¹⁰⁶. Nie można porównać jej do martwej monety, która podawana jest z rąk do rąk. Nie chodzi tutaj bowiem o jałowe formuły, ale także nie tylko o logiczny rozwój na podstawie podanych wcześniej przesłanek¹⁰⁷. Potwierdza to także trafne sformułowanie soborowe pochodzące z Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*: „...obecny Sobór Watykański bada świętą tradycję i naukę Kościoła, z których wydobywa rzeczy nowe, zawsze zgodne z dawnymi” (DWR 1). To rozumienie przekazu w historycznym kontekście pozwala nam na interpretowanie chrześcijańskiej Tradycji jako procesu żywego wykładu i uobecnienia pierwotnego świadectwa biblijnego oraz wysiłku transponowania go w zmieniające się nieustannie warunki głoszenia Dobrej Nowiny całemu światu¹⁰⁸. Tradycja w sensie teologicznym to prowadzona pod natchnieniem Ducha Świętego hermeneutyka przesłania Ewangelii.

3.3 Teologia dogmatyczna jako hermeneutyka słowa Bożego

Zadaniem dogmatyki jest, jak pisze kardynał Kasper, naukowa refleksja dotycząca wiary. Wiary wypływającej z wydarzenia Objawienia, poświadczonej przez autorytet Kościoła i przekazywanej przez kolejne pokolenia. Chodzi w niej o systematyczny wykład i

¹⁰⁵ Por. orzeczenie IV Soboru Laterańskiego (1215): ... quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”, DH 806.

¹⁰⁶ Por. *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, s. 395n.

¹⁰⁷ Por. *Bewahren oder verändern?*, s. 115; *Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils*, Heidelberg 1988, s. 36n.

¹⁰⁸ Por. *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, s. 19.

odkrycie znaczenia słowa Bożego kierowanego do człowieka¹⁰⁹. Ponieważ dogmatyka jako taka istnieje jedynie w odniesieniu do wspólnoty Kościoła i w jej ramach, może być ona także rozumiana w kategoriach hermeneutyki wiary i jej procesów. Teologia dogmatyczna jest w pełni świadoma swego integralnego związku z faktami zbawczymi, w których Bóg w wydarzeniu Jezusa Chrystusa przez Ducha Świętego zwrócił się ku człowiekowi i bezustannie zaprasza go do zbawczego dialogu. W tym związku ze swym historiozbawczym fundamentem dogmatyka odkrywa swoją tożsamość, niewzruszoną podstawę i wciąż aktualną tematykę¹¹⁰. Znajduje się ona ponadto, jak pisze Walter Kasper, podobnie jak cała Tradycja Kościoła pomiędzy dwoma biegunami: objawionym słowem Bożym i dzisiejszą recepcją chrześcijańskiego orędzia¹¹¹.

Z tego powodu wymaga się od dogmatyki dwojakiego rodzaju wierności: Wierności wobec pozytywnej, historycznej treści Objawienia, która dostępna jest nam w świadectwie Pisma świętego i Tradycji Kościoła, oraz wierności nieustannie ewoluującemu horyzontowi każdorazowo nowej sytuacji przepowiadania orędzia Ewangelii. Dogmatyka jest powołana zarazem, aby świadczyć o nadziei, jaką chrześcijańska wiara pokłada w Chrystusie wbrew wszystkim ludzkim, zmieniającym się warunkom socjalno-społecznym¹¹². W tym sensie teologia ze wszystkimi jej orzeczeniami dogmatycznymi znajduje się zawsze na służbie wiary Kościoła. Powinna być ona zawsze gotowa do przełożenia na dzisiejszy język niezmiennych prawd wiary, które przechowuje od wieków. To może się udać jedynie wtedy, gdy z jednej strony pozostanie wierna zasadniczemu świadectwom Bożego Objawienia, a z drugiej będzie otwarta na potrzeby i pytania dzisiejszego świata. Droga jaką powinna podążać dogmatyka jako hermeneutyka wiedzie pomiędzy niepowtarzalnym i

¹⁰⁹ Por. *Zur gegenwärtigen Situation*, s. 11-18.

¹¹⁰ Por. T. Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*, w: E. Schockenhoff, P. Walter (Hrsg.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper*, Mainz 1993, s. 192.

¹¹¹ Por. *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967, s. 60. 63.

¹¹² Por. *Neuansätze gegenwärtigen Christologie*, s. 19.

jedynym wydarzeniem Objawienia a sytuacją współczesnego przepowiadania Ewangelii. Jest to szlak historycznej anamnezy dotychczasowego sposobu przekazywania prawd wiary i jednoczesna antycypacja teraźniejszych i przyszłych wysiłków na tym polu¹¹³. Ten proces pozwala rozumieć starania teologii jako żywy, zakorzeniony w Tradycji Kościoła wykład pierwotnego świadectwa biblijnego. Wykład, który na podstawie danej Kościołowi przez samego Chrystusa obietnicy pozostawania w prawdzie, podnosi wobec wierzących roszczenie do absolutnej zobowiązalności w stosunku do sformułowań dogmatycznych.

3.4 Podwójna relacyjność dogmatu

Wszystkie powyżej zaprezentowane charakterystyczne elementy hermeneutyki dogmatu kardynała Waltera Kaspera prowadzą ku sformułowanej przez niego już w 1967 roku tezie o podwójnej relacyjności wypowiedzi dogmatycznych. Jak pamiętamy Kasper rozumie Kościół – *communio fidelium* – w wymiarze eschatologicznym, jako wspólnotę, która wraz ze swymi dogmatami znajduje się nieustannie na drodze pielgrzymki wiary; której pełnią jest Bożą obietnicą ale jeszcze nie całkowitym wypełnieniem¹¹⁴. Owo pojmowanie Kościoła znajduje swój oddźwięk także w hermeneutyce dogmatu Waltera Kaspera i określeniu przez niego roli i miejsca teologii dogmatycznej.

Kasper pisze: „Dogmat nie może teraz jawić się nam inaczej, jak tylko jako wielkość na wskroś relacyjna i historyczna, posiadająca znaczenie funkcjonalne. Dogmat jest relacyjny, o ile służebnie, wskazująco odnosi się do pierwotnego słowa Bożego, i jest relacyjny, o ile koresponduje z zagadnieniami współczesności i służy właściwemu rozumieniu Ewangelii w konkretnej sytuacji dziejowej. Dogmat i wykładająca go w naukowej refleksji teologia dogmatyczna muszą być zatem pojmowane w owym podwójnym przekraczaniu siebie”¹¹⁵.

¹¹³ Por. *Die Methoden der Dogmatik*, s. 60.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 37.

¹¹⁵ Tamże, s. 37n. (w tłum. autora).

Dogmatyczna, urzędowa interpretacja prawdy Bożego Objawienia, świadczy o słowie Boga w słowie ludzkim. Ono w nim (w słowie ludzkim) trwa i poprzez nie się wyraża. Z tego powodu formuła dogmatyczna ma udział w eschatologicznej ostateczności prawdy Bożej ukazanej w Chrystusie, jak i historyczności i ograniczeniu typowemu dla każdej ludzkiej wypowiedzi. Dogmaty, które słusznie podnoszą roszczenie do nieomyślności są relacyjne w stosunku do pierwotnego świadectwa Pisma świętego, do dziejów ich powstawania, wyrażania, interpretacji i późniejszego oddziaływania, do ich *Sitz im Leben* w życiu całej wspólnoty Kościoła, do zmieniającej się sytuacji przepowiadania ewangelicznego orędzia, do siebie nawzajem (*nexus mysteriorum*), w końcu do jedynej prawdy o wierności i nieodwołalności zbawczej łaski Boga względem człowieka¹¹⁶. Chociaż we wszystkie prawdy objawione wierzyć należy wiarą boską, dostrzegamy pomiędzy nimi różnice ze względu na ich znaczenie i ciężar gatunkowy w odniesieniu do „hierarchii prawd”, ze względu na ich odniesienie do centralnego dla wiary misterium Chrystusa. W stosunku do wszystkich obowiązuje jednak zasada ciągłego, pogłębionego wnikania w zawartą w nich tajemnicę prawdy objawionej. Nieprzemijająca wartość odwiecznej Bożej prawdy i wysiłki jej nieustannego przekładania w „dzisiaj” Kościoła powodują, że hermeneutyka dogmatu znajduje się w nieustannym i płodnym napięciu pomiędzy niezmiennością Absolutu i ulotnością aktualnego momentu dziejowego¹¹⁷. Dogmatyka jest funkcją Kościoła, który odnawia nieustannie swą teologiczną świadomość u źródeł i ożywia ją w służbie aktualnej sytuacji przepowiadania¹¹⁸.

Zakończmy nasze przedstawienie projektu hermeneutyki dogmatu Kardynała Waltera Kaspera cytatem z dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej z roku 1988, zatytułowanego „*Interpretacja dogmatów*”, do którego powstania przyczynił się on w sposób zasadniczy: „Każda interpretacja dogmatów powinna służyć jedynemu celowi, a mianowicie, by w Kościele i w każdym wierzącym 'duch i życie' rodziły się z litery dogmatów. W każdym czasie

¹¹⁶ Por. *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie. Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte*, w: W. Kern (Hrsg.), *Die Theologie und das Lehramt* (QD 91), Freiburg-Basel-Wien 1982, s. 230-232.

¹¹⁷ Por. *Die Methoden der Dogmatik*, s. 38n.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 39.

nadzieja powinna kiełkować na gruncie pamięci Tradycji Kościoła; w różnorodności sytuacji ludzkich, kulturowych, ekonomicznych, politycznych, w wielości ras jedność i katolickość wiary powinny być wzmacniane i wskazywane jako znak i narzędzie jedności oraz pokoju w świecie. Chodzi o jedno, to znaczy by ludzie mieli życie wieczne, ‘znając jedyne prawdziwego Boga i Jego Syna Jezusa Chrystusa’ (por. j 17, 3)”¹¹⁹.

ZUSAMMENFASSUNG

Der am 5. März 1933 im ostwürttembergischen Heidenheim geborene und 1957 zum Priester geweihte, ehemalige Dogmatikprofessor in Münster und Tübingen, Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart und gegenwärtige Kardinal und Vorsitzende des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Walter Kasper, gehört mit Sicherheit zu den größten Gestalten der nachkonziliaren dogmatischen Theologie im deutschsprachigen Raum. Die vorliegende Arbeit möchte zur Schilderung seines Ansatzes auf dem Feld der Dogmenhermeneutik beitragen. Kasper hat sein Dogmenverständnis nicht in Gestalt eines umfassenden Traktats, sondern eher in einer Reihe von verschiedenen Publikationen dargestellt. Daraus resultiert die Schwierigkeit einer angemessenen Schilderung seines Ansatzes. Es lässt sich jedoch auf die für seine Dogmenhermeneutik charakteristischen Bausteine der Auslegung und des Verständnisses der dogmatischen Aussagen hinweisen. Es handelt sich dabei um folgende Problemkomplexe: Zunächst die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte als Grundprinzip der Dogmatik, sodann die Zusammengehörigkeit von Evangelium, Heiliger Schrift und Tradition, wobei das kirchliche Dogma als Ergebnis des geschichtlichen Dialogs der Kirche mit der ein für allemal ergangenen Offenbarung, eine davon nicht zu trennende Größe ist. Ferner die Darstellung des Dogmenverständnisses Kaspers und der christologischen, ekklesiologischen und pneumatologischen Perspektive seiner Dogmenhermeneutik. Schließlich die Veranschaulichung der These: Glaubenskommunio Kirche als Ort der Wahrheit in der Welt und für sie. Als die zusammenfassende Schilderung der Hauptanliegen seiner

¹¹⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, s. 300.

Lehre über das Dogma kann man folgende Problemkomplexe veranschaulichen: Das Phänomen des Absoluten in der Geschichte, die unentbehrliche Rolle der Tradition als einer geistigen Schriftauslegung und schließlich die dogmatische Theologie verstanden als Hermeneutik des Wortes Gottes. Die Darlegung der charakteristischen Merkmale des dogmenhermeneutischen Ansatzes Kaspers mündet in die Schilderung seiner These von der doppelten Relativität (Relationalität) aller dogmatischen Aussagen: „Das Dogma kann jetzt gar nicht mehr anders erscheinen denn als eine relative und geschichtliche Größe, die nur funktionale Bedeutung besitzt. Das Dogma ist relativ, insofern es dienend, hinweisend auf das ursprüngliche Wort Gottes bezogen ist, und es ist relativ, insofern es auf die Fragestellungen einer bestimmten Zeit bezogen ist und dem rechten Verständnis des Evangeliums in ganz konkreten Situationen dient. In dieser doppelten Selbstüberschreitung muß das Dogma und die es in wissenschaftlicher Reflexion auslegende Dogmatik betrachtet werden“ (Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit, München 1967, 37f.).

Wybrane fakty z biogramu kardynała Waltera Kaspera:

Urodzony 5 marca 1933 roku w Heidenheim a. d. Brenz we wschodniej Wirtembergii

6 kwietnia 1957 - święcenia kapłańskie w katedrze w Rottenburg

1964 - powołanie na katedrę dogmatyki w Münster (1964-1970)

1970 - profesor teologii dogmatycznej w Tybindze (1970-1989)

1972-1975 - udział w synodzie diecezji niemieckich w Würzburgu

1975-1979 - Przewodniczący grupy roboczej katolickich dogmatyków i teologów fundamentalnych obszaru języka niemieckiego

1979 - konsultor Papieskiej Rady do Spraw Wspierania Jedności Chrześcijan, przedstawiciel Kościoła katolickiego w Komisji Wiary i Ustawodawstwa Kościelnego Światowej Rady Kościołów (ŚRK)

1985 - główny autor pierwszego tomu Katolickiego Katechizmu dla Dorosłych

17 kwietnia 1989 - mianowany biskupem diecezji Rottenburg-Stuttgart

1989-1999 - biskup diecezji Rottenburg-Stuttgart

1999 - sekretarz Papieskiej Rady do Spraw Wspierania Jedności Chrześcijan i wiceprzewodniczący Papieskiej Komisji do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem

21 lutego 2001 - nominacja na kardynała, Przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Wspierania Jedności Chrześcijan oraz Papieskiej Komisji do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem, członek Kongregacji Nauki Wiary oraz Kongregacji do Spraw Kościołów Wschodnich

Liczne doktoraty honorowe, honorowy profesor uniwersytetu w Tybindze. Członek Akademii nauk w Heidelbergu oraz Europejskiej Akademii Nauk i Sztuk.

Odznaczony Krzyżem Zasługi I Klasy Republiki Federalnej Niemiec (1987), Medalem Zasługi Badenii-Wirtembergii (1998),

Medalem św. Bonifacego Konferencji Biskupów Niemieckich (1999), Wielkim Orderem Zasługi z Gwiazdą i Wstęgą Republiki Federalnej Niemiec (2004).

Prace Waltera Kaspera opublikowane w języku polskim (do 2005 roku):

Spowiedź poza konfesjonatem?, „Concilium” (1966-1967) nr 1-10, s. 148-155.

Nowe akcenty w rozumieniu służby kapłańskiej, „Concilium” (1969) nr 1-5, s. 161-170.

Rzeczywistość wiary, Warszawa 1979.

Jezus Chrystus, Warszawa 1983.

Antropologiczne aspekty pokuty, „Communio” (1984) nr 5, s. 62-77.

Wniebowstąpienie Chrystusa – historia i teologiczne znaczenia, „Communio” (1986) nr 1, s. 48-57.

Kościół jako wspólnota, „Communio” (1986) nr 4, s. 26-42.

Jedność Eucharystii i wielość jej aspektów, w: *Eucharystia*, Poznań 1986, „Kolekcja Communio” t. I, s. 19-40.

Nadzieja na ostateczne przyjście w chwale Jezusa Chrystusa, „Communio” (1987) nr 2, s. 32-46.

Kościół jako sakrament jedności, „Communio” (1988) nr 2, s. 3-9.

Doprowadzenie do wiary – dlaczego i jak?, „Communio” (1988) nr 3 s. 48-55.

Kościół jako miejsce przebaczenia grzechów, „Communio” (1990) nr 1, s. 46-55.

Solidarność jako rys charakterystyczny życia chrześcijańskiego w naszych czasach, „Communio” (1990) nr 5, s. 57-67.

Funkcja teologii w Kościele, w: *Podstawy wiary. Teologia*, Poznań 1991, „Kolekcja Communio”, t. VI, s. 222-228.

Teologiczna podstawa praw człowieka, „Znak” (1992) nr 11, s. 97-110.

Bóg Jezusa Chrystusa, Wrocław 1996.

Kościół wobec wyzwań postmodernizmu, „Przegląd Powszechny” (1998) nr 12, s. 278-286; 1999 nr 1, s. 48-58.

Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Przyjacielska polemika z krytyką kard. Josepha Ratzingera, „Przegląd Powszechny” (2001) nr 10, s. 25-39.

Między Moskwą a Rzymem, „Przegląd Powszechny” (2002) nr 6, s. 307-318.

Jezus Chrystus – ostateczne Słowo Boga, „Communio” (2002) nr 1, s. 40-49.

Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół, Kielce 2005.

Niektóre opracowania teologii Waltera Kaspera (do 2005 roku):

Borowski W., *Chrystologia rezurekcyjna Waltera Kaspera*, Sandomierz 2001.

Borowski W., *Kard. Walter Kasper – nowe przyczynki współczesnej chrystologii*, „Studia Elbląskie” (2001), t. III, s. 115-131.

Bubel G., *Między tradycją i nowoczesnością*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 148-159.

Kamykowski Ł., *„Jezus Chrystus” Waltera Kaspera*, „Znak” (1986) nr 11-12, s. 172-181.

Morawa J., *Die Communio Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt. Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers*, Frankfurt a.M. 1996.

Podhorecki N., *Offenbarung-Schrift-Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik*, Frankfurt am Main 2001.

Podhorecki N., *Tożsamość w rozwoju i różnorodności – integralna wizja Tradycji Kościoła w teologii Waltera Kaspera*, „Roczniki Teologiczne”, t. L, z. 2 (2003), s. 203-227.

Podhorecki N., *Kościół a prawa człowieka. Teologia wobec wyzwań współczesności na podstawie analizy dzieł wybranych Waltera Kaspera*, „Resovia Sacra”, r. 9/10 (2002/2003), s. 53-71.

Piotrowski E., *Waltera Kaspera krytyka paschalnej koncepcji Rudolfa Pescha*, w: A. Brenk (red.), *Facere veritatem in caritate. Księga jubileuszowa ku czci biskupa Pawła Sochy CM*, Poznań 2005, s. 399-415.