

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK
ŚWIDNICA

REINTERPRETACJA DOGMATU JAKO PROBLEM EKUMENICZNY

Wraz z rozwojem świadomości ekumenicznej problem dogmatu oraz jego reinterpretacji staje się coraz bardziej doniosły. Chrześcijanie mają świadomość, że sformułowania dogmatyczne są nieodłączne od Objawienia i wary chrześcijańskiej. Nawet Marcin Luter nie chciał kwestionować istnienia dogmatu w Kościele ani tworzyć nowego wyznania bez dogmatów¹. Ojciec Reformacji przez całe swoje życie był przywiązany do dogmatów Kościoła, a wspólnoty luterańskie włączyły symbole wczesnochrześcijańskie do wyznania wiary. Również dzisiaj wielu protestantów uznaje niektóre dogmaty, zwłaszcza te, które zostały określone na pierwszych soborach ekumenicznych. Odnosi się to w jeszcze większym stopniu do Kościoła prawosławnego.

Zagadnienie dogmatu stanowi w dalszym ciągu poważną trudność w dążeniu do osiągnięcia widzialnej jedności wśród chrześcijan. Poszczególne Kościoły nie są nawet zgodne co do samego pojęcia dogmatu². Problem reinterpretacji dogmatu pojawia się szczególnie po stronie Kościoła katolickiego, który od czasu schizmy Wschodniej i Reformacji określił trzy „nowe” dogmaty specyficznie katolickie: Niepokalanego Poczęcia, nieomyłności papieskiej i Wniebowzięcia Maryi.

Dzieje Kościoła pokazują, że dogmaty zdefiniowane na soborach były raczej punktem wyjścia niż końcem interpretacji Objawienia w Kościele. W epoce patry-

¹ Por. WA 18, 603.

² A. Dulles, *The Survival of Dogma*, Garden City 1971, s. 153, 164-171.

stycznej nie tylko teologowie, ale cały Kościół brał udział w dochodzeniu do właściwej interpretacji wiary. W odniesieniu do wczesnych soborów recepcja współdecydowała o samej treści orzeczeń, o ich prawdzie lub fałszu. W okresie przedkonstantyńskim istniał już zwyczaj, wedle którego autorytatywne orzeczenia synodu jednego Kościoła lokalnego były uznawane i przyjmowane przez inne Kościoły. Przykładem może być synod antiocheński z 268 roku. Był to pewien rodzaj recepcji bezpośredniej ze strony Kościołów, które wprost nie uczestniczyły w podejmowaniu decyzji, a jednak uznawały ją za swoją i stosowały się w praktyce do jej wymagań. W dziejach wczesnego chrześcijaństwa znane są również fakty krytycznego ustosunkowania się do orzeczeń soborowych i synodalnych. Prowadziło to albo do ich częściowej modyfikacji albo do całkowitego zakwestionowania i braku recepcji (przykładem może być synod efeski z 449 roku). W krytycznej recepcji mogły się zatem krystalizować poszczególne tematy o istotnym znaczeniu dla nauki i życia Kościoła. To one kształtowały świadomość wierzących w danym okresie i nadawały mu specyficzny charakter. Wspomnieć należy również autorytatywne uznanie danego orzeczenia za wyraz wiary całego Kościoła. Dogmat staje się wówczas wyrazem recepcji autorytatywnej. Proces recepcji, który miał miejsce zwłaszcza po wielkich soborach wczesnego Kościoła, nacechowany był wieloma napięciami, zmaganiem i konfliktami. Po wielkich soborach chrystologicznych i trynitarnych nadal toczyły się zażarte dyskusje i kontrowersje. Po Soborze Nicejskim (325) spory wokół terminu *homousios* trwały dalej przez dziesiątki lat. Zwolennicy i przeciwnicy bronili nadal swoich racji, nie uważając bynajmniej, że sprawa została definitywnie zakończona. Dopiero po Soborze Konstantynopolitańskim I (381) dogmat współistotności *Logosu* z Ojcem zdobył ogólne uznanie i został definitywnie przyjęty. Analogiczna sytuacja istniała po Soborze Chalcedońskim w latach 451-518, gdy los orzeczenia chalcedońskiego wydawał się nadal nie rozstrzygnięty, oraz po Soborze Konstantynopolitańskim II (553). Ten ostatni odbyty pod presją cesarza Justyniana, został przyjęty przez Rzym dopiero po żmudnym procesie interpretacji. Mamy do czynienia z procesem krytycznej i długotrwałej recepcji orzeczeń soboru. Zjawisko recepcji soborowej nie należy jednak do zamierzchłej przeszłości. Recepcja i reinterpretacja dogmatu jest więc stałym elementem każdego soboru czy synodu w życiu kościelnym³.

Przed Soborem Watykańskim II pojmowano na ogół Objawienie jako mowę Boga do człowieka zrealizowaną na określonym etapie historii. Bóg przemawiał do ludzi, przekazując im „pewną sumę prawd, czyli stosunków przedmiotowych” „Ilość prawd, czyli ściślej, stosunków przedmiotowych objawionych przez Boga

³ W. Hryniewicz, *Proces recepcji prawdy w Kościele. Jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne*, „Collactanea Theologica” 45 (1975) nr 2, s. 19-34.

jest zatem zamknięta i skończona i wzrastać nie może [...]. Jeżeli więc objawienie jest zamknięte i skończone, zamkniętą, skończoną jest również liczba tych stosunków przedmiotowych, które mogą być przedmiotem wiary boskiej katolickiej; albowiem przedmiotem wiary katolickiej może być tylko taki stosunek, który jest zawarty w Objawieniu publicznym⁴.

Intelektualistyczne ujęcie Objawienia rzutowało na koncepcję dogmatu, pojmowanego jako nieomyślne wyjaśnianie Objawienia⁵. Również i rozwój dogmatów był „niczym więcej jak tylko wyjaśnianiem objawienia Bożego dlatego, że publiczne objawienie Boże, na którym się opiera wiara boska i katolicka, skończyło się ze śmiercią ostatniego z Apostołów”⁶. „Przez rozwój dogmatów i nowe definicje dogmatyczne – według tego rozumienia – nie przybywa zatem wcale stosunków przedmiotowych, czyli prawd przez Boga objawionych. Ilość ich pozostaje ta sama. Nowe formuły dogmatyczne przedstawiają jedynie w sposób wyraźny te same stosunki przedmiotowe, które w sposób niewyraźny już są zawarte w popularnych formułach źródeł objawienia. Rozwój dogmatów jest zatem tylko nieomyślnym wyjaśnianiem objawienia Bożego”⁷.

Nie może dziwić zatem fakt, że ojcowie II Soboru Watykańskiego zakwestionowali, już w pierwszych tygodniach jego trwania, przygotowany w duchu intelektualistycznym schemat konstytucji o Objawieniu Bożym i że przepracowali go starannie aż do ostatniej sesji Soboru włącznie. W świetle soborowej nauki Objawienie należy pojmować przede wszystkim jako międzyosobowe i zbawcze spotkanie Boga z człowiekiem. „Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzki jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełniącym całe objawienie”⁸.

⁴I. Różycki, *Dogmatyka*, t. I, Kraków 1947, s. 86n.

⁵Przeciwstawienie się niektórym prądom umysłowym, zwłaszcza modernizmowi i egzystencjalizmowi, ukierunkowało umysły teologów w stronę przesadnego niekiedy intelektualizmu w pojmowaniu Objawienia i korelującego z nim dogmatu, zacieśniając tym samym ramy dyskusji do zagadnień czysto teoretycznych. Za takim stanowiskiem opowiadał się zresztą w swoim czasie sam Urząd Nauczycielski Kościoła; por. np. Dekret św. Oficium *Lamentabilii* z dn. 3 lipca 1907 r.; Encyklika Piusa X, *Pascendi*, z dn. 8 grudnia 1907 r. Święte Oficium w 1942 roku umieściło na indeksie pisma N. Charliera i M.D. Chenu, opisujące nowe, antyintelektualistyczne tendencje rozumienia dogmatu.

⁶I. Różycki, *Dogmatyka*, s. 85.

⁷Tamże, s. 87.

⁸DV 2.

Sobór Watykański II zauważył i zaakceptował jeszcze jedną ważną koncepcję, według której „Tradycja [...] wywodząca się od Apostołów rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem rozumienie tak rzeczy, jak i słów przekazywanych [...]”⁹. Znaczy to, że faktycznie Tradycja zmierza ku pełniejszemu, wyraźniejszemu poznaniu przeżywanej przez Kościół wiary, w konsekwencji do nowego jej sformułowania¹⁰. Nie ma pojęć absolutnie adekwatnych wobec rzeczywistości, o której staramy się mówić, ale nie znaczy to, że owa refleksja jest nieadekwatna wobec jej przedmiotu. Czujemy tu wewnętrzne napięcie, w które można by wpisać termin „dogmat” jako teoretyczną możliwość precyzyjnej wypowiedzi teologicznej, ale w określonej sytuacji i czasie, w którym żyje jej odbiorca, może stać się niezrozumiała i nie dawać wyrazu jego pierwotnemu doświadczeniu wiary¹¹. Będzie tak na pewno przy zbyt statycznej koncepcji Tradycji. Tzw. nowy dogmat może być ubogaceniem treści wiary w tym sensie, że pozostając w ścisłym związku z treścią pism biblijnych, jednocześnie stanowi odpowiedź na aktualne potrzeby życia Kościoła¹².

Dynamiczne pojęcie Tradycji ukazane przez Sobór Watykański II wiąże się z rolą hermeneutyki biblijnej, która odgrywa kluczową rolę w reinterpretacji dogmatu¹³. Dlatego w debatach ekumenicznych należałoby jeszcze wyraźniej wyeksponować koncepcję prawdy zawartą w Konstytucji *Dei verbum*, która jest nie tylko prawdą o Bogu, ile raczej udzielaniem się Boga¹⁴. „Przez objawienie Boże zechciał Bóg ujawnić i oznajmić samego siebie”¹⁵. Stąd Objawienie jest wydarzeniem, które udziela nowego życia. Zawiera w sobie element pojęciowy, ale się nie

⁹DV 8.

¹⁰Por. LG 4; UR 6, 14, 17.

¹¹Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 20. „To, co należałoby zachować w wewnętrznym Sanktuarium, jest narażone na niebezpieczeństwo ludzkiego formułowania!”, Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, Warszawa 1996, s. 24.

¹²Por. Z. Kijas, *Rozwój dogmatów i jego kryteria*, w: T. Dzidek, B. Sieńczak, J.D. Szczurek, *Tradycja w Kościele*, s. 135. Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha...*, s. 24. „Nowy dogmat” – pojęcie używane na oznaczenie nowego sformułowania dogmatycznego.

¹³Hermeneutyka zastosowana w teologii wskazuje na potrzebę uświadomienia sobie tajemnicy, której dotykamy w naszych poszukiwaniach poznawczych. Inaczej nasze wnioski budowałyby nie tyle religijną wiedzę, co ideologię. Tym, co określa Tradycję według nauczania soborowego, jest więc nie tylko to, co „zapewnia ciągłość tego, co kiedyś się rozpoczęło, ale możliwość z perspektywy wiedzy i doświadczenia przodków klasyfikacji i oceny nowych doświadczeń”, K. Rahner, H. Vorgrimler, *Tradycja*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 498.

¹⁴Por. J.D. Szczurek, *Pojęcie Tradycji w teologii*, w: *Tradycja w Kościele...*, s. 91. Por. J. Majder, *Wzajemne relacje Tradycji i Pisma Świętego w nauce Soboru Watykańskiego II*, „Studia Gdańskie” 1973, t. I, s. 195.

¹⁵DV 6.

da do niego zredukować¹⁶. Objawienie w wydarzeniu Chrystusa osiągnęło swój punkt szczytowy i jest wielkością wiążącą dla całego przepowiadania w Kościele¹⁷. Prawda w takim ujęciu jest nie tylko zbiorem tez teologicznych, ale nade wszystko posiada charakter życiowy, to jest wydarzenia, które angażuje samego Boga i domaga się odpowiedzi samego człowieka. Personalistyczny wymiar tej koncepcji podkreśla Konstytucja, mówiąc: „człowiek cały powierza się Bogu”¹⁸. Prawda objawiona jest konsekwentnie miejscem dialogu dwustronnie osobowego i w tym kontekście istotnie można mówić o samoudzielaniu się Boga, tak że Kościół stanowi płaszczyznę pozytywnej reakcji, która znajduje swój wyraz w formułowaniu tego, co jest przezeń w tym Bożym działaniu odczytane¹⁹.

Mówiąc o konieczności reinterpretowania dogmatów, nie zmierza się oczywiście do tego, by odmawiać wartości czy mocy wiążącej dogmatom już istniejącym. Chodzi jednak o głębsze uświadomienie, że wypowiedzi dogmatyczne nie są w stanie wyczerpująco przekazać treści wiary. Odnoszą się bowiem do określonych treści, a rzeczywistość nadprzyrodzona wymyka się wszelkim próbom adekwatnego ujęcia. Definicje dogmatyczne ukazują raczej drogę do egzystencjalnej konfrontacji z samym misterium²⁰. Na ową złożoność wypowiedzi dogmatycznych zwraca uwagę wielu teologów zarówno katolickich, jak i niekatolickich²¹. Teologowie dostrzegają obecnie coraz częściej, jak trudno jest utrzymać „język jedności” nie tylko na przestrzeni dziejów, ale również w jakimś jednym określonym momencie historycznym²². Różnice kulturalne i rasowe, narodowe i społeczne powodują, że ludzie żyjący równocześnie na ziemi odczytują na swój sposób jedno i to samo

¹⁶ W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976, s. 66. DV 2. Stąd rodzi się słuszny wniosek dla studiowania teologii, jako że w tym zajęciu „chodzi rzeczywiście o mnie, o moją sprawę – i to w sposób nieporównywalny, co o mnie mogą powiedzieć pozostałe nauki” T. Węclawski, *Człowiek – Tradycja – Kościół*, w: *Tradycja w Kościele...*, s. 38.

¹⁷ A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia. Węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekumenicznym*, Warszawa 1993, s. 12.

¹⁸ DV 5.

¹⁹ Por. M. Tykfer, *Reinterpretacja teologiczna dogmatu w dialogu ekumenicznym na przykładzie Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Poznań 2002, s. 14-15.

²⁰ K. Rahner określił język teologiczno-dogmatyczny mianem „mystagogicznego”. K. Rahner, *Was ist eine dogmatische Aussage?*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. V, Einsiedeln 1962, s. 72-74.

²¹ E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*, „Kerygma und Dogma” 3 (1957), s. 251-266; W. Pannenberg, *Was ist eine dogmatische Aussage?*, w: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, s. 159-180; W. Hryniewicz, *Analiza języka a teologia*, „Zeszyty Naukowe KUL” 19 (1976) 2, s. 73-76.

²² Por. np. C. Pinto de Oliveira, *Kościół, prawowierność a społeczeństwo pluralistyczne*, w: „Concilium” 1-5 (1970), s. 65-73; O. Philips, *A propos du pluralisme en theologie*, w: „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 46 (1970), s. 149-169.

Objawienie Boże. Powstaje jakaś uzasadniona wielość poglądów, różnorodność wierzeń i praktyk. Czy w tej sytuacji istnieje jeszcze język jedności? – pyta M. de Certeau²³ i dodaje: „Jakiś nieznany świat staje u naszych drzwi, świat, który nazywa siebie chrześcijańskim, a wcale nie jest podobny do owych obrazów chrześcijanina, jakieśmy sobie wytworzyli. «Inny kraj», ogromny, wieloraki wylania się spod rozpraw (misjonarzy albo teologów), które go zasłaniały [...]. Imperializm dogmatyczny, podobnie jak udawanie solidarności, nie odpowiada na pytanie postawione przez tyle głosów, jakie dają się słyszeć. Tak więc uzgodnienie oficjalnych stwierdzeń z przeżywaną rzeczywistością wiary staje się problematyczne”²⁴.

W reinterpretacji dogmatu wielką pomocą może służyć pluralizm sformułowań dogmatycznych. Fakt istnienia w Nowym Testamencie wielu formuł wyznania wiary²⁵ dowodzi, że należałoby na nowo przemyśleć kwestię powszechności nie-

²³ M. Certeau, *Czy istnieje język jedności*, w: „Concilium” 1-5 (1970), s. 55-85.

²⁴ Tamże, s. 63.

²⁵ Przeprowadzone w ostatnich dziesięcioleciach badania wykazały, że tradycję wczesnochrześcijańską cechował proces spontanicznego tworzenia licznych formuł, różnych Credo i symboli w Kościołach lokalnych. Por. R. Connolly, *The Early Syriac Creeds*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 7 (1986), s. 202-223; J. Kelly, *The Christian Creeds*, London 1972, s. 166-204.

Sięgając do dziejów Kościoła trzeba zwrócić uwagę na dokonane w czasie średniowiecza stopniowe wyobcowanie łacińskiego Zachodu oraz jego zamknięcie się we własnym świecie teologicznym. Wprowadzenie formuły *Filioque* do tekstu *Credo* nicejskiego stało się jednym z głównych czynników, które doprowadziły do schizmy między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim. Zastanawiający jest fakt, że Sobór Florencki, podejmując problem zjednoczenia rozdzielonych Kościołów, okazał dużo zrozumienia dla sprawy pluralizmu w sposobie wyrażania prawdy objawionej. Podejście Soboru jest znamienym przykładem osiągnięcia zgody między Kościołem rzymskim oraz pewnymi Kościołami wschodnimi odnośnie do różnego sposobu wyrażania tego samego dogmatu pochodzenia Ducha Świętego. Ojcowie wschodni, obecni na Soborze, po wielu dyskusjach uznali prawomocność formuły *Filioque* jako wyrazu wiary Kościoła łacińskiego. Ze swej strony Kościół rzymski uznał poprawność formuły *ex Patre per Filium*, która uważana była za wyraz wiary prawosławnej, uświęcony przez wielowiekową tradycję Ojców wschodnich. Według słów bulli soborowej formuły te wyrażają jeden i ten sam sens prawdy (*ex his formulis unus et idem elicitor veritatis sensus*); na tej podstawie Kościoły mogły zgodnie i jednomyślnie dojść do zawarcia unii (*eodem sensu eademque mente unionem unanimiter concordarunt et consenserunt*). W dekrete unijnym nie ma mowy o zmuszeniu któregoś z Kościołów do przyjęcia praktyk pobożności drugiego Kościoła; prawosławnym pozwolono używać własnego kalendarza, czcić własnych świętych. Wschód i Zachód mógł iść za swoją własną tradycją dogmatyczną w kwestii pochodzenia Ducha Świętego. Przykład Soboru Florenckiego posiada również dzisiaj doniosłe znaczenie ekumeniczne. Ukazuje on, że jedności Kościoła nie należy opierać wyłącznie na poszczególnych formułach doktrynalnych. Sobór ten zaaprobował możliwość współistnienia w Kościele różnych form myślenia oraz sposobów wyrażania prawdy bez naruszenia jedności katolickiej. Nie ulega wątpliwości, że różnice w terminologii zawsze zakładają różne formy myślenia. Formuły Wschodu i Zachodu różniły się między sobą w swojej treści pojęciowej; nie były one synonimiczne. Jednakże w myśl dekretu Soboru Floreńskiego ujmowały one

których dogmatów i wyraźniejszego ich umiejscowienia w hierarchii prawd²⁶. Uniformizm nie jest ideałem tradycji chrześcijańskiej. Kościół bowiem składa się z ludzi należących do różnych grup kulturowych i dlatego konieczną jest rzeczą, aby Ewangelia była wyjaśniana i formułowana w różny sposób. Również magisterium Kościoła nie musi i nie powinno forsować jednej tendencji, szkoły czy określonego modelu myślenia teologicznego, lecz popierać pluralizm teologiczny, którego wymaga prawdziwa katolickość Kościoła²⁷. Różnorodność wielu tradycji dogmatycznych w zasadzie nie stoi na przeszkodzie jedności wiary i Kościoła.

Wydaje się, że ten model myślenia teologicznego, mógłby być pomocny w dialogu doktrynalnym między Kościołem katolickim i protestanckim. Protestantyzm bowiem także ukształtował coś w rodzaju odpowiednika katolickich dogmatów, które powstały w okresie po reformacji; są nimi takie formuły, jak: *sola Scriptura*, *sola gratia*, *sola fide*, *ecclesia semper reformanda*, *soli Deo gloria*, *simul iustus et peccator*.

Luterański teolog, prof. R. Frieling, poszukując źródła katolicko-luterańskich różnic, wskazuje na odmienne modele teologiczne, funkcjonujące w poszczególnych konfesjach. Według niego teologia katolicka opiera się na modelu inkarnacyjnym, a reformacyjna na modelu kerygmatycznym²⁸. Trafność tej uwagi Frielin-

jedynie różne aspekty jednego i tego samego misterium. W. Hryniewicz, *Interpretacja dogmatu jako problem ekumeniczny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 2 (1976), s. 78-79. Na temat *Filioque* jako problemu ekumenicznego por. m.in. J.M. Garrigues, *Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millenaire*, „Contacts”, 23 (1971) nr 75, s. 283-309; M.E. Hussey, *An Ecumenical Look at the Filioque Question*, „Diakonia” » 7 (1972), s. 49-61; P. Henry, *Contre le „Filioque”*, „Irenikon” 48 (1975), s. 170-177.

²⁶ Podstawę do zgłębienia tego zagadnienia znajdujemy w *Dekrecie o ekumenizmie*: „Przy porównywaniu doktryn niech pamiętają o istnieniu porządku czy hierarchii prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z podstawą wiary chrześcijańskiej” (UR 11). Z tego punktu widzenia łatwiej jest rozpoznać problem przekazywania Objawienia jako wgłębianie się weń bardziej w sensie jakościowym niż ilościowym. Objawienie jako całość, nie zaś tylko pewna ilość zdań, wpływa na właściwe rozumienie różnic teologii konfesyjnych jako na odmienne jej interpretacje. Potwierdzenie znajdujemy w tymże dekrecie, gdy czytamy o „rozbieżnościach wielkiej wagi [...] w interpretacji prawdy objawionej” (UR 3). Hierarchia prawd ma więc daleko idące znaczenie dla formułowania prawd wiary, które mają swoją moc wiążącą poprzez odniesienie osobowe do Chrystusa („pochodzi od Chrystusa i prowadzi do Niego”) (UR 3), nie zaś jako intelektualna zgoda na pewną liczbę zdań prawdziwych. Owa personalna relacja decyduje o tym, że mówimy tu o percepcji Bożej prawdy, która z tej racji będzie zawsze ograniczona i cząstkowa, a co za tym idzie, dążąca do swojej pełni w perspektywie eschatologicznej (UR 24).

²⁷ H. Fries, *Theological Reflections on the Problem of Pluralism*, „Theological Studies” 28 (1967), s. 3-26.

²⁸ R. Frieling, *Wie ist es zum Streit über die Rechtfertigungslehre gekommen*, w: *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre”*, red. B.J. Hilberath, W. Pannenberg, Regensburg 1999, s. 14.

ga znajduje swoje potwierdzenie w refleksji teologicznej O.H. Pescha, który poddając analizie te dwa modele, odwołuje się do spuścizny myślowej Tomasza z Akwinu i Lutra. Model inkamacyjny, czyli tomistyczny – według tego katolickiego teologa wypowiada odwieczne prawdy Boże w Jezusie Chrystusie i przekazuje je poprzez Kościół. Natomiast model kerygmaticzny, będący luteraniskim ujęciem, akcentuje zarówno nędzę grzesznika, jak i bezmiar Bożego miłosierdzia²⁹.

Na niełatwej drodze reinterpretacji dogmatu trzeba zauważyć niewątpliwy sukces, jakim było podpisanie 31 października 1999 roku *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*³⁰. Pomimo wszystkich teologiczno-dogmatycznych zastrzeżeń z obu stron, podpisanie *Deklaracji* przy „błogosławieństwie” papieża Jana Pawła II może i powinno stać się wielkim wydarzeniem o znaczeniu nie tylko symbolicznym. Podpisanie *Deklaracji* w sposób jasny zakomunikowało światu, że dwa Kościoły, które od blisko pięciuset lat były podzielone ze względu na kwestię rozumienia dogmatu usprawiedliwienia, są nadal zjednoczone w zakresie najważniejszych prawd wiary. Dokument augsburski jest dowodem, że obie konfesje wyznaniowe mogą razem wyznawać, iż jesteśmy członkami grzesznej społeczności, że Bóg ofiaruje nam dar usprawiedliwienia i że ten dar przychodzi do nas przez Chrystusa, jedyne Zbawiciela świata. *Deklaracja* uzmysławia nam, iż możliwa jest udana reinterpretacja dogmatu.

Wspólnej deklaracji nie można rozumieć jako nowej i odrębnej prezentacji usprawiedliwienia, która chce zająć miejsce z jednej strony ksiąg wyznaniowych luteranizmu, z drugiej – oficjalnych dokumentów Kościoła katolickiego. Z treści jej do-

²⁹ O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Luther*, Mainz 1967; tenże, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther*, „Catholica” 17 (1963), s. 197-244; por. A. Maffei, *La dottrina della giustificazione da K. Barth a oggi*, w: *La giustificazione in Cristo. Atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia*, red. J.M. Galvan, Città del Vaticano 1997, s. 186-191.

³⁰ Światowa Federacja Luteraniska i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 139-168. Dokument został podpisany w święto Reformacji, podczas nabożeństwa ekumenicznego w kościele ewangelickim św. Anny w Augsburgu. Pod *Deklaracją* złożyli swoje podpisy przedstawiciele Światowej Federacji Luteranickiej i Kościoła rzymskokatolickiego. Ze strony katolickiej podpisał ją przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan – kard. Edward I. Cassidy oraz sekretarz tejże rady bp Walter Kasper, ze strony luteranickiej: przewodniczący Światowej Federacji Luteranickiej bp Christian Krause oraz sekretarz tejże Federacji, ks. Ishmael Noko. *Wspólna deklaracja* różni się od dokumentów katolickiego magisterium, które są sporządzane i promulgowane przez osoby pozostające w pełnej komunii z Kościołem rzymskokatolickim. *Deklaracja* jest pierwszym dokumentem przyjętym i oficjalnie podpisanym na tak wysokim szczeblu przez katolików i luteran, dokumentem mającym wielkie znaczenie dla dalszego dialogu między Kościołami, jak też dla nauki i życia Kościoła. Uzgodniono w nim to, co zdawało się niemożliwe do uzgodnienia: naukę o usprawiedliwieniu.

kumentu wynika bowiem, że chce ona ukazać, że na podstawie dialogu oba Kościoły są w stanie reprezentować wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia przez łaskę Boga w wierze w Chrystusa. Nie zawiera ona wszystkiego, co w każdym Kościele naucza się na temat *articulus iustificationis*. Stanowi jednak konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu oraz ukazuje istniejące jeszcze różnice. Słowa „konsens” nie rozumiemy jako kompromis, na podstawie którego rezygnujemy z pewnych elementów naszej nauki o usprawiedliwieniu, a więc ustępstwa na rzecz luterańskiego pojmowania usprawiedliwienia. Nie wymagamy tego także od drugiej strony ekumenicznego dialogu. *Deklaracja* pokazuje, w czym jesteśmy zgodni i co nas jeszcze dzieli. Pomimo istniejących jeszcze różnic jesteśmy pewni, że wspólnie wyznawana wiara w usprawiedliwienie grzesznika nie narusza naszej religijnej tożsamości.

Nauka o usprawiedliwieniu zawarta we *Wspólnej deklaracji* jest udaną reinterpretacją nauki na temat *articulus iustificationis*. Udana reinterpretacja oznacza, że obie konfesje wyznaniowe nie muszą wyrzekać się dotychczasowej nauki, ale są otwarte na nową interpretację i pogłębienie dotychczasowego nauczania o usprawiedliwieniu grzesznika.

Istnieje zatem możliwość, że różniące się ujęciem słownym formuły, pozornie nie do pogodzenia z punktu widzenia logiki, mogą równocześnie współistnieć i dopełniać się w Kościele. Wydaje się, że głębsze studium logicznych osobliwości języka religijnego i teologicznego wykazałoby słuszność tego stanowiska. Dogmaty chrześcijańskie nie stanowią zwartego systemu logicznego. Język sformułowań dogmatycznych jest pełen pozornych antynomii, wzajemnie się wykluczających. Amerykański kardynał A. Dulles słusznie zwrócił uwagę, że w obrębie teologii katolickiej spotykamy twierdzenia, które z logicznego punktu widzenia wydają się wzajemnie wykluczać. Do takich należy m.in. twierdzenie o absolutnej suwerenności Boga oraz wolności człowieka. Jednak nikt nie sądzi, że obydwie prawdy są sprzeczne³¹. W podobny sposób można by przyjąć, że w usprawiedliwieniu grzesznik jest prawdziwie oczyszczony ze swej winy, a równocześnie nadal pozostaje w pewnym sensie grzesznym. Język religijny nie może w pełni oddać wielowymiarowej treści prawd, które ma wyrażać.

Zasada pluralizmu dogmatycznego, która znalazła swój wyraz na Soborze Florenckim, lecz została zatarta w okresie po Reformacji, a zwłaszcza w XIX w., ponownie doszła do głosu na Soborze Watykańskim II³². To wyraźne uznanie przez Sobór uprawnionego pluralizmu w teologicznym sposobie sformułowania prawd objawionych może posiadać ogromnej wagi następstwa dla przyszłości dialogu

³¹ A. Dulles, *The Survival...*, dz. cyt., s. 168.

³² UR 14, 17, 18; LG 13.

ekumenicznego. Nie oznacza to, rzecz zrozumiała, że wszystkie formuły wiary wspólnot chrześcijańskich dotyczące danej prawdy są równie słuszne. Istnieje możliwość, że któraś z tradycji wyznaniowych nie przekazuje wiernie pełni Ewangelii; nie należy jednak zapominać, że różnorodność wyznań i sformułowań wiary niejednokrotnie kryje w sobie niewyrażoną i głęboką jedność³³.

Jest rzeczą słuszną, że współczesny dialog ekumeniczny skłania się do ponownego przemyślenia zagadnienia dogmatu oraz jego interpretacji. Takie podejście może obudzić ducha zdrowego krytycyzmu w reinterpretacji sformułowań własnej tradycji teologicznej oraz pomóc odnaleźć właściwy stosunek do autentycznej tradycji chrześcijańskiej. Równocześnie uwrażliwia on także na prawdziwe wartości tradycji dogmatycznej innych wyznań. Reinterpretacja dogmatu w perspektywie ekumenicznej powinna m.in. doprowadzić do tego, aby chrześcijanie niekatolicy odkryli religijną wartość w dogmatach specyficznie katolickich. Katolicy natomiast – w podstawowych zasadach bądź dogmatach innych wyznań. „Dialog ekumeniczny między Kościołami doznałby wielkiego poparcia, gdyby wspólnoty eklezjalne uświadomiły sobie bardziej ograniczoność swoich formuł dogmatycznych oraz uwzględniły możliwość i prawomocność różnego sposobu formułowania wypowiedzi dogmatycznych”³⁴.

Jeśli powyższe refleksje są słuszne, pozwolą one lepiej zrozumieć powszechność i jedność Kościoła, które nie wykluczają uprawnionego pluralizmu i reinterpretacji dogmatu. Nie ulega wątpliwości, że dogmat jest konieczny dla utrzymania jedności i jednolitości Kościoła. Stanowi odpowiednią pomoc do skierowania aktu wiary we właściwym kierunku, i w tym to właśnie znaczeniu dogmat, zachowując swój charakter przejściowy, jest definitywnym wyrazem prawdy. Właściwa specyfika dogmatu polega na tym, że skierowuje on wiarę poza siebie i świadczy, nie utrudniając przystępu do Ewangelii, że zdolna jest ona, także i dzisiaj, obudzić w wierzącym żywą Wiarę, Nadzieję i Miłość. Wszystko to zaś sprawia, że nieodzowne jest obecnie dynamiczne, duchowe i biblijne pojęcie dogmatu, dostosowane do człowieka współczesnego i jego problemów.

Summary

Reinterpretation of the Dogma as the Ecumenical Problem

A problem of the dogma is serious difficulty in aspiration for achievement of visible unity among the Christians. Individual Churches are not even consistent with the very

³³ W. Hryniewicz, *Interpretacja dogmatu...*, s. 83n.

³⁴ G. Dejaifve, *Diversité dogmatique et unité de la Révélation*, w: *Acta congressus internationalis de theologie Concilii Vaticani II*, Romae 1968, s. 721.

concept of dogma. The problem of reinterpretation of the dogma is appeared especially at the side of Catholic Church which since the Eastern schism and the Reformation have described three “new” dogmas specifically catholic: the Immaculate Conception, the Pope’s infallibility and the Assumption of Virgin Mary.

Saying about necessity of reinterpretation of the dogmas one does not head certainly towards that to refuse values or binding power of already existing dogmas. The thing is in deeper awareness that dogmatic statements are not able exhaustively to pass on content of faith. Since, they refer to specific content, and the supernatural reality get out of control of any attempt at adequate taking. Dogmatic definitions show rather a way to existential confrontation with the mystery itself. It is difficult to keep “unity language” not only within the history. Cultural and racial, national and social differences make that living people read out in own way one and the same Revelation of God. It comes into being justified variety of views, beliefs and practices.

The pluralism of dogmatic expressions may be very useful in the reinterpretation of the dogma. Fact of existence in the New Testament many formula of religions proves that one should be thought over the matter of generalization of some dogmas and more clearly placing them in the hierarchy of truths. Uniformity is not an ideal of Christian tradition. Since the Church is composed of people belonging to various cultural groups and that is why it is necessary so that Gospel would be explained and formulated in different way. Also the teaching of the Church should not and does not have to push one trend, school or specific model of theological thinking that is required by true Roman Catholic Church. Variety of many dogmatic traditions in principle does not stand in the way of unity of faith and the Church.

That is correct thing that modern ecumenical dialogue inclines towards think over the problem of dogma and its interpretation again. Such attitude may awake the spirit of sound criticism in reinterpretation of expressions of own theological tradition and help to find out a proper relation to authentic Christian tradition. At the same time it also makes sensitive to true values of dogmatic tradition of other religions. Reinterpretation of the dogma in the ecumenical prospective should among others lead to so that the Christians non-Catholic to uncover religious value in the specifically catholic dogmas. The Catholics, however, – in basic principles or dogmas of other religions. „Ecumenical dialogue between the Churches would experience great support if ecclesial communities more realized themselves limitation of their dogmatic formula and considered possibility and validity of various way of formulation of the dogmatic statements”