

Ks. WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB (Kraków)

KARDYNAŁA J. H. NEWMANA ZNACZENIE TEORII ROZWOJU DOKTRYNY WIARY DLA WSPÓŁCZESNEJ MARIOLOGII

Newmanowska koncepcja rozwoju mariologii nie doczekała się jeszcze wyczerpujących opracowań, a tym samym jednoznacznych ocen i należytego dowartościowania. Przyczyn tego stanu można by upatrywać między innymi w tym, iż przedstawiona przez Newmana ogólna teoria rozwoju doktryny była przez długi czas przedmiotem głębokich kontrowersji i przeciwstawnych opinii. W krytyce idei zawartych w *Development of Christian Doctrine* nierzadko odwoływano się do argumentów *ad hominem*, zarzucając autorowi niewłaściwe motywacje. Poszukując monolitycznych, zuniformowanych interpretacji krytykowano twórcze i oryginalne ujęcia wielkiego konwertyty. W krytyce tej często radykalizm opinii łączył się z oczywistą nieznamonością dorobku Newmana. Wyrwanie jego poszczególnych wypowiedzi z kontekstu było wysoce niewłaściwą metodą analiz, choćby tylko z tej racji, że idea rozwoju doktryny chrześcijańskiej przedstawiona przez J. H. Newmana nie pojawiła się u niego w sposób przypadkowy, lecz stanowi integralny element całego jego dorobku. Niemal wszystkie twierdzenia uzasadniane w jego wnikliwych analizach doktryny Kościoła zarówno anglikańskiego, jak i katolickiego, są wynikiem dogłębnych badań i powolnej ewolucji o wyraźnie określonym kierunku. Mimo iż całościowe opracowania i przemyślenia dotyczące rozwoju zostały wyłożone systematycznie w *Development of Christian Doctrine*, to jednak na długo przed rokiem 1845 w innych pismach Newmana możemy znaleźć zarodki idei przygotowujących późniejsze tezy.

Fakt, że również po napisaniu *Development of Christian Doctrine* Newman nie zaprzestał studiów nad kwestią rozwoju doktryny¹,

¹ Po roku 1845 tematyka ta poruszana jest przez niego między innymi w: *Lectures on Certain Difficulties Felt by Anglicans in Submitting to the Catholic Church*, vol. 1, London 1850; *The Idea of a University*, London 1859; *On Consulting the Faithfull in Matters of Doctrine*, London 1859; *Apologia pro Vita Sua*, London 1864.

świadczy, iż nie traktował jej w sposób czysto akademicki, ale uczynił ją główną ideą swego życia związaną z poszukiwaniem prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Zadowalające opracowanie tej problematyki nie mogło powstać od razu w formie doskonałej; w jego ujęciu również konieczny był postęp i rozwój. Nic więc dziwnego, że jeszcze przed rokiem 1845 idea rozwoju, prezentowana przez Newmana, napotykała na wielorakie sprzeczności. Przeciwnicy „rzymskich tendencji” niektórych członków Kościoła katolickiego argumentowali, że Pismo Święte pomija stopniowy rozwój chrześcijańskiej prawdy, ponieważ w interpretacji depozytu wiary, jaki otrzymali Apostołowie, Kościół rzymski kierował się zasadą przekazu, a nie rozwoju². W tej perspektywie wyjaśnienia Newmana uważano nie tylko za mało jasne i nieprecyzyjne, ale wręcz za szkodliwe dla Kościoła³.

W kontekście uwarunkowań XIX stulecia tym wyraźniej ukazuje się wielkość człowieka, który podjął problematykę rozwoju doktrynalnego nie po to, by „okaleczyć czy zniekształcić”⁴ wiarę Kościoła, ale by wykazać, że Kościół jest uprawniony do wykładania w XIX wieku doktryn, które nie były znane wiernym pierwszych wieków. Newman wstąpił do Kościoła rzymsko-katolickiego bynajmniej nie w epoce jego triumfu czy w warunkach, w których istniałyby konkretne powody do chwały. Głównym motywem wstąpienia było odkrycie istotnej tożsamości Kościoła rzymsko-katolickiego z Kościołem Apostołów i Ojców⁵. Fakt ten, oczywisty dla samego Newmana, był przedmiotem różnorodnych opinii i ocen.

Zgorszenie i krytyka

Jeszcze w początkach XX wieku wiele kontrowersji wywoływało zagadnienie, czy Newmanowską teorię rozwoju doktryny można uważać za wyraz modernizmu. Autorzy odpowiadający pozytywnie na to pytanie twierdzili, iż do zasad przedstawionych w *Development of*

² Zob. W. Palmer, *A Narrative of Events Connected with the Publication of the Tracts for the Times*, Oxford 1843, s. 167–168.

³ „Nie chcę być przeciwnikiem tego autora, ale w jego poglądach szerzona jest teoria błędna i niebezpieczna (...) wszystko to jest zamierzone w tym celu, aby szerzyć niepewność i strach. Taki duch wydaje się bardziej sprzyjać burzeniu, aniżeli reformowaniu” (zob. W. Palmer, jw., s. IX).

⁴ Zob. Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, przeł. T. Mieszowski, Warszawa 1970, s. 116.

⁵ Zob. F. Newman, *Contributions Chiefly to the Early History of the Late Cardinal Newman*, London 1981, s. VI.

Christian Doctrine odnosiły się również orzeczenia dekretu *Lamentabili sane exitu* i *Pascendi Dominici gregis* z roku 1907. Kontrowersje i podział opinii w tej sprawie wynikały zarówno z psychologicznych trudności z zaakceptowaniem tez Eseju, jak i z obiektywnego niezrozumienia teorii określającej sposób rozwoju doktryny w społeczności Kościoła. Nieporozumienia powstałe wokół kwestii, czy Newmana można zaliczyć w poczet modernistów, częściowo wynikały stąd, iż sami przedstawiciele modernizmu odwoływali się nierzadko do niektórych twierdzeń późniejszego kardynała. Twierdzenia te miały stanowić inspirację dla ich przemyśleń. Autorytety kościelne formalnie nie odrzuciły ich nigdy jako nieortodoksyjnych. Jednak zarówno obawy, by przez studium myśli Newmana nie być podejrzanym o tendencje modernizujące, jak też stosowanie scholastycznych kategorii myślenia do oceny *Development of Christian Doctrine* sprawiły, że wpływ tego nowatorskiego dzieła w kontekście uwarunkowań przełomu XIX/XX wieku był raczej niewielki.

Nieporozumienia w recepcji idei zawartych w *Development* wynikały zarówno z uprzedzeń programowego krytycyzmu, jak i z bezkrytycznych fascynacji. Przykłady tego drugiego podejścia można znaleźć w entuzjastycznych ocenach teorii rozwoju doktryny przedstawionych przez klasyka modernistów Alfreda Loisy'ego. Autor ten wielokrotnie powołuje się na Newmana, zaś liczne cytaty z dzieł angielskiego konwertyty przytacza na kartach *L'Evangile et l'Eglise*⁶. Trudno jest dziś ocenić szczerą Loisy'ego, kiedy nazywa on Newmana teologiem najbardziej otwartym, jaki był w Kościele od czasów Orygenesusa. Nie brak bowiem autorów tłumaczących podobny entuzjazm Loisy'ego dla geniuszu Newmana jedynie chęcią posiadania autorytetu o tendencjach modernizujących, a cieszącego się uznaniem i aprobatą ze strony oficjalnych autorytetów Kościoła rzymsko-katolickiego.

Oceniając relacje między Magisterium Kościoła a nauką Newmana, Loisy podzielał pogląd, że przynajmniej niektóre z opinii angielskiego kardynała zostały potępione w dekrecie *Lamentabili*. Jako szczegółowy przykład potępionej doktryny wskazywał on zdanie: *assensus fidei ultimo inicitur in congerie probabilitatum*, które znalazł w nauce Newmana.

Podczas gdy jedni uważali Newmanowską teorię rozwoju doktryny za przejaw modernizmu, nie brak było także krytyków, którzy widzieli w niej wyraz skrajnego konserwatyzmu. Zwłaszcza G. Tyrrel polemizując z E. Dublanchym wyrażał przekonanie, że *Development of Chri-*

⁶ A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris 1902, s. 161, 194, 231.

stian Doctrine prezentuje poglądy ultrakonserwatywnej scholastyki w nowym wydaniu, a wobec tego nie zasługuje na szczególną uwagę⁷. Toteż jeszcze w roku 1931 H. Tristram ubolewał, że „Anglia w niewielkim tylko stopniu kontynuuje dziedzictwo filozofii i teologii J. H. Newmana i jest niedostatecznie nim zainteresowana”. Mimo tych radykalnych opinii, Tyrrel nie zawahał się jednak nazwać Newmana swoim prekursorem i twierdzić, że potępienie modernizmu dotyczyło również tego autora ultrakonserwatywnych ujęć.

W wyniku podobnie zróżnicowanych ocen we Francji i Anglii zastanawiano się między innymi, czy Newman nie jest fideistą. Przewodził temu zwłaszcza E. Baudin, który znając tylko pobieżnie epistemologię późniejszego kardynała, a w szczególności jego metodę *illative sense*, dostrzegał u niego jedynie intuicjonizm i systematyczny fideizm⁸. Zdaniem Vernona Starra, przedstawiciela Wysp Brytyjskich, Newman niejednokrotnie wykazywał, iż wiara może się obejść bez pomocy rozumu⁹. Podobnego zdania był także J. White twierdząc, że w *Esseju o rozwoju doktryny chrześcijańskiej* dominują irracjonalizm i antyintelektualizm, ponieważ jego autor podporządkowuje rozum wyobraźni¹⁰.

Wśród krytycznych uwag, jakie wysuwano wobec *Development*, odnotować również warto obiekcje N. Lasha dotyczące Newmanowej teologii objawienia. Analiza poglądów Lasha wykazuje jednak, iż nie jest on wolny od osobistych uprzedzeń w odniesieniu zwłaszcza do aurytety papieża i roli Tradycji. W jego ocenie poglądów Newmana te właśnie aspekty wysuwane na plan pierwszy przyczyniły się do negacji opinii o całej teorii rozwoju. Przede wszystkim Lash nie może zorientować się, jaki jest w słownictwie Newmana zakres terminu „objawienie”. Jego zdaniem termin ten ma na kartach *Development* przynajmniej trojako denotację, oznaczając: 1. Proces objawienia, 2. Zawartość objawienia, 3. Formę objawienia¹¹.

Przy ocenie tak nieścislej i nieadekwatnej teologii objawienia N. Lash ma przede wszystkim trudność z zaakceptowaniem tezy Newmana głoszącej, że całość idei chrześcijańskiej została zupełnie objawiona w Chrystusie. Jeśli bowiem późniejsza nauka Kościoła

⁷ Zob. G. Tyrrel, *Christianity at the Crossroads*, London 1913, s. 30.

⁸ Zob. E. Baudin, *La Philosophie de la foi chez Newman*, „Revue de philosophie” 9:1906, s. 54.

⁹ Zob. V. F. Starr, *The Development of English Theology in the Nineteenth Century*, London 1919, s. 278.

¹⁰ Zob. J. White, *John Henry Newman*, London 1925, s. 128.

¹¹ Zob. N. Lash, *Newman on Development. The Search for an Explanation in History*, Shepherdstown 1975, s. 98.

i jego instytucje ustaliły się dopiero w historii (Lash ma na myśli przede wszystkim prymat papieski i jego nieomyślność), to wobec tego mogły one istnieć już od początku. Jeśli całość doktryny chrześcijańskiej obecna była od początku *per modum unius*, to, zdaniem Lasha, każdy nowo pojawiający się aspekt tej doktryny powinien również być znany od początku. W świetle Newmanowej teologii objawienia Lash nie widzi możliwości pozytywnego rozwiązania tej kwestii.

Autor ten odnosi się też krytycznie do zbyt faworyzowania przez Newmana mistycznego sensu Pisma Świętego, którym „można udowodnić wszystko”¹². Podważa on także pogląd Newmana, iż mistyczna interpretacja Pisma jest powszechną zasadą, którą posługuje się Kościół w swym nauczaniu. Przede wszystkim jednak niedopuszczalne jest, według Lasha, rozwijanie analogii między odrzuceniem Chrystusa przez Żydów a protestanckim odrzuceniem zasady postępu w rozwoju doktryny, który się dokonuje. Nie może on przyjąć tezy Newmana, że odrzucenie sensu mistycznego Pisma jest bliskie czy nawet równe odrzuceniu jego natchnienia. W krytyce tej powołuje się on na H. De Lubaca, który twierdził, że w XIX wieku Newman był jednym z nielicznych teologów, którzy doceniali mistyczną egzegezę patrystyczną i nią się posługiwali. Wielką wagę przywiązuje Lash nawet do poszczególnych wypowiedzi Newmana stwierdzając, że jeśli jako anglikanin przyjmował on zasadę, iż wszystkie prawdy konieczne do zbawienia znajdują się w Piśmie Świętym, to będąc katolikiem twierdził, że całość objawienia była w pewnym sensie zawarta w Piśmie Świętym¹³. Za metodologiczną słabość Newmanowej teorii rozwoju doktryny uważa Lash to, że przyjmując materialną zawartość Pisma, ujmuje on relacje między Pismem i Tradycją a nauczaniem Kościoła w sposób, który przeczy zasadzie *norma normans et non normata*, jaką pełni Pismo i przypisuje ją Tradycji. W innym miejscu natomiast Lash zauważa, że Newman przyjmuje wprawdzie podstawową rolę Pisma Świętego, ale robi to implicite i nie próbuje tego uzasadniać.

Logika a epistemologia

Podjmując próbę krytycznej oceny stawianych Newmanowi zarzutów dotyczących kwestii modernizmu, konserwatyzmu czy antyintelektualizmu, trzeba postawić pytanie, czy są one merytorycznie uza-

¹² Tamże, s. 93.

¹³ Tamże, s. 89.

sadnione. Jak bowiem widać z przytoczonych wyżej opinii, rozbieżność ocen i ich radykalizm nie zawsze idzie w parze z gruntowną znajomością poglądów Newmana. Ponieważ w większości zarzuty te są natury ogólnej i nie uwzględniają konkretnych wypowiedzi Newmana, ich jednoznaczna ocena wydaje się niemożliwa. Trudno jednak określić Newmana mianem modernisty po pierwsze dlatego, że termin ten jest wieloznaczny, a po drugie z tej racji, że sam modernizm nie był spójnym systemem pojęć. Nieuzasadnione wydają się także twierdzenia, jakoby antymodernistyczne orzeczenia Stolicy Apostolskiej dotyczyły również twierdzeń Newmana. Potwierdzają to słowa P. Sabatiera: „Jestem całkowicie pewny, że bulla nie dotyczyła Newmana, choćby z tej prostej racji, że jej autorzy nie znali go”¹⁴. Podobnie twierdził Fr. Norris pisząc: „Na podstawie informacji otrzymanych dziś od najwyższych autorytetów, jestem upoważniony do stwierdzenia, że prawdziwa doktryna i duch katolickiego nauczania J. H. Newmana nie jest atakowany przez encyklikę. Atakowane są oczywiście teorie wielu autorów, którzy niewłaściwie szukają ucieczki w krąg tego wielkiego nazwiska”¹⁵. Przed atakami modernistów bronił autora *Development of Christian Doctrine* nawet biskup Dwyer z Limerick, a Pius X rozwiął ostatecznie wątpliwości w tej kwestii¹⁶. Wydaje się, że w takim stopniu jak Newmana, można nazwać modernistą każdego teologa, który bardziej ceni myślenie i poszukiwanie uzasadnień dla twierdzeń wiary aniżeli posłuszeństwo przestarzałym i nieadekwatnie oddającym treść schematom.

Podobnie nieuzasadnione są, jak się wydaje, zarzuty pod adresem Newmana, że pomija on czy pomniejsza rolę rozumu w dochodzeniu do prawdy. Czym innym jest bowiem rezygnacja ze sprawności intelektualnych, a czym innym dowartościowanie obok nich także pozostałych poznawczych możliwości człowieka i jego uwarunkowań egzystencjalnych. Wszystkie epistemologiczne zasady Newmana pozostają spójne ze sobą i dlatego sprzeczna z faktami będzie interpretacja, która dostrzega w jego epistemologii tylko dowartościowanie czynników pozaracjonalnych. Niewątpliwą zasługą Newmana okazuje się to, iż w okresie gdy pozytywizm propagował jeden typ procedur poznawczych stosowanych w naukach przyrodniczych, Newman widział możliwość stosowania różnych metod badawczych, różnych języków i sposobów argumentacji.

¹⁴ Zob. P. Sabatier, *Les modernistes*, Paris 1909, s. 44.

¹⁵ „The Times”, 2 XI 1907.

¹⁶ W liście do biskupa Dwyera Pius X pisał: „Prace kard. Newmana dalekie są od sprzeczności z naszą encykliką, a w rzeczywistości dokładnie się z nią zgadzają” (zob. „Acta Apostolicae Sedis” 41:1908, s. 200).

Jeszcze trudniej jest ocenić wielostronną krytykę twierdzeń Newmana, jaką przeprowadził N. Lash, tym bardziej, że sam jej autor nie jest konsekwentny w swych wypowiedziach. Obok zarzutu, że Newman nie miał nawet intencji zrozumienia wyjątkowej roli Pisma w życiu Kościoła, formułuje pozytywne stwierdzenie, że uznaje (Newman) iż proces doktrynalnego rozwoju w Kościele jako całości jest owocem medytacji nad Pismem Świętym¹⁷.

Przy ocenie Newmanowej teorii rozwoju doktryny można natomiast sformułować inne, bardziej uzasadnione obiekcje. Słuszna wydaje się bowiem obawa, że Newman zbyt bagatelizuje logikę, kiedy stwierdza, że dotyczy ona jedynie abstrakcji, a w efekcie prowadzi tylko do wniosków prawdopodobnych. Rozumowanie logiczne bowiem może prowadzić do wniosków pewnych, jeśli pewne są przesłanki, na których się opiera. Problem sprowadza się więc do kwestii, czy w teologii możemy mieć pewne, niekwestionowalne przesłanki. Ponadto można sądzić, że Newman przyjmuje dwa rodzaje logiki. Jedną, jako zbiór formalnie wyodrębnionych twierdzeń i reguł określających zasady wyprowadzania wniosków. Drugą, jako zbiór wszystkich działań i postępowań mających pewien aspekt racjonalności. Przy analizowaniu twierdzeń Newmana warto podnieść zastrzeżenie odnośnie do słuszności jego koncepcji *illative sense*. Zastrzeżenie to wyrazić można w pytaniu: Czy Newman, akcentując zbyt rolę elementów subiektywno-osobowościowych w poznaniu, nie niszczy jego obiektywizmu? Zmysł konkluzji jako zdolność indywidualna i osobista, z cechami danej osobowości, byłby rodzajem instynktu działającego jako forma intuicji. Zatem byłby on różny u poszczególnych ludzi i w konsekwencji trudno byłoby znaleźć osoby, które podzielałyby te same poglądy. Tymczasem jakiegokolwiek byłyby te indywidualne uwarunkowania poszczególnych osób, to jednak pewne poglądy są wspólne. Przy ocenie podobnych zarzutów należy jednak zauważyć, iż w perspektywach refleksji teologicznej, etycznej czy aksjologicznej nie jest możliwe osiągnięcie tego typu obiektywizmu, jaki przysługuje weryfikowalnym twierdzeniom nauk przyrodniczych. Newman dostrzegał tę odmienność statusu poznawczego teologii i poszukiwał dla niej procedur badawczych, które zastosowane do nauk szczegółowych mogłyby prowadzić do subiektywizmu. Uzasadniona jest więc opinia, że i tutaj okazała się wielkość umysłu Newman dostrzegającego różnice między statusem nauk przyrodniczych opartych na obiektywizmie badawczym i nie odwołujących się do osobistych odczuć a statusem nauk teolo-

¹⁷ Zob. N. L a s h, jw., s. 90.

gicznych czy filozoficznych, w których element indywidualny odgrywa znacznie większą rolę.

Ponadto niemożliwe do przyjęcia jest stanowisko tych autorów, którzy domagają się ścisłego dowodzenia wszystkich tez i nie akceptują prawd, dla których dowodowe uzasadnienie jest niemożliwe. Istnieją bowiem pewne twierdzenia, o prawdziwości których nie jesteśmy w stanie przekonać się przy pomocy racjonalnych argumentów. Twierdzenia te uznajemy za pewne, gdyż gdybyśmy odmówili im pewności, wtedy konsekwentnie nie moglibyśmy przyjmować wielu innych twierdzeń. Każdy człowiek przyjmuje pewien zespół przedzałożeń, na które składa się zbiór twierdzeń uwarunkowanych przez środowisko czy predyspozycje psychiczne danej jednostki. Te właśnie twierdzenia mają istotny wpływ na naszą koncepcję racjonalności, dowodów, metod poznawczych czy wizję świata. Analizie krytycznej można je poddawać tylko częściowo, ponieważ już w tych samych twierdzeniach zawarta jest pewna koncepcja testowania czy racjonalności. J. H. Newman's koncepcja zmysłu konkluzji dowartościowuje ten element podmiotowy i indywidualny, jak też wydaje się, że jest zgodna ze współczesnymi opracowaniami dotyczącymi roli elementów pozaracjonalnych w rozwoju wiedzy. Oczywiście w tego typu przypadkach trudno jest przeprowadzić ścisłą linię graniczną, która oznaczałaby, w jakiej mierze czynniki subiektywne są konieczne, kiedy zaś uniemożliwiają one definitywnie obiektywizm badań.

Uznanie i akceptacja

Z krytycznych analiz przeprowadzonych nad Newmanową teorią rozwoju doktryny wynika więc, iż ewentualne zastrzeżenia względem niej nie dotyczą kwestii merytorycznych. Dlatego słuszna wydaje się wspomniana już opinia Ch. Hollisa, iż teoria ta jest nie do obalenia. Newman był jednym z pierwszych teologów XIX wieku, przyjmującym historyczność wiary chrześcijańskiej. Historyczność zakłada przyjęcie elementu czasowego, co znalazło wyraz w cytowanej już opinii samotnika z Littlemore głoszącej, iż prawda jest córką czasu. Mogą istnieć prawdy, które pojawiają się w nieodpowiednim czasie. Jednak ten, kto zachowuje niezależność intelektualną, kto posiada umiejętność rozróżniania między modą i przejściową opinią a uzasadnioną doktryną, nie może przemilczeć prawdy, nawet jeśli nie jest ona popularna czy występuje na granicy ortodoksyjności. W sposób szczególny odnosi się to do teorii rozwoju wypracowanej w okresie, gdy czas nie

był ku temu odpowiedni¹⁸. Uwarunkowania czasowe zaważyły na początkowych trudnościach w jej recepcji. Odpowiedni czas nadszedł dopiero w sto lat później, w epoce *aggiornamento*. O ile do *Eseju* odnoszono się początkowo nieufnie i w sposób polemiczny, to obecnie jego idee stały się oficjalną nauką Kościoła. Jego autor nie obawiał się kiedyś powiedzieć, że „o wiele bardziej potrzebujemy seminariów niż biskupów. Potrzebujemy wykształcenia, poglądu, jedności, organizacji. Przede wszystkim poglądu”¹⁹. Realizując te zasady w praktyce J. H. Newman chciał zawsze wyjaśniać błędy, a nie tłumić je. Uznawał on bowiem, że prawda ma swą własną moc, którą toruje sobie drogę i jest silniejsza od błędu.

Temu właśnie wyjaśnieniu błędu rozciąganego generalnie na cały Kościół rzymsko-katolicki służyć miało główne dzieło jego życia *Development of Christian Doctrine*. Dziełem tym przemówił on nie tyle do swej epoki, ile do wieku, który dopiero po niej miał nadejść. To ono stało się inspiracją dla obrad Vaticanum II. Zasługą Newmana jest nie tylko wypracowanie ujęć epistemologicznych i metateologicznych, które pozwalały tłumaczyć rozwój doktryny chrześcijańskiej w sposób przemawiający do współczesnej mu mentalności. Niekwestionowaną zasługą Newmana jest także uwzględnienie danych patrologii, celem wykazania konkretnych przykładów rozwoju doktryny przebiegającego zgodnie z zasadami określonymi w *The Development*. Uwzględniając ten aspekt spuścizny Newmana, J. H. Walgrave stwierdza, że w jego dorobku na szczególny szacunek zasługują bogactwo informacji i wyjątkowa zdolność przenikania wykazane zwłaszcza w badaniach nad historią i patrystyką. Sam Newman wyraził się, że do katolicyzmu doprowadziło go studium myśli ojców Kościoła²⁰. Studia patrystyczne pozwoliły mu znaleźć klucze „romanizmu”. Wśród desygnatów tego ostatniego terminu znajdują się trzy różne elementy:

¹⁸ Z faktu, że Newman rozwijał teorię ewolucji doktryny jeszcze przed Karolem Darwinem, stara się skorzystać Thomas J. J. Altizer, wzywając do takiego rozwoju doktryny katolickiej, by można było wypracować „katolicki ateizm” oraz katolicką wersję śmierci Boga, w której sam Bóg jest zbędnym reliktem teologicznego dorobku przeszłości; zob. np. *Catholic Theology and the Death of God*, [w:] *Religion in Contemporary Thought*, ed. G. F. McLean, Staten Island 1973, s. 187–202.

¹⁹ J. Coulson, *Newman: A Portrait Restored*, London 1965, s. 15.

²⁰ „To Ojcowie Kościoła uczynili mnie katolikiem i nie zamierzam odtrącać drabiny, po której wstąpiłem do Kościoła. Jest to drabina stosowna do tego celu zarówno obecnie, jak i dwadzieścia lat temu. Jakkolwiek twierdzę (...), że proces rozwoju prawdy apostoelskiej trwa z upływem czasu, to jednak nie zastępuje on nauczania Ojców, ale je wyjaśnia i uzupełnia” (J. H. Newman, *The Letter to the Rev. E. B. Pusey on His Recent Eiremicon*, Londo 1866, s. 26).

1. Nauczanie katolickie pierwszych wieków.
2. Formalne dogmaty sformułowane na soborach odbytych na Zachodzie (zwłaszcza na soborze trydenckim).
3. Wierzenia i tradycje ludowe znajdujące się poza dogmatami, lecz sankcjonowane przez Rzym w krajach pozostających we wspólnocie z nim.

Te ostatnie w anglikańskim okresie swego życia nazywał Newman „dominującymi błędami”. Przede wszystkim zaliczał on tutaj wierzenia i formy kultu okazywane przez katolików wobec Najświętszej Maryi Panny²¹. Sformułowanie teorii rozwoju doktryny pozwoliło mu rozróżnić między tym, co w doktrynie mariologicznej błędne, co pozostaje kwestią nadgorliwej, prywatnej pobożności, a co jest naturalną konsekwencją rozwoju prawdy zasadniczej.

Niekwestionowaną zasługą Newmanowej teorii rozwoju doktryny jest możliwość wykazania tożsamości i autentyczności doktryny w całym jej procesie rozwojowym. Tym samym zaś możliwość wykazania, że współczesne nauczanie Kościoła rzymsko-katolickiego jest tożsame z doktryną Kościoła pierwszych wieków. Tożsamość tę z zewnątrz gwarantuje autorytet wyposażony w przywilej nieomylności²². Natomiast rozwój doktryny rozpatrywany sam w sobie winien dokonywać się zgodnie z zasadami wyłożonymi w *Development*, a więc zachowywać ten sam typ rozwoju, pozostawać w obrębie zasad właściwych danemu systemowi i nie prowadzić do konkluzji sprzecznej z doktryną pierwotną. Rozwój nie może pomijać ani odrzucać świadectw Tradycji, lecz musi odznaczać się logiczną ciągłością, uprzedzać późniejsze fazy rozwojowe oraz wykazywać trwałość i energię.

Newmanowa teoria rozwoju doktryny broni i w pozytywny sposób wyjaśnia to, co stanowi prawdziwą doktrynę Kościoła. Nie odrzuca tradycyjnej nauki ani nie proponuje nowej. Tym też w sposób zasadniczy ujęcie Newmana różni się od myśli modernistycznej streszczonej w *Lamentabili* i w *Pascendi*. Proponuje ono nowe drogi wyjaśnienia: nie w oparciu o pierwszą przyczynę, ale o rozwój, nie na bazie zasadniczo intelektualnej, ale personalistycznej²³. W myśl teorii Newmana, ustawiczne wcielanie się Kościoła w świat uprawnia do stwierdzenia, że przejawiająca się na pewnym etapie doktryna jest nauką Chrystu-

²¹ „Ten rozległy system dotyczący Najświętszej Maryi Panny dla nas wszystkich był specjalnym punktem krzyżowym systemu rzymskiego” (J. H. Newman, *The Letter...*, s. 9).

²² J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa, 1957, s. 100–102, 110–113, 115.

²³ Zob. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua...*, s. 278.

sa, ponieważ wynika z pierwotnego depozytu, przekazanego raz dla wszystkich, co jednak nie oznacza, że wszystko przekazane zostało naraz.

Jeśli oceni się obiektywnie wkład Newmana do teologii chrześcijańskiej, nie będzie chyba przesadą nazwanie go „człowiekiem wszystkich epok”. Do stwierdzenia tego wydają się upoważniać także słowa Pawła VI wypowiedziane podczas uroczystości beatyfikacyjnych Dominika Barberiego, który przyjął Newmana do Kościoła rzymskokatolickiego: „Newman jest promotorem i przedstawicielem Ruchu Oksfordzkiego, który poruszył tak wiele religijnych problemów i rozbudził tak wielką duchową energię (...) wiedziony wyłącznie umiłowaniem prawdy, szedł drogą najbardziej uciążliwą (...) najbardziej decydującą spośród wszystkich dróg, jakimi kiedykolwiek myśl ludzka wędrowała w okresie ostatnich stu lat, a nawet można powiedzieć w ciągu całej ery nowożytnej, aby dotrzeć do pełni mądrości i pokoju”²⁴.

Słowa takiego uznania wypowiedziane ustami najwyższego autorytetu kościelnego pod adresem człowieka, który kierował się wyłącznie umiłowaniem prawdy i zachowaniem wierności w czasach, gdy prawda i wierność były dowolnie interpretowane, składają hołd wewnętrznej uczciwości wielkiego poszukiwacza prawdy, a także jego ortodoksji. Dostrzeżone to zostało także przez teologów innych wyznań chrześcijańskich. A. Ramsey na przykład podkreśla, że trwała wartość dzieła Newmana jest świadectwem przeciw każdej formie „najeżonej” wiary, która kontempluje raczej środki zbawienia niż jego Autora i Dawcę²⁵. Podobnie J. Coulson docenia Newmanową otwartość myślenia teologicznego i zauważa, iż nie miałby on trudności w zaakceptowaniu stanowiska K. Rahnera, według którego może istnieć wiele różnych teologii chrześcijańskich w zależności od zasad epistemologicznych, na których się one opierają²⁶.

Można przypuszczać, że paralelnie do współczesnego dowartościowania dorobku człowieka, którego niepodobna wyczerpująco scharakteryzować, rozwiną się jego wpływy w dziedzinie ekumenicznej. Możliwość wykazania tożsamości Kościoła XXI wieku z Kościołem Ojców powinna usunąć każdą przeszkodę doktrynalną.

²⁴ Cyt. za Ch. Hollis, jw., s. 247.

²⁵ A. M. Ramsey, *The Significance of Newman Today*, [w:] *The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*, ed. J. Coulson and H. M. Allichin, London 1967, s. 7.

²⁶ J. Coulson, *Conscience and Authority: Newman and the Two Vatican Concils*, [w:] *Newman Studien*. Neunte Folge. Herausgegeben von H. Fries und W. Becker, Nürnberg 1974, s. 168–185.

**BEDEUTUNG DER THEORIE DER ENTWICKLUNG
DER CHRISTLICHEN GLAUBENSLEHRE VON KARDINAL J. H. NEWMAN
FÜR DIE ZEITGENÖSSISCHE THEOLOGIE**

Zusammenfassung

Die im 19. Jahrhundert von Kardinal J. H. Newman erarbeitete Theorie der Entwicklung der christlichen Glaubenslehre traf in kirchlichen und theologischen Kreisen sowohl auf Empörung und eine heftige Kritik als auch einen großen Enthusiasmus an. Die Kritiker bezichtigten ihren Verfasser des Modernismus, Antiintellektualismus und Fideismus. Die Befürworter sahen und schätzten vor allem epistemologischen Pluralismus von dem großen Kardinal, dessen theologisches und kirchliches Denken seiner Zeit über hundert Jahre voraus war. Geführte Debatten und Kontroversen entschied eindeutig Vatikanisches Konzil II durch Akzeptanz und Entwicklung der bahnbrechenden (im Zusammenhang mit Bedingungen des 19. Jahrhunderts) Ideen von J. H. Newman. Zweites Zentenarium seines Todestags und Seligsprechungsprozeß im Gange von "Papst der anglikanischen Kirche" und "katholischen Modernisten" könnte eine Herausforderung der besonderen Art für die Theologen des 21. Jahrhunderts sein, die mehr Unabhängigkeit im Denken als Treue den veralteten und nicht adäquaten Schemen zu schätzen wissen.