



KS. MARIAN JAWORSKI

GRANICE PLURALIZMU W NOWEJ INTERPRETACJI DOGMATÓW

CHRZEŚCIJAŃSKIE DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE JAKO NORMA
INTERPRETACJI

WYJAŚNIENIE

Temat wykładu wymaga wyjaśnienia wstępnego. Problem bowiem wyrażony w tytule wykładu można rozważać najpierw od strony teologicznej, wskazując, że podstawowy sens twierdzeń wiary w Kościele Katolickim określa *Magisterium Ecclesiae*, i że wszelkie dalsze tłumaczenie, rozumienie prawd wiary, nie może w niczym naruszać tego podstawowego sensu, które ono miało na względzie¹. Ale można ten temat rozważać od strony czysto filozoficznej, pytając: jakie są granice rozumienia, interpretacji sensu każdego, sensu w ogóle, i która to normatywność ma swoją ważność także w odniesieniu do interpretacji, rozumienia sensu czy to Pisma św., czy też orzeczeń dogmatycznych Kościoła Katolickiego. Stawiając w ten sposób zagadnienie, uprawiamy już swoistą hermeneutykę w stosunku do zajmowanego stanowiska Kościoła Katolickiego w dziedzinie autorytatywnego nauczania prawd wiary. Stanowisko to bowiem staje się dla nas pełniej zrozumiałe, a nawet podstawowo zrozumiałe, o ile ukazuje nam się ono nie jako całkowicie dowolne (i przez to samo niezrozumiałe), ale jako odpowiadające podstawowej strukturze bytu ludzkiego od strony rozumienia.

Podtytuł wykładu wskazuje na kierunek rozwiązania: u podstaw wszelkiego pluralizmu zarówno filozoficznego (różne odmiany filozofii chrześcijańskiej) jak i teologicznego należy uwzględnić podstawowe dane doświadczenia chrześcijańskiego jako najbardziej pierwotną normę, z któ-

¹ Zob. Georges van Riet, *Philosophie et Religion*, Louvain-Paris 1970, 91.

rażą muszą one się liczyć i poza którą nie mogą wyjść, jeśli nie chcą utracić *eo ipso* swego właściwego charakteru. Zakłada to ze swej strony adekwatną teorię doświadczenia i różnych jego odmian. Nie sposób jednak omawiać to zagadnienie osobno w ramach obecnego wykładu. Musimy się tutaj odwołać do poprzednich naszych publikacji², gdzie nasze stanowisko w kwestii doświadczenia mieliśmy już okazję przedstawić, jakkolwiek nie w sposób całkiem wyczerpujący. Tutaj zaznaczymy, że koncepcja doświadczenia, którą zakładamy nie ma nic wspólnego ani z teorią doświadczenia empiryzmu klasycznego, ani też z teoriami doświadczenia subiektywistycznymi czy idealistycznymi. Chodzi o realistyczną koncepcję doświadczenia, najszerzej pojętego, które jest u źródła wszelkiego rozumienia ludzkiego. Jest ono bezpośrednim uczestnictwem w rzeczywistości dostępnej człowiekowi w jego właściwy sposób³.

1. TEOLOGIA — ROZUMIENIEM SENSU DANYCH WIARY

Od samego początku chrześcijaństwa jesteśmy świadkami posługiwania się filozofią w celu pełniejszego zrozumienia tego, co niesie ze sobą wiara. Teologia jako wiedza kształtowała się dzięki filozofii — wiedzy rozumowej ludzkiej. Teologia, tzw. spekulatywna, zawsze była hermeneutyką, a więc odpowiednim rozumieniem wiary, implikującym tym samym element rozumowy, filozoficzny⁴. W związku z tym pojawiał się także na nowo problem właściwej roli filozofii w teologii. Problem ten w aspekcie zabezpieczenia swoistości i nieredukowalności dziedziny wiary do czystego *ratio* stał się na nowo żywy w związku z rozwojem współczesnej refleksji filozoficznej, zwłaszcza fenomenologii, fenomenologii egzystencjalnej, i skoncentrował się wokół problemu hermeneutycznego, ściśle związanego z pojęciem rozumienia⁵. Coraz bardziej uświadamiano sobie tzw. krąg hermeneutyczny: odniesienia tego, co jest dane

² Zob. m. in.: *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, 337—342; *Doświadczenie religijne*, w: „Zeszyty Naukowe KUL”, 1973 (w druku); *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, w: „Analecta Cracoviensia”, 5 (1973) 91—106.

³ Zob.: Albert Dondeyne, *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, Tournai, 1963, 149—150. — „Doświadczenie — stwierdza m. in. John E. Smith — w zasadniczym tego słowa znaczeniu, jest wielostronnym produktem złożonych kontaktów między rzeczywistością a istotą zdolną do przeżycia, doznania, rejestrowania tej rzeczywistości, reagowania na nią i wyrażenia jej w jakiejś formie”. *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa, 1971, 28.

⁴ Por. Bernhard Welte, *Heilsverständnis, Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg, 1966, 13. 49. — Równ. mój artykuł: *Inspiracje soborowe w filozofii. Rozum a wiara*, w: *Myśl posoborowa w Polsce*, Warszawa, 1970, 39; *Teologia a antropologia (Aspekt filozoficzny)*, w: „Analecta Cracoviensia”, 3 (1971) 53—55.

⁵ Por. m. in.: B. Welte, dz. cyt., 24—27, i na wielu jeszcze miejscach; Franz Mussner, *Geschichte der Hermeneutik (Von Schleiermacher bis zur Gegenwart)*, Freiburg, 1970.

do rozumienia, i rozumienia, które odczytując sens tego co dane, czyni je możliwym od strony podmiotu — człowieka⁶. Jakkolwiek bowiem odmiany rozumienia mogą być różne — zależnie od związku pomiędzy tym, co jest bezpośrednio dane, a tym, co jest poprzez nie poznawczo ujęte, rozumiane — to w najbardziej przyjętym znaczeniu chodzi tutaj o „rozumienie sensu czy intencji, albo znaczenia tego, co dane”⁷. Rozróżniając pomiędzy zagadnieniem prawdziwości czegoś a jego sensem, podkreśla się, że w rozumieniu nie chodzi o prawdę ale o sens tego, co przyjmuje się jako prawdziwe⁸.

Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że współczesna refleksja filozoficzna stała się w dużej mierze hermeneutyczna, o ile chodzi o jej zrozumienie, o poznawcze uchwycenie sensu tego, co niesie ze sobą doświadczenie ludzkie, najbardziej szeroko pojęte — tak jak to zaznaczyliśmy wyżej.

W związku zaś z tym podejściem bezsporny staje się postulat, że każdy sens winien być odniesiony do pierwotnego doświadczenia i wszelkie znaczenia muszą być odniesione do ich początkowych ustanowień. Jest to ważne także w odniesieniu do teologii⁹. I dlatego problem rozumienia związanego z bezpośrednimi i pierwotnymi danymi wyznacza dzisiaj charakter teologii, a zwłaszcza udziału filozofii w teologii. Także i w teologii należy odszukać pierwotne dane i pierwotne kategorie rozumienia¹⁰. To wszystko, co składa się na szeroko pojęte Słowo Boże, „mowę Boga” skierowaną do człowieka, odniesione jest na rozumienie ludzkie. Jeśli ma być przyjęte, może być przyjęte na sposób i w kategoriach ludzkiej myśli. Jakiegoż znaczenia nabiera tutaj stara zasada filozoficzna: „quidquid recipitur per modum recipientis recipitur”! I z tego rozumienia teologia musi zdać sobie sprawę w pierwszym rzędzie, jeśli nie ma się ona opierać na niekontrolowanych założeniach. Musi uwzględnić swoje założenia poznawcze, charakter rozumienia i jego kategorie, w których odaje ona dane Objawienia¹¹.

⁶ Por. B. Welte, dz. cyt., 25—26; G. van Riet, *Exégèse et Philosophie*, w: *Philosophie et Religion* (j.w. przyp. 1), 116.

⁷ Danuta Gierulanka, *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa, 1962, 61; G. van Riet, *Exégèse...*, 114—115.

⁸ G. van Riet, j. w. 114, 120 n.

⁹ Por. B. Welte, *Der Gottesbeweis und die Phänomenologie*, w: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965, 315—318; mój artykuł: *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, w: „*Analecta Cracoviensia*”, 2 (1970) 55—56; B. Welte, *Heilsverständnis*, 25—26.

¹⁰ B. Welte, *Heilsverständnis*, 25, 49. — Por. równ.: A. Dondeyne, *L'athéisme contemporain*, w: *Foi et réflexion philosophique*, Louvain, 1961, 473—474.

¹¹ B. Welte, *Heilsverständnis*, 22—23.

2. STRUKTURA PROCESU ROZUMIENIA

Nasze rozumienie nie rodzi się samo ze siebie¹². Bierze ono początek od zauważenia czegoś, co pojawia się przed naszą myślą. Coś jest. W związku z tym następuje ku temu nasze zwrócenie się w formie pytania, często nawet nie wyrażone w słowach, będące już zaczątkowym rozumieniem: „co to jest”, które jest równoważne innej postaci: „co to znaczy?”¹³ To jest pierwszy moment powstającego rozumienia. W tym pytaniu zdajemy już sobie sprawę, że jest coś do rozumienia (np. Jezus z Nazaretu, który staje przed ludźmi i wybranymi uczniami i ma być przez nich zrozumiany: „za kogo uważają ludzie Syna Człowieczego?”; to są także różnorodne czyny Chrystusa, których sens ma być uchwycony, itp.)¹⁴. Już w tym pytaniu odnajdujemy w jakiś sposób siebie: to, co jest z zewnątrz, jest w nas, inaczej nie mogłoby być do nas skierowane¹⁵.

Do procesu rozumienia przynależy zatem ujęcie, *czym* owo coś jest, ale także i sposobu, w jaki się do nas zwraca, apeluje¹⁶.

W procesie rozumienia mamy więc do czynienia z dwoma źródłami: coś, co do mnie „przemawia” i ja, który jestem rozumiejącym¹⁷. Ale w tym procesie rozumienia, dzięki któremu coś danego nabiera dla mnie znaczenia (niesie ze sobą jakiś sens), to, co dane, wyznacza rozumienie zarówno co do treści jak i kierunku jego zwrócenia się do mnie.

Możliwość zdeterminowania siebie przez odpowiednie treści znaczeniowe z zewnątrz nosi przyjmujący w sobie. W przeciwnym razie, gdyby w procesie rozumienia, ten który przyjmuje, determinował, wyznaczał sam sens, nie można by było powiedzieć, że rozumie on to, co jest dane, ale że sam wytwarza sens. Wtedy mielibyśmy sytuację, którą reprezentuje Heidegger, w której sens rozwiązuje się w rozumieniu¹⁸. Rozwiąza-

¹² Por. A. Dondeyne, *L'expérience...*, 149—150.

¹³ B. Welte, *Heilsverständnis*, 34, 44.

¹⁴ B. Welte, *Heilsverständnis*, 34.

¹⁵ „Dieser Anfang des Verstehens mit der Frage nach dem Bedeuten stellt sich wie von selbst ein. Genauer: wir finden uns je schon in dieser Frage”. *Heilsverständnis*, 44. Więcej zaś wyjaśnia już Welte na s. 36 i n.: „Wo immer der Hervorgang eines verstehenden Gedankens geschieht, da verrät dieser Hervorgang, dass der Verstehende im Grunde seines Selbst diesen Gedanken schon barg als Vermögen. Sonst wäre dieser nie hervorgegangen. Er kommt aus einem Selben und ist als Hervorgang die Zugabe in ein Selbst”, tamże, 36. — Por. również G. van Riet, *L'èxègese...*, 116. G. van Riet to, co jest dane z „zewnątrz” przyjmuje tutaj jako słowo mówione. Nasze ujęcie jest szersze. Wszelkie dane są jakąś „mową” skierowaną na rozumienie człowieka. W ten sposób chcemy przerzucić też most pomiędzy stanowiskiem realizmu tomistycznego i fenomenologii w odniesieniu do hermeneutyki (nie rezygnując z realizmu). Por. *L'èxègese...*, 118—124.

¹⁶ B. Welte, *Heilsverständnis*, 29.

¹⁷ Por. na ten temat: Smith, dz. cyt., 30.

¹⁸ „Das Fundierungsgefälle dieser Bestimmung läuft in einer Richtung und nicht umgekehrt: vom Sagenden zum Vernehmenden hin. Wären wir als Hörende und Glaubende nicht bestimmt, sondern bestimmend, so werden wir ja nicht das Ge-

nie, którego nie można podtrzymywać. Jedność, jaka zachodzi pomiędzy tym, co przychodzi z zewnątrz i tym, który rozumiejąc coś przyjmuje je w siebie polega raczej na tym, że to, co jest dane, determinuje rozumienie i stąd tworzy ono jedność z przyjmującym. Welte zauważa, że mamy tutaj do czynienia ze szczególnym przypadkiem tego, co wyraził św. Tomasz mówiąc: „intellectum in actu et intelligens in actu sunt unum”¹⁹.

Na czym więc polega udział, który ze swej strony wnosi przyjmujący i rozumiejący w to, co jest dane? Rozumiejący zabezpiecza temu, co dane „przestrzeń” rozwijania się, dochodzenia do pełni, to, że dane mogą wyrażać określoną treść znaczeniową, że mogą na nie wskazywać, że ostatecznie stają się dla nas swoistą „mową”, że mogą nam coś powiedzieć.

Ten proces rozumienia kończy się nazwaniem (słowo, sąd), które artykułuje sens zawarty w danych doświadczenia, i na które one wskazują. Mamy tutaj — naszym zdaniem — swoistą dialektykę, swoiste sprzężenie: nasze słowo, które wypowiadamy jest możliwe, bo dane, w których uczestniczymy przez rozumienie, posiadają na swój sposób charakter „słowny”, przekazują nam określoną treść znaczeniową, są swoistymi „wyrazami”.

3. DWIE ODMIANY HERMENEUTYKI

Jeśli założymy tego rodzaju strukturę procesu rozumienia — jaką przedstawiliśmy wyżej — to hermeneutykę jako naukę o regułach poprawnego rozumienia sensu²⁰ będziemy musieli ująć w dwóch płaszczynach:

sagte des Gesagten Wortes verstehen und vollends nicht ihm glauben, sondern wir hätten es mit dem von uns selbst Bestimmten zu tun, wir würden uns selbst hören und uns selbst glauben”. *Heilsverständnis*, 31—32. — Stanowisko Heideggera w tym względzie przedstawia Ed. Stein następująco: Heidegger w kwestii sensu bytu przyjmuje za punkt wyjścia analizę istnienia (człowiek bowiem posiada zrozumienie nie tylko własnego bytu, ale także innego bytu). Ed. Stein jest zdania, że jest to niewystarczające, i że istnieje możliwość wyjścia od bytu rzeczy albo od bytu pierwszego. Zaden jednak ze sposobów wyjścia nie odsłoni nam dostatecznie innej kategorii bytu: „Man wird von daher keinen hinlänglichen Aufschluss über das menschliche Sein erhalten, sondern nur Verweisungen darauf, denen man nachgehen muss; umgekehrt gibt uns auch das menschliche Sein nur Verweisungen auf andersgeartetes Sein, und wir müssen dieses selbst befragen, wenn wir es verstehen wollen. Freilich wird es nicht so antworten, wie ein Mensch antwortet. Ein Ding hat kein Seinsverständnis und kann nicht über sein Sein reden. Aber es ist und hat einen Sinn, der sich in seiner äusseren Erscheinung und durch sie ausspricht. Und diese Selbstoffenbarung gehört zum Sinn des dinglichen Seins. — Das kann Heidegger nicht zugeben, weil er keinen vom Verstehen unterschiedenen — wenn auch darauf bezogenen — Sinn anerkennt, sondern Sinn in Verstehen auflöst”. *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, w: *Welt und Person* (Edith Steins Werke, Band VI), Louvain — Freiburg, 1962, 113—114.

¹⁹ B. Welte, *Heilsverständnis*, 31.

²⁰ Por. m. in.: Emerich Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik, Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg, 1969, 9, 34.

a) w płaszczyźnie języka, jako danych zartykułowanych, które niosą nam określoną treść znaczeniową i którą chcemy uchwycić w procesie rozumienia;

b) w płaszczyźnie danych doświadczenia, możliwie najbardziej szeroko ujętego, danych jeszcze nie zartykułowanych, które chcemy ująć, konstytuując ich sens w naszej świadomości, wyrażający się w nazwaniu.

To ujęcie hermeneutyki — przez wyodrębnienie jej dwóch odmian — jest, jak łatwo można zauważyć, szersze aniżeli to, które zwyczajnie się spotyka, odnoszące ją przede wszystkim do rozumienia tekstów słownego przekazu. Jeżeli zwykło się dzisiaj twierdzić, że na początku było Słowo a nie Byt, byt już wypowiedziany, logos, sens, i że filozofia w tej perspektywie staje się egzegezą, badaniem sensu, sensu tekstów, o których jest się przekonany, że wyrażają prawdę²¹, to stanowisko to częściowo tylko możemy podzielać. To, że człowiek rodzi się niejako na łonie języka, że język symboli — jak twierdzi Ricouer — jest nie tyle mówiony przez ludzi, ile mówiony do ludzi, i że on wyraża pierwotny pakt pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością, jest o tyle prawdziwe, o ile się założy, że to, co jest dane, fenomen, jest już „mowa” skierowaną do człowieka, że niesie ze sobą określony sens, a nawet wielość sensów dla człowieka. W przeciwnym razie język stałby się dla nas jedynym źródłem znaczeń, mielibyśmy swoistą odmianę idealizmu. Oznaczałoby to zejście na pozycje Heideggera: sprowadzenie znaczenia, sensu do rozumienia zartykułowanego w języku jako jego źródle.

Przeciwko upatrywaniu w języku najbardziej pierwotnego źródła znaczeń można wskazać jeszcze inne racje. Tutaj zauważmy, że związek nazwy z istotą rzeczy nie jest wcale tak prosty, jak by się mogło czasami wydawać. Zwracał na to m. in. uwagę Tillich, czyniąc zarzut fenomenologii, utrzymującej według niego, że nazwa (słowo) bezpośrednio objawia istotę²². R. Ingarden wyraźnie jednak stwierdzał, że posługiwanie się daną nazwą lub innym jakimś słowem w przeświadczeniu, „iż przedmioty, do których dane słowo nas zawiodło, są dokładnie takie, jak na to wskazuje treść danego pojęcia (resp. znaczenie danego słowa), to już wstępne użycie gotowego pojęcia, resp. słowa mogłoby nas zawieść na manowce”²³.

Konsekwencją upatrywania w języku wyłącznego i pierwotnego źródła znaczeń, konsekwencją — której nie można zapłacić — jest sprowadzenie prawdy do prawdy historycznej i zmiennej, ściśle związanej ze zmiennością znaczeń językowych. Dziedzictwo, które — niestety — po

²¹ Zob. G. van Riet, *Exégèse...*, 121.

²² Paul Tillich, *Religionsphilosophie*, w: *Frühe Hauptwerke*, I, Stuttgart, 1959, 315—316.

²³ R. Ingarden, *Fenomenologia*, w: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa, 1963, 305—306.

Heideggerze zbierają niektórzy teologowie. Wtedy nie ma mowy o ciągle nowym tematyzowaniu prawdy rzeczy, odkrywaniu jej złożoności i nowych aspektów i szukaniu odpowiedniego wyrazu²⁴.

4. PRYMAT HERMENEUTYKI DOŚWIADCZENIA

W związku z wyodrębnionymi wyżej dwoma odmianami hermeneutyki, albo może raczej dwoma płaszczyznami hermeneutyki, rodzi się zasadnicze pytanie: której z nich należy przyznać prymat? która stanowi podstawę? Pytanie to dlatego jest zasadnicze, ponieważ odpowiedź na nie wyznacza źródło pierwotnego i ważne obowiązującego sensu, którego poszukujemy. Zdaje się nie ulegać wątpliwości — na podstawie tego, co zostało wyżej powiedziane w p. 3 na temat hermeneutyki w płaszczyźnie doświadczenia i w płaszczyźnie języka — że prymat należy przyznać hermeneutyce danych doświadczenia i że ona leży u podstaw hermeneutyki języka i rozwoju rozumienia.

Na czym bowiem polega zasadniczo hermeneutyka przekazu słownego? Zasada się ona na odniesieniu go do pierwotnych danych, które leżały u podstaw ukonstytuowania się odpowiednich sensów języka. Nasze pojęcia, resp. słowa znaczą coś naprawdę, jeśli oznaczają jakąś rzeczywistość (historyczną, wartości). Jakkolwiek bowiem sens, znaczenie konstytuuje się w świadomości człowieka, i człowiek jest tego świadom, to jednak jest coś, co to właśnie dla niego oznacza. Być może, że dostęp do jakiejś dziedziny może nam otworzyć tylko słowo, czyjś przekaz, zrozumieć je jednak możemy tylko przez odniesienie do odpowiednich danych. Dodajmy, że zwłaszcza w niektórych przypadkach, tam gdzie język nie nosi na sobie znamienia jednoznaczności, właściwy sens może być odkryty przez uwzględnienie odpowiedniego charakteru dziedziny bytowej danej w doświadczeniu (np. kiedy Chrystus mówi o sobie, że jest światłością świata).

Stanowisko to nie przesądza jeszcze w niczym opowiedzenia się za realizmem czy kierunkiem fenomenologicznym²⁵. Chodzi tylko o podkre-

²⁴ Warto tutaj zwrócić uwagę na stanowisko M. Schelera w kwestii poznania istotowego (istoty rzeczy), a mianowicie jego niezmienności i rozwoju. Według Schelera poznanie istotowe, raz w historii zdobyte, nie może być zakwestionowane ani zmodyfikowane przez następne doświadczenie. Możliwe jest tylko wzbogacenie i wzrost poznania istotowego (tzn. ciągle nowe dodawanie poznania istotowego do dawnego) i tylko nowe połączenie poznań istotowych pomiędzy sobą. Jest również możliwe, że zdobyte kiedyś poznanie istotowe w historii zaginie, i na nowo może zostać odkryte. *Vom Ewigen im Menschen*, 1933, 445 i n. — Heidegger nie przyjmuje natomiast różnych od istnienia (*Dasein*) istot, i dlatego też nie ma u niego mowy o tzw. „wiecznych prawdach” niezależnych od ludzkiego poznania. Określa on je jako: „zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik”. Zob. Ed. Stein, *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, 114. — Więcej jeszcze o tym powiemy w ustępie 6-tym.

²⁵ Zob. na ten temat: G. van Riet, *Exégèse...*, 118—122.

ślenie, że jeżeli nawet rozpoczynamy od hermeneutyki języka, to musimy starać się zawsze o dotarcie do bezpośrednich danych, do samych przedmiotów, do rzeczywistości tego lub owego typu²⁶.

To samo dotyczy hermeneutyki teologicznej. Pojęcia nasze — zaznacza Dondeyne — są słowami niosącymi ze sobą pewien sens. Poprzez słowo moja myśl ma na względzie określoną rzeczywistość, myślę w wyznaczonym kierunku; stąd też idea sensu. Lecz jeśli nasza myśl nie tworzy rzeczywistości, sens naszych słów, pojęć zakłada doświadczenie, albo jak mówi Husserl „doświadczenie pierwotne”. Dla pojęć teologicznych, które mają ujmować wiarę w płaszczyźnie myśli, to doświadczenie jest podwójne: jest nim doświadczenie ludzkie zwyczajne, dzięki któremu człowiek urzeczywistnia siebie jako „ja-wespół z drugimi-w świecie”, a ponadto wydarzenia, które składają się na historię świętą, której centrum i szczytem jest Chrystus, tzn. historia wkroczenia Boga w świat, ustanawiającego się w ten sposób jako „Bóg-z-nami”, „nobiscum Deus” przez swoje „Słowo” i swego Ducha: „Po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi niegdyś mówił Bóg do ojców przez proroków, na koniec tymi czasy przemówił do nas przez Syna” (Hbr. 1,1)²⁷.

Podstawowe więc zadanie hermeneutyki teologicznej sprowadza się do ukazania skąd pochodzą najbardziej pierwotne treści znaczeniowe pojęć-słów, i jak one się konstytuują w odpowiednich sobie aktach²⁸. Jest to zasadnicze i najbardziej pierwotne rozumienie. Nie ma ono nic wspólnego z tłumaczeniem (interpretacją), które dochodzi niejako z zewnątrz. Treści znaczeniowe poszukiwane są w swojej pierwotności, w odpowiednich danych doświadczeniach i odpowiadającym ich aktach.

To zadanie jest dlatego podstawowe, ponieważ jest ono zasadą i normą wszelkiego dalszego rozumienia, o którym z kolei będziemy mówić. Tego podstawowego rozumienia sensu nic nie może naruszyć pod groźbą zniweczenia różnych dziedzin bytowych²⁹. Istnieje natomiast problem ustalenia związków znaczeniowych zachodzących pomiędzy różnymi dziedzinami bytowymi.

W Kościele Katolickim ten podstawowy sens określa w sposób autorytatywny Magisterium w orzeczeniach dogmatycznych i w swym nauczaniu zwyczajnym. Prace teologów przez ukazywanie genezy intencjonalnej, pierwotnych danych, które leżą u podstaw konstytuujących ten sens, czynią go pełniej zrozumiałym. Co więcej — wydaje się — że przez uwzględnianie nie tylko samego czystego sensu tekstu, ale przez dotarcie do odpowiedniej dziedziny, którą ma na względzie sam tekst — może to

²⁶ R. Ingarden, *Fenomenologia*, 294.

²⁷ A. Dondeyne, *L'athéisme contemporain...*, 473—474.

²⁸ B. Welte, *Der Gottesbeweis...*, 315—316.

²⁹ Por. M. Jaworski, *Problem filozofii religii*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*”, 2 (1967) 185—187.

mieć miejsce tylko we wierze³⁰ — prace teologów mogą ubogacić rozumienie danych wiary o nowe momenty znaczeniowe, i w ten sposób przyczynić się do tego, co autorytatywnie potem określi Magisterium.

5. ZAGADNIENIE SENSU PEŁNIEJSZEGO

Przez sens pełniejszy (bardziej uniwersalny) rozumiemy tutaj nie tyle sens, który jest wynikiem związków znaczeniowych, w jakie wchodziły poszczególne pojęcia-słowa w ramach tej samej dziedziny, np. religijnej. Tak np. określenie przez Sobór Nicejski w kategoriach ontologicznych współistotności Syna z Ojcem, nie uważamy za pełniejszy, bardziej uniwersalny sens w ścisłym znaczeniu (i to, jak niektórzy utrzymują, powstała na skutek hellenizacji chrześcijańskiej myśli religijnej), ale za ustalenie związku bytowego pomiędzy osobą Syna i osobą Ojca, w aparaturze pojęciowej obowiązującej „wewnątrz” samego chrześcijaństwa. Sens ten był następstwem ustalenia sensu Syn Boży i Bóg Ojciec w porządku ontycznym, na który — zdaniem Kościoła — wskazywał sam język³¹ albo inaczej: wyrażenia, które posiadały przede wszystkim charakter egzystencjalny (znaczenie dla człowieka) implikowały odpowiednie rozumienie ontologiczne³².

Przez sens pełniejszy, bardziej uniwersalny rozumiemy ten sens, który jest owocem związków znaczeniowych pomiędzy różnymi dziedzinami, sferami bytu, w których człowiek uczestniczy. Dzięki tym związkom znaczeniowym poszczególne dziedziny wiążą się ze sobą w ten sposób, że albo tłumaczą jedne drugie, albo wyznaczają sobie swoiste odniesienia (np. „podporządkowanie” wartości ekonomicznych wartościom moralnym). Każde bowiem nasze pojęcie-słowo, które tworzymy i którym się posługujemy posiada najpierw określone znaczenie w pewnej dziedzinie. Przez odniesienie do innej dziedziny może ono nabrać nowego znaczenia, albo nawet stać się bezsensowne. Wszystkie zaś dziedziny znaczeniowe (ekonomiczna, wiedzy, moralna, religijna) staramy się ostatecznie rozumieć w całościowym horyzoncie naszego rozumienia, w horyzoncie „świata”³³.

Nie ulega wątpliwości, że to rozumienie stanowiło od pierwszych wieków chrześcijaństwa³⁴ i nadal stanowi jedno z głównych zadań teologii,

³⁰ Na temat roli i znaczenia efektywnego aktu wiary, czy przynosi on coś nowego w płaszczyźnie sensu czy wyłącznie w ujęciu prawdy wiary: „ita est in re”, stanowiska teologów różnią się. Zob. m. in.: G. van Riet, *Philosophie et Religion*, 29—31, 74—78.

³¹ John Courtney Murray, *Le problème de Dieu*, Paris, 1965, 73—74.

³² Y. M. Congar, *Chrystus w ekonomii zbawienia*, „Znak”, XIX (1967) 1370—1371.

³³ E. Coreth, *Gottesfrage heute*, Verlag Butzon-Bercker, 1969, 6.

³⁴ Już pierwsi apologetyci jako swoje zadanie widzieli uzgodnienie ówczesnego rozumienia świata z wiarą chrześcijańską i uczynienia jej w tym kontekście „rozumiałą”.

i że w tej płaszczyźnie rozumienia starano się także zawsze, w ciągle zmieniającej się formie, wykazać bezsensowność chrześcijaństwa (treści znaczeniowe wiary chrześcijańskiej nie dadzą się zrozumieć w perspektywie ogólnej świata i człowieka i jako takie są z nią niezgodne), czy religii w ogóle. Dla ilustracji, wystarczy tutaj wymienić takie nazwiska z niedalekiej przeszłości jak: Marksa, Nietzschego, Freuda. Z ich punktu widzenia, zwłaszcza w perspektywie kim jest człowiek, to co niesie ze sobą religia jest niczym innym jak wielką i bardzo szkodliwą, złą dla niego iluzją.

Krótko więc można powiedzieć, że rozumienie religii, także religii chrześcijańskiej, dokonuje się zawsze w ramach najbardziej ogólnie pojętej teorii rzeczywistości ³⁵.

I stąd przed teologią staje też ciągle na nowo rozumienie prawd wiary będące owocem wiązania religijnej wizji świata, a przede wszystkim człowieka, z tym, co na ten temat mówi zwłaszcza filozofia ³⁶. Jeśli np. wiara mówi o przeobstwieńcu, usynowieniu, o mieszkaniu Boga w człowieku, w duszy ludzkiej, to teologia stara się dać zrozumienie tych stwierdzeń, szukając odpowiedzi, co znaczy to z punktu widzenia ontologii podmiotu. Jeśli wiara mówi o Bogu jako o Stworzycielu świata, teologia stara się odpowiedzieć jaki sens posiada to stwierdzenie z punktu widzenia filozoficznej wizji świata ³⁷. Oznacza to, że teologia w ścisłym tego słowa znaczeniu implikuje filozofię ³⁸.

6. PROBLEM HISTORYCZNOŚCI PRAWDY I PROBLEM PRAWDY JAKO ABSOLUTNIE WAŻNEJ WYPOWIEDZI

Jeśli założymy teraz z jednej strony — przedstawioną wyżej — implikację filozofii przez teologię, z drugiej zaś strony ciągły rozwój refleksji filozoficznej — odpowiadający historyczności bytu ludzkiego (w tym znaczeniu, że stematyzowanie bytu nie jest nigdy zupełne i stąd nie może być nigdy zakończone, i że warunkuje to ciągle nowy sposób stawiania pytań) — to nie ulega żadnej wątpliwości, że w dziedzinie sensu pełniejszego, bardziej uniwersalnego, prowadzi to do postępującego rozumienia wiary w sensie ubogacenia go o nowe aspekty, nowe „horyzonty”. W nowym kontekście rozumienia siebie i świata, teolog może lepiej i pełniej zrozumieć sens Objawienia. Może odkrywać to, czego

³⁵ Por. K. Rahner, *Philosophie und Theologie*, w: *Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln*, 93—94; *Hörer des Wortes*, München, 1963, 205 n.

³⁶ Por. Josef Pieper, *Tomasz z Akwinu*, Kraków, 1966, 117 n.; M. Jaworski, *Św. Tomasz po Soborze*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa, 1967, 38—39.

³⁷ Przykładowo: inaczej interpretuje stworzenie św. Augustyn, Jan Szkot Eriugena, św. Tomasz z Akwinu.

³⁸ Por. M. Jaworski, *Teologia a antropologia*, 53—55.

przedtem nie przeczuwał³⁹. I tak np. „od wieków — jak zauważa Congar — zwłaszcza od epoki wielkich Scholastyków, którzy przedstawili tak doskonale opracowanie doktryny świętej, że wydawało się ono defini-tywnym, teologia z powodzeniem posługiwała się w swych sformułowa-niach kategoriami ontologicznymi. Wychodząc od Objawienia starała się ona kontemplować i określać istotę (*l'en soi*) Boga i Chrystusa, czyli to, czym oni są sami w sobie”. Ten sposób uprawiania teologii staje się zrozumiały — dodajmy od siebie — gdy się uwzględni, że żyli oni i dzia-łali w epoce odzyskania wielkich systemów metafizycznych starożytności, przede wszystkim Arystotelesa. „W przeciwieństwie do filozofii antycz-nych (dzisiejsza myśl filozoficzna) nie szuka już jakiegoś całościowego ujęcia i tłumaczenia świata w kategoriach *ontologicznych* (podkr. moje), lecz jest refleksją nad istnieniem i losem ludzkim. Dzięki temu rozpo-czyną ona, czy też otwiera ponownie pewien rozdział myśli ludzkiej, po-święcony bardzo owocnym rozważaniom nad stosunkami międzysobow-ymi (ontologia intersubiektywności jest czymś różnym od subiektywizmu). Filozofia tego rodzaju przyczynia się do rozwoju klimatu, w któ-rym teologowie rozbudowują dziś międzysobowy aspekt religijnego sto-sunku wiary, obudzonego przez Słowo Boże”⁴⁰.

Tak pojęte postępujące, mające miejsce w czasie „rozumienie wia-ry — jak można łatwo zauważyć — nie oznacza i nie ma nic wspólnego ze sprowadzeniem egzystencji ludzkiej do wymiarów wyłącznie histo-rycznych z równoczesną negacją transcendencji podmiotu w znaczeniu otwartości jego na byt. Tym samym prawda (także) teologiczna nie jest tylko „losem” historycznego bytowania, nie jest zrelatywizowana do pro-cesu oddziaływania samej historii (jak sądzi Gadamer), ale jest możliwa jako prawda ponad-historyczna i bezwarunkowo ważna, do której czło-wiek może dochodzić w trakcie swej historycznej egzystencji. Jeśli więc założymy rozwój refleksji filozoficznej w tym sensie jak to zaznaczy-liśmy wyżej, a mianowicie, że stematyzowanie bytu nie może być nigdy zakończone i że ciągle będziemy mieli do czynienia z nowym sposobem pytań, to prawda historyczna będzie polegała na tym, że stale będziemy mieli do czynienia z historycznym procesem jej odsłaniania. Żadna bo-wiem prawda nie jest na tyle określona, doskonała i absolutna, by unie-możliwiała stawianie dalszych pytań, by dawała podmiotowi przedmiot w doskonale przejrzystej jasności, by usuwała wszelką ciemność, nie pozostawiając niczego do odsłonięcia. Zawsze jednak — jak z tego wi-

³⁹ M. Nédoncelle, *Teologia a filozofia*, „Concilium”, Poznań—Warszawa, 1965—6, 452.

⁴⁰ Y. Congar, *Chrystus w eknometrii Zbawienia*, 1362, 1369.

dać — chodzi nam o tę prawdę bytu, o prawdę „rzeczy w sobie”⁴¹. Chcąc właśnie do niej dotrzeć zwracamy uwagę na udział momentów historycznych (doświadczenia i wyobrażenia, formy myślenia i środki językowego przekazu), aby ująć prawdę bytu, także prawdę dotyczącą Boga jako Bytu Absolutnego. Nowe doświadczenia prowadzą z kolei nas — jak zaznaczyliśmy wyżej — do nowych stematyzowań, do ubogacenia sensu (czasami do jego częściowego zapomnienia), pozostającego jednak zawsze w spójności z pierwotnie ważnie ustalonym sensem⁴².

7. PLURALIZM TEOLOGICZNY I JEGO GRANICE

Wielkość kierunków filozoficznych — zwłaszcza dzisiaj — prowadzi, jeśli założymy, jak wyżej, implikację filozofii przez teologię, do pluralizmu teologicznego. Stąd też nowe kierunki interpretacji teologicznej, które jedni uważają za coś w pełni zrozumiałego, a kryzys, jaki na tym odcinku powstaje zaliczają do kryzysu związanego ze wzrostem rozumienia wiary, a nie do kryzysu samej wiary, inni natomiast zdają się tutaj dopatrywać zagrożenia substancji wiary. Czysta jednak polaryzacja stanowisk nie jest jednak możliwa. Aby móc się właściwie ustosunkować do tego problemu, trzeba wskazać na granice pluralizmu teologicznego — zakładając na podstawie wyżej przedstawionych rozważań — że samo postępujące rozumienie jest czymś najbardziej owocnym i jako takie ściśle związane z egzystencją ludzką, i że teologia nie może zostać ograniczona do czystego „biblicyzmu”⁴³.

Otóż granice pluralizmu teologicznego wiążącego się z zastosowaniem różnych kierunków filozoficznych dla pełniejszego rozumienia twierdzeń wiary, tkwią w samej wierze, w samym Objawieniu, w jej najbardziej pierwotnych strukturach sensu związanych z odpowiednimi danymi, które je ukonstytuowały. Oznacza to, że jeżeli Objawienie korzysta z rozumu, aby się ukonstytuować w teologii, będącej rozumowym wyjaśnieniem wiary, to nie filozofia wyznacza ontyczne możliwości teologii ale Objawienie. Filozofia natomiast posiada funkcję logiczną i eksplikatywną⁴⁴. Inaczej się wyrażając, filozofia nie interweniuje w sposób całkiem zewnętrzny. W jakiś sposób zawiera się ona wewnątrz Objawienia. Najogólniej mówiąc istnieje pewna „metafizyka”, czy „antropologia” Objawienia⁴⁵ — oczywiście nie zartykułowane w sposób naukowy, nie ope-

⁴¹ E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, 166 n.; 171, 189 n.; 193 n.; 211 n.; Por. również; Ks. Fr. Gruszka, *Podmiotowe warunki możliwości poznania Boga we współczesnej filozofii transcendentalnej* (w maszynopisie), Warszawa 1973, 69—72.

⁴² Por. j. w. przypis 24.

⁴³ Por. P. Tillich, *Systematische Theologie*, I, Stuttgart, 1956, 64—65, 67—69. — Ze swej strony A. Dondeyne zwracał uwagę, że nie można też ograniczyć się do samej teologii biblijnej. *La foi écoute le monde*, Paris, 1964, 142—144.

⁴⁴ R. Virgoulay, *Foi et critique*, „Recherches de Science Religieuse”, 54 (1966) 509.

⁴⁵ Por. m. in. mój art.: *Teologia a antropologia*, 57—59.

rujące językiem filozoficznym. Ze siebie dążą one jednak do odpowiedniej arykulacji.

Tak pojęta wewnętrzna racjonalność Objawienia⁴⁶ staje naprzeciw nie zastosowaniu filozofii w teologii, ale niektórych kierunków filozoficznych, które nie dadzą się pogodzić z tym, co niesie ze sobą Objawienie⁴⁷. Na tej właśnie zasadzie Kościół odrzucił poglądy Orygenesusa, Tertuliana, czy Jana Szkota Eriugeny, inne zaś uznał za artykułujące dane Objawienia, albo pozostające z nim w harmonii. Jeśli np. mówimy, że św. Tomasz zastosował zasady filozofii Arystotelesa w celu tłumaczenia Objawienia chrześcijańskiego w kategoriach tejże filozofii, i w ten sposób dał nowy wyraz teologii, to nie można nie uwzględnić tego, że sama ta filozofia podległa u niego wpływowi interpretacji, rozumienia i nawet swoistej korekturze pod wpływem Objawienia. Wystarczy przypomnieć dla ilustracji tego naukę św. Tomasza o Pierwszym Nieruchomym Poruszycielu, odrzucenie aweroistycznej interpretacji intelektu czynnego, czy jego pojęcie bytu, które jest najbardziej charakterystycznym przecięciem się prawdy o bycie, które niosło ze sobą Objawienie ze stematyzowaniem tej prawdy w systemie Arystotelesa. Na swój sposób oznacza to, że Objawienie zawiera w sobie „gros” prawd filozoficznych (dostępnych na drodze czysto rozumowej), albo, że niesie ze sobą określoną filozofię (przynajmniej w pewnych granicach). Oznacza to także, że istnieje chrześcijańskość filozofii w sensie najbardziej ogólnie pojętej otwartości na to, co przynosi Objawienie⁴⁸, jak również istnieje niechrześcijańskość filozofii, systemów, które nie dadzą się pogodzić w żaden sposób z treściami znaczeniowymi chrześcijaństwa.

Ujmując całe to zagadnienie jeszcze od innej strony, możemy powiedzieć, że prawdziwość związana z ontologią ogólną, sens, który ona niesie, nie może stać w sprzeczności z prawdziwością ontologii regionalnej, jeśli ta jest prawdziwa, w płaszczyźnie, która jest im wspólna, w której wchodzi one we wzajemne związki. Objawienie chrześcijańskie, religia, filozoficzna koncepcja świata i człowieka, oto regiony, które znaczeniowo nie są od siebie całkiem niezależne, ale wzajemnie się przenikają.

Nie oznacza to, by jedna z tych dziedzin miała prawo narzucać drugiej swoje rozwiązanie. Każda z nich własnym sposobem winna dojść do ujęcia prawdziwego sensu⁴⁹. W przeciwnym razie każdej z nich grozi re-

⁴⁶ Racjonalność Objawienia nie sprowadza się tylko do tzw. „praeambula fidei”. Jeśli racjonalność wiary jest wewnętrzna, oznacza to, że nie można jej wytworzyć poza intencjonalnością religijną, rozum filozoficzny może jednak zdać z niej sprawę. Por. cyt. wyżej (przypis 44) art. R. Virgoulay, 501—502. W tym samym duchu wyraża się B. Welte (*Heilsverständnis*, 49).

⁴⁷ Por. np.: Y. Congar, *Teologia na Soborze*, „Więź”, 2 (1967) 31—43; również *Wiara i teologia*, w: „Tajemnica Boga”, Poznań 1967, 141.

⁴⁸ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 38.

⁴⁹ Por. jeszcze mój art.: *Inspiracje soborowe w filozofii. Rozum a wiara*, 42—43, 47—48.

dukcja do innej dziedziny (np. chrześcijaństwa do ogólnej religijności, albo zaprzeczenia religijności w imię chrześcijaństwa; redukcja religii do filozofii, albo negacja filozofii w imię religii). Zadanie jednak, które jest ciągle aktualne, polega na ustaleniu właściwych związków znaczeniowych i pełniejszego sensu, który jest ich owocem.

Ostateczny więc wniosek, który się wyłania z tych rozważań, jest ten, że u podstaw wszelkiego rozumienia musimy założyć rozumienie podstawowego sensu na podstawie danych bezpośrednich⁵⁰, które go konstytuują w jego specyficzności. Dla pojęć teologicznych może się to dokonać w świetle wiary.

⁵⁰ F. Mussner (*Geschichte der Hermeneutik*, 14—15, 30—31) zaznacza, że to przede wszystkim Gadamer zwrócił uwagę na funkcję i znaczenie doświadczenia w procesie hermeneutycznym. Wskazuje również, w których miejscach „*Dei Verbum*” mówi o doświadczeniu (II, 8; IV, 14; V, 19). — W tym względzie warto także odwołać się do niektórych ustępów encykliki Pawła VI „*Ecclesiam suam*”, w których głosi on obowiązek Kościoła dążenia do nabycia jaśniejszej świadomości, czym on sam jest, i naucza, w jaki sposób może się to dokonać. Papież mówi o wzroście rozumienia, które zakłada doświadczenie. Tak np. § 22: „Odwoływał się Chrystus Pan do poczucia duchowego (*conscientia psychologica*) i do świadomości moralnej (*conscientia moralis*), jako do stanowiących razem konieczny warunek, by człowiek przyjął z wysoka prawdy i łaski na sposób zgodny z godnością ludzką. I ta świadomość sprawia, że uczeń przypomni sobie to, czego go Jezus uczył i co sam przeżył (...); a gdy dojrzeje, umysł doprowadzi ucznia do zrozumienia, kim Jezus był, czego uczył i co ustanowił”. Wskazując zaś, że Kościół jest tajemnicą (§ 41), papież stwierdza następnie: „Tajemnica Kościoła nie należy do tych prawd, które są tylko przedmiotem teoretycznych zainteresowań teologicznych. Bo powinna ona przejść w życiowe przeżycie, i to do tego stopnia, że zanim chrześcijanie będą mogli prawdę tę jasno pojąć umysłem, już ją mogą poznać jakby doświadczalnie” (§ 42). (Podkr. w tekście moje. Tłum. ks. S. Bełch. Wyd. Veritas, Londyn b. d. w.). — Przytaczając na końcu powyższe ustępy z nauczania kościelnego nie zamierzamy w ten sposób wykazywać słuszności proponowanych rozwiązań w tym artykule. Jeśli zachodzi pewna odpowiedniość pomiędzy tym, co przedłożyliśmy w swym artykule a wyżej wymienionymi tekstami z *Vaticanum II* i Encykliką Pawła VI, to wskazuje to na swój sposób na znaczenie problematyki doświadczenia w hermeneutyce teologicznej. O nic więcej nam nie chodzi.