

Poznanie teologiczne, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski,
Kraków 2018, s. 89–124 (Teologia Fundamentalna, 5)
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387262.04>

III. MIEJSCA POZNANIA TEOLOGICZNEGO (ks. Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora)

Teologia nie tworzy *ex nihilo*, lecz bazując na prawdzie objawionej i z niej czerpiąc, próbuje w jej świetle interpretować aktualną sytuację człowieka. Powtarzając określenie H. Friesa, możemy powiedzieć, że teologia winna być „wierna źródłom i adekwatna do sytuacji”¹.

Narzuca się więc pytanie: Gdzie teolog znajduje autentyczną treść chrześcijańskiego orędzia, kryteria prawdy, argumenty teologicznego rozumowania? Jakie świadectwa przeszłości pozwolą mu zachować wierność Objawieniu, a jednocześnie umożliwią spełnienie zadania, jakim jest interpretacja aktualnej sytuacji?

Pytaniem tym dotykamy zagadnienia źródeł, inaczej miejsc teologicznego poznania. Obydwa pojęcia: „źródła” i „miejsca” były często używane w historii teologii jako synonimy. Współcześnie jednak istnieje tendencja posługiwania się terminem „miejsca” teologicznego poznania. Uzasadnienie tej ewolucji znajdujemy w nauce Kościoła. Sobór Trydencki mówi o jednym źródle „wszelkiej prawdy zbawczej i zasad postępowania”. Jest nim szeroko rozumiana Ewangelia, głoszona już przez proroków w Starym Testamencie, a którą Jezus Chrystus najpierw ogłosił, a następnie swoim Apostołom polecił przepowiadać wszelkiemu stworzeniu². Z kolei Sobór Watykański II mówi, że jedynym źródłem Objawienia jest Bóg³. Rezerwując więc pojęcie „źródło” dla samego Boga bądź Ewangelii, używa się terminu „miejsca”

¹ H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Leipzig 1986, s. 432.

² SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret „Pismo Święte i tradycje apostołskie” (Sacrosancta)*, 1, [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV, dz. cyt., s. 211.

³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* (skrót: KK), [w:] *Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967, nr 67.

w odniesieniu do danych, z których teolog czerpie prawdy objawione i argumenty dla swej refleksji.

A. Ogólna prezentacja miejsc teologicznego poznania

Poszczególne miejsca teologicznego poznania są urzeczywistnieniem **jedynego** podstawowego *locus theologicus*, jakim jest Kościół – wspólnota ludu Bożego. To w nim dokonało się Objawienie, w nim również zostało ono zachowane i jest aktualizowane w każdym czasie.

W obrębie Kościoła trzeba wyodrębnić dwie fazy jego istnienia. Faza pierwsza obejmuje okres apostołski. Apostołowie tworzyli Kościół, krystalizując jego doktrynę, strukturę, kult, co dokonywało się przy asystencji Ducha Świętego, szczególnej opieki Bożej, dzięki której wiara i praktyka Kościoła pierwotnego stała się normą, modelem wiary dla Kościoła w jego historii po okresie apostołskim. Ten model wiary został przekazany w żywym nauczaniu i w praktyce Kościoła, czyli tradycji apostołskiej, która znalazła swe odbicie w pismach samych apostołów i ich uczniów. Stanowią one *Nowy Testament*, uznany za dopełnienie tego, co było zapowiedzią i przygotowaniem w *Starym Testamencie*. W ten oto sposób tradycja apostołska wraz z *Pismem Świętym* tworzą dwa konstytutywne miejsca teologicznego poznania; konstytutywne, tzn. takie, które zawierają Objawienie będące normą wiary i życia Kościoła poapostołskiego.

Czas poapostołski obejmuje drugą fazę istnienia Kościoła, będącego z jednej strony wspólnotą, w której można znaleźć świadectwa wiary i praktyki apostołskiej, a także jej interpretacji. Z drugiej strony to przestrzeń, w której wiara i praktyka jest w ciągu wieków kształtowana, wzbogacana, głębiej rozumiana i przystosowywana do konkretnych warunków historycznych. Odkrywamy tu dwa zadania Kościoła. Pierwsze – pasywne – polega na zachowywaniu Objawienia otrzymanego od apostołów. Słynne znamiona Kościoła: jedności, świętości, katolickości i apostołskości – można postrzegać również jako znamiona prawdziwej wiary, którą należy zachować. Drugie zadanie Kościoła – aktywne – polega na nieustannym przekazywaniu tej wiary następnym pokoleniom. Wspólnota ludu Bożego w każdym czasie jest nie tylko kształtowana przez tradycję otrzymaną przez apostołów, ale ze swej strony aktywnie uczestniczy w jej kształtowaniu. W ten proces tworzenia wiary Kościoła włączeni są wszyscy jego członkowie, którzy nie tylko stanowią miejsca teologicznego poznania, ale również są żywymi i aktywnymi jego nosicielami. By sprostać tym zadaniom Kościół

został obdarowany stałą obecnością Chrystusa, asystencją Ducha Świętego, tak by mógł być zawsze „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3, 15). Szczególne prawo interpretacji, wyjaśniania Objawienia posiada hierarchia Kościoła, czyli jego biskupi. Im też towarzyszy specjalna asystencja Ducha Świętego, który obdarza ich gwarancją nieomyślności w głoszeniu i definiowaniu zawartości Objawienia. Nauczanie biskupów nazywa się Magisterium Kościoła albo Nauczycielskim Urzędem Kościoła. Także Kościół rozumiany w swym całokształcie, jako zjednoczenie wiernych cieszy się asystencją Ducha Świętego, dzięki któremu posiada „zmysł wiary” (*sensus fidei*). Oznacza to, że Kościół jako wspólnota wiernych, jest nieomyślny w wierze, w przyjmowaniu objawionej prawdy i wcielaniu jej w życie. Nie można zapomnieć w tym kontekście o nosicielach wiary Kościoła minionych wieków: choć zmarli, zachowują oni swą autonomię w wierze, wyrażając własny zmysł wiary w utrwalonych świadectwach: spisanych, w zwyczajach, w sztuce itd.

Poznanie teologiczne weryfikuje się przez uwzględnienie diachronicznej zgodności w wierze Kościoła, tzn. w jego historii (*consensus antiquitatis*). Teologia musi zatem uwzględniać takie świadectwa, studiując je w należyły sposób, tak jak dzieje się w naukach biblijnych, patrologii, w historii dogmatów, historii Kościoła czy liturgice.

Poznanie teologiczne weryfikuje się również przez uwzględnienie synchronicznej zgodności wiary Kościoła, tzn. w czasach współczesnych (*consensus universitatis*). Zadaniem teologii jest badanie aktualnego nauczania Magisterium Kościoła, twórczości teologów, opinii świeckich itd.

Istnieje również konieczność uwzględnienia pomocniczych miejsc poznania. Chodzi o całą rzetelnie zdobytą ludzką wiedzę, między innymi o takie dyscypliny naukowe, jak filologia, filozofia, historia, a także o bogactwo ludzkich doświadczeń zakotwiczonych w historii, w nieustannie zmieniającym się świecie i obrazie świata, jaki człowiek kształtuje sobie wraz z rozwojem poznania. Nie można w tym miejscu pominąć także wkładu nauk przyrodniczych i technicznych, choć ich wpływ na teologię jest mniej bezpośredni niż nauk humanistycznych. Doświadczenia dziejowe ludzkości są niekiedy postrzegane przez Kościół jako „znaki czasu”, które z jednej strony stawiają teologii nowe pytania, z drugiej prowokują ją do odświeżającego spojrzenia na Objawienie.

MIEJSCA POZNANIA TEOLOGICZNEGO

WŁASNE		POMOCNICZE
KONSTITUTYWNE	INTERPRETUJĄCE	inne religie
tradycja apostołska	Magisterium Kościoła	filozofia
Pismo Święte	wiara ludu Bożego (<i>sensus fidei</i>)	historia
	liturgia	literatura, sztuka, muzyka
	Ojcowie Kościoła	filologie
	teologowie	nauki przyrodnicze i techniczne
	prawo kanoniczne	doświadczenie człowieka
	zwyczaje chrześcijańskie	„znaki czasu”
	sztuka kościelna	

Chcemy teraz skupić uwagę i poddać bardziej szczegółowej analizie trzy najważniejsze źródła, do jakich teolog odwołuje się, rozwijając swoją refleksję. Będą nimi kolejno: tradycja, *Pismo Święte*, zmysł wiary i Magisterium Kościoła.

B. Tradycja

Objawienie jest rzeczywistością przekazywaną, tzn. dociera do kolejnych pokoleń Kościoła za pośrednictwem tradycji. Słowo to pochodzi z języka łacińskiego – *traditio* – i oznacza przekaz. Naszą refleksję rozpoczniemy od zaakcentowania roli, jaką odgrywa tradycja w życiu każdego człowieka. Dopiero w tej perspektywie bardziej zrozumiałe stanie się ściśle powiązanie istniejące pomiędzy Objawieniem a tradycją. Ich wzajemny związek nie oznacza jednak pełnej tożsamości. Stąd na koniec refleksji trzeba będzie wyodrębnić różne rodzaje tradycji i rozważyć ich wartość dla Kościoła i poznania teologicznego.

1. Tradycja w życiu człowieka

W naszych czasach tradycja przeżywa kryzys. Można mówić o jej zagubieniu, a także o postawie jej odrzucenia. Uwagi te każą nam wrócić do

Oświecenia. To właśnie tamte czasy dały początek kryzysowi tradycji, tak teologicznych, jak i ludzkich w ogólności. Ale Oświecenie zawiera w sobie także aspekt pozytywny: obudziło świadomość istniejących tradycji, ich fundamentu, racjonalności, ich związku z człowiekiem i chrześcijaństwem⁴.

Możemy w tradycji wyodrębnić dwa elementy: sam przekaz i to co jest przekazywane. Historycznej kontynuacji życia towarzyszy ustawiczny proces „przekazu”. Zawartość tradycji może być bardzo rozległa, tak jak rozległe jest życie ludzkie: przekazuje się pieśń, zasadę sądową, sposób celebrowania pogrzebu. W tym, co przekazywane, istnieją obok siebie: coś tak zwykłego, jak sposób przyrządzania barszczu, i najbardziej wzniosła doktryna religijna.

Człowiek jest powiązany z tradycją. Czujemy się przez nią ubogaceni albo zagrożeni. Stosunek wobec tradycji nie jest jednoznaczny, bywa on raczej ambiwalentny. Jakie jest negatywne znaczenie słowa „tradycja”? Tradycja może zachowywać się wobec jednostki w sposób wszechwładny. Staje się wówczas dyktatorem pozbawiającym jednostkę jej prywatnego myślenia. Jakie jest pozytywne znaczenie słowa „tradycja”? Tradycja to warunek zachowania tożsamości każdej osoby ludzkiej i społeczności. W takim przypadku tradycja stanowi żywą pamięć umożliwiającą posiadanie samoświadomości całemu państwu, miastu, wiosce, rodzinie, bądź każdemu człowiekowi z osobna.

Tym, którzy tradycję cenią szczególnie, łatwo jest zarzucić przesadny konserwatyzm i brak zrozumienia dla postępu. Łatwo też uwierzyć, że dobre jest to, co jest postępowe, a konserwatyzm stanowi wielką wadę. Nazwanie kogoś konserwatystą w oczach bardzo wielu ludzi oznacza dyskwalifikację i jest prawie obelgą. To jeden z najbardziej klasycznych przykładów schematyzmu naszego myślenia, albo raczej naszej bezmyślności, która sprawia, że pozwalamy sobie takie schematy narzucać. Tymczasem sprawdzony i zachowany postęp jest po prostu innym obliczem dobrej tradycji. Występuje w niej bowiem wymiana pomiędzy jednostką a społecznością. Jednostka żyje z tradycji społecznej, ale jednocześnie tradycja jest ożywiana i ubogacana przez jednostkę. Przyjrzyjmy się uważnie dobrej tradycji – nie znajdziemy w niej nic, co nie byłoby kiedyś nowością i postępowem. Tak więc tradycji nie można rozumieć jedynie w sensie konserwatywnym. Ona stale budzi się do nowego życia, chce być wprowadzana i rozwijana w przyszłości.

Tradycja zawsze wiąże się z przekazem jakiejś wartości, która funduje przekaz. Wartością tradycji chrześcijańskiej jest Objawienie, którym Kościół został obdarowany przez Boga.

⁴ Por. T. WĘCŁAWSKI, *Wprowadzenie do teologii*, mps [brak miejsca i daty], s. 40–45.

2. Wewnętrzne życie Boże i Objawienie jako tradycja

Wewnętrzne życie Boga w trzech osobach można interpretować jako proces tradycji, o czym świadczy między innymi 16 rozdział *Ewangelii św. Jana*. Jezus, będąc centrum Objawienia, odkrywa zbawcze działanie Ducha Świętego, podkreślając, że Duch w swoim działaniu nie wykroczy poza Niego. Stanie się tak dlatego, ponieważ Duch weźmie z własności Jezusa: „On Mnie uwielbi, bo weźmie z mojego i wam oznajmi” (w. 14)⁵.

Ale również Jezus nic nie ma z siebie samego. On żyje z Ojca: „Wszystko (πάντα – *pánta*), co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem: Z mojego weźmie i wam oznajmi” (w. 15). To śmiałe wyrażenie nie jest wypowiedzią Zbuntowanego, który z tego, co boskie, bierze dla siebie, lecz wypowiedzią Syna, który zna i przyjmuje dającą się miłość Ojca. Jezus potwierdza to w swoim dialogu z Ojcem z rozdziału 17: „Wszystko, co moje, jest Twoje, a co Twoje, jest moje”. W ten sposób Ojciec i Syn są zjednoczeni w pełnej miłości.

Jezus nie będzie uwielbiony przez Ducha jako niezwykle ważna osobistość ani też jako założyciel religii, lecz jako „Słowo”, w którym sam Ojciec wypowiada siebie. Jeżeli Duch rzeczywiście uwielbia Syna, to w Jezusie widzimy Ojca. Poprzez Ducha – jak wyjaśnia Paweł – powstaje „jasność poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6). Jeśli można ujrzyć chwałę Bożą na Jego obliczu, wówczas Syn jest uwielbiony doskonale. Innym uwielbieniem Syn nie chce być obdarzony.

Cytowane dwa wiersze: 14. i 15. z 16 rozdziału *Ewangelii Janowej* odkrywają doskonałą jedność wewnętrznego życia Trójcy Świętej, w której Ojciec stanowi całkowity dar dla Syna, a Syn dla Ojca i w niej Syn wszystko daje Duchowi, by ten ukazał światu Syna, a poprzez Niego – Ojca. A zatem jedność Boga opiera się na wzajemnym oddaniu, czyli tradycji. Już tu – na płaszczyźnie wewnętrznego życia Bożego – odkrywamy dwa aspekty owej tradycji: czynność przekazywania oraz zawartość tego, co jest przekazywane, a raczej tego, kto jest przekazywany – Osoba Boża.

Wewnętrzne życie Boże dzięki objawieniu otwiera się i staje się dostępne dla ludzi przez fakt, że Bóg Ojciec przekazał, oddał im własnego Syna. Św. Paweł pisze o tym następująco:

„On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałyby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?” (Rz 8, 32). „On to został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25)

⁵ Tłum. J 16 i 17 wg *Biblii Poznańskiej*.

Jednocześnie Apostoł Narodów podkreśla aktywną rolę samego Jezusa Chrystusa w tym darze. To On nas „umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (Ef 5, 2).

Cały proces objawienia się Boga w historii *Starego* i *Nowego Testamentu* jest tradycją (łac. *traditio*), czyli przekazem, który osiąga swój kulminacyjny punkt w samooddaniu się Syna Bożego. Trzeba nam tu powrócić do zasadniczego – osobowego – wymiaru Objawienia (zob. tom III, B), w którym chodzi najpierw o Boga, który się podarował, a dopiero później o naukę czy doktrynę. Samo-oddanie się Jezusa konstytuuje zasadniczą zawartość tradycji.

3. Tradycja apostołska

Św. Paweł stwierdza, że dar Jezusa, żywa pamiątka, staje się aktualny poprzez tradycję, przekaz, dokonujący się dzięki głoszeniu słowa i za pośrednictwem czynności łamania chleba eucharystycznego:

„Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę! Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę!” (1 Kor 11, 23–25).

Wszystko, co wydarzyło się w osobie Jezusa Chrystusa i za Jego pośrednictwem, wydarzyło się raz na zawsze. Od tego momentu jest On stale obecny w historii: „Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga” (Rz 6,10). Tradycja upamiętnia to, co zdarzyło się w Chrystusie Jezusie, ale także aktualizuje duchową obecność Pana uwielbionego.

Podmiotem upamiętniającym i aktualizującym obecność Jezusa jest Kościół – „Ciało Chrystusa”, złożone z wielu członków: „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napęlnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 22–23).

Trzeba jednak wyodrębnić w Kościele grono Dwunastu – pierwszych świadków Jezusa, którzy otrzymali dar Objawienia. Ten dar nie byłby skuteczny bez ich wiary, a także bez pomocy Ducha Świętego. Nieprzypadkowo św. Łukasz nadaje kazaniu Piotra po Zesłaniu Ducha Świętego uroczystą formę tradycji. Odnajdujemy w nim nie tylko – zakotwiczone w starotestamentalnej historii zbawienia – wspomnienie męki, śmierci i zmartwychwsta-

nia Chrystusa, ale również uwypuklenie aktualności Jego dzieła zbawienia, które staje się udziałem słuchaczy dzięki przyjęciu chrztu.

Działanie Ducha Świętego krystalizowało Kościół w okresie życia i działania apostołów, którzy przekazywali to, co sami otrzymali. Ten przekaz dokonywał się w dwojaki sposób:

1) Przez ustne nauczanie doktryny, świadectwo życia i kult, to znaczy wszystko, co umożliwiła «pomnożenie wiary». Chodzi tu zatem o przepowiadanie Ewangelii oraz konkretne, wypracowane w Kościele apostołskim formuły wiary, sposób sprawowania sakramentów, przede wszystkim Eucharystii, organizację wspólnot, przekaz funkcji i urzędów⁶.

2) Na piśmie. Chodzi o zapis świadectwa pierwotnego Kościoła, który jest uważany za inspirowany przez Ducha Świętego. Apostołowie i mężowie apostołscy, czyli bezpośredni ich uczniowie, „wspierani natchnieniem Ducha Świętego, na piśmie utrwaliли wieść o zbawieniu”. Bóg sam bierze za tę treść odpowiedzialność, ponieważ przez natchnienie On jest prawdziwym autorem, chociaż istnieje równocześnie ludzki i historyczny autor⁷ (por. III, B).

Dzięki Duchowi Świętemu Kościół pierwotny, czyli apostołski, pozwolił się ukształtować przez akt samo-oddania się Jezusa Chrystusa oraz wierne utrwalił i przekazał ten właśnie sposób istnienia ludzkiej wspólnoty. Dlatego forma Kościoła pierwotnego jest normą dla Kościoła w jego dalszym, historycznym istnieniu.

Dotychczasowa refleksja pozwala wydobyć w tradycji: przekaz (*communicatio*) i wspólnotę (*communio*). Tak jak Bóg powołał ludzi do wspólnoty ze sobą i podarował im siebie, tak apostołowie i ich wspólnota stali się, dzięki wspólnocie z Bogiem, wspólnotą wzajemną, w której było przekazywane słowo Boże i ciało eucharystyczne Pana. Ta struktura tradycji, na którą składa się przekaz i wspólnota, jest niezmienna. Zanik przekazu lub wspólnoty byłby jednoznaczny z zanikiem Objawienia.

Nie może więc dziwić, że Kościół postrzega siebie w każdym momencie historii jako wspólnotę, która kontynuuje proces tradycji, jest „w Chrystusie, niejako sakramentem, tzn. znakiem i narzędziem wewnętrznej jedności z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁸.

⁶ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna „Dei Verbum”* (skrót: KO), [w:] *Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967, nr 7–8.

⁷ KO 11.

⁸ KO 1.

4. Tradycja kościelna

Już w okresie apostołskim tradycja przybierała rozmaite formy. Dzieje Apostolskie wspominają o odmiennym przeżywaniu tej samej wiary w misyjnych wspólnotach Pawła i w jerozolimskiej wspólnocie Jakuba. Cztery kanoniczne Ewangelie uwidaczniają zróżnicowanie perspektyw teologicznych wspólnot, dla których zostały zredagowane. Także następująca po tym okresie tradycja Kościoła nie odznaczała się jednorodnością. Inaczej wyglądało życie wspólnot chrześcijańskich w Palestynie, inaczej w Grecji, Rzymie czy też Galii. Terytorialny rozwój chrześcijaństwa prowadził do wzbogacenia tradycji – przede wszystkim o nowe formy życia wspólnotowego, a także o nowe formy kultury, zwłaszcza kultury umysłowej. W pierwszych wiekach Kościoła wybitni przedstawiciele kultury greckiej czy rzymskiej stawali się uczniami Jezusa i głosicielami Ewangelii. Nie zapominali oni o swojej kulturze i wiedzy – starali się, często nie bez poważnych trudności, wyrazić w języku tej kultury sens swojej wiary. Przyniosło to zarówno wspaniałe owoce w postaci rozwoju systematycznej nauki chrześcijańskiej, ale i poważne zagrożenia w postaci błędów bądź herezji.

Jednocześnie trwał proces rozpadu państwa rzymskiego i usamodzielniania się jego dawnych prowincji – na Zachodzie naznaczony wielkim zamętem wędrówki ludów i formowania się krajów germańskich, na Wschodzie stopniowym osłabieniem wpływów kultury greckiej, a następnie rosnącą potęgą islamu. Jakkolwiek wciąż jeszcze możemy mówić o jednym powszechnym Kościele i jednej katolickiej tradycji, różnice między łacińskim Kościołem na Zachodzie a Kościołami Wschodnimi stawały się coraz większe, aż do chwili, kiedy obie tradycje prawie przestały się nawzajem rozumieć.

Obie tradycje traciły też stopniowo odziedziczony z kultury grecko-rzymskiej uniwersalizm. W tradycji wschodniej dokonało się to wcześniej (była ona zresztą od samego początku mniej jednolita i nigdy nie była w pełni podporządkowana tylko wpływom greckim). W tradycji zachodniej proces ten rozpoczął się zasadniczo w wieku XIV z chwilą budzenia się narodowej świadomości ludów Europy. Wielki kryzys wieków XV i XVI był w istotnym stopniu właśnie kryzysem uniwersalnej tradycji łacińskiej i okresem narodzin tradycji narodowych. Proces ten trwa do dzisiaj – do dzisiaj bowiem nie potrafiliśmy odnaleźć ostatecznej równowagi między uniwersalną tradycją kultury grecko-rzymskiej, z której narodziła się kultura Europy, a wymaganiami i charakterem kultury poszczególnych regionów i narodów.

Dla uzupełnienia obrazu musimy jeszcze wspomnieć wzbogacanie tradycji kościelnej przez nawiązanie łączności z kulturami opartymi na źródłach innych niż grecko-rzymskie, przede wszystkim z kulturą dalekowschodnią i afrykańską.

A zatem tradycja apostołska – normatywna i zawsze obowiązująca – znajduje swe wcielenie w konkretnym życiu Kościoła i łączy się z wieloma przejawami tego życia, które nie są istotne dla Kościoła, a jednocześnie podlegają zmianom. W konsekwencji należy odróżnić tradycję apostołską od tradycji kościelnej, w której z kolei możemy wyodrębnić tradycje różnych Kościołów chrześcijańskich, a nawet różnych Kościołów lokalnych. Tradycje te, choć inspirowane Ewangelią i tradycją apostołską, niekiedy wielowiekowe i ważne dla chrześcijańskiego życia, jak: sposób sprawowania Eucharystii, kształt teologii, życie zakonne i jego formy, celibat duchownych, strój duchowny, wystrój wnętrza świątyni itp. mogą się różnić między sobą i podlegać zmianom.

Świadomość, że w tradycji mamy do czynienia z Objawieniem posiadającym wymiar osobowy (samo-udzielenie się Boga), rzuca dodatkowe światło na jej uprawniony rozwój w Kościele. W tym kontekście ważne są ustalenia dwóch dziewiętnastowiecznych teologów. Dla Johanna Adama Möhlera tradycja stanowiła żywą świadomość Kościoła⁹, będącego ożywianym przez Bożego Ducha organizmem, w którym znajduje kontynuację wcielenie Chrystusa¹⁰. Myśl Möhlera w jej wczesnych sformułowaniach wywarła prawdopodobnie wpływ na jednego z prekursorów odrodzenia teologicznego w łonie rosyjskiego prawosławia, Aleksego Stiepanowicza Chomiakowa¹¹. Z kolei John Henry Newman zaproponował kryteria, według których można określać prawidłowość rozwinięć tradycji. Więcej uwagi poświęcimy tej kwestii, omawiając rozwój dogmatów.

Tradycja kościelna odbija się w zbiorze świadectw czy też dokumentów, które pochodzą z najdawniejszych czasów chrześcijaństwa, następują kolejno po sobie i odnawiają się na przestrzeni historii, docierając aż do naszych czasów.

Najważniejsze świadectwa tradycji znajdujemy u Ojców Kościoła, ale także w doktrynach teologów, w liturgii świętej, w wierze ludu Bożego (zmysł wiary albo *sensus fidelium*), w prawie kanonicznym w doktrynach

⁹ Zob. T. DZIDEK, *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998, s. 483–494.

¹⁰ Zob. J. I. SARANYANA, J. L. ILLANES, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 388–389.

¹¹ Zob. A. WALICKI, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 141. Por. J. I. SARANYANA, J. L. ILLANES, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 419.

i doświadczeniach duchowych świętych i mistyków, w sztuce chrześcijańskiej, w regułach życia monastycznego i zakonnego itp.

Świadectwem tradycji o wyjątkowym znaczeniu są sobory i synody Kościoła, zwłaszcza sobory powszechne, ponieważ wyrażają one w sposób oficjalny i uroczysty zmysł wiary całego Kościoła oraz streszczają tradycję chrześcijańską dotyczącą centralnych aspektów wiary i obyczajów.

Te pomniki tradycji nie mają zatem jednakowej wartości; ale wszystkie razem przynoszą bardzo kompletną wizję wiary Kościoła. Są one jakby wielością głosów tworzących jednolity chór¹².

W okresie szesnastowiecznej Reformacji normatywny dla teologii charakter tradycji żyjącej w Kościele stał się przedmiotem kontrowersji. Do dzisiejszego dnia protestanckie wspólnoty wyznaniowe trzymają się twierdzenia, że normę wiary i życia Kościoła stanowi j e d y n i e *Biblia*¹³. Natomiast dla katolików oraz prawosławnych *Pismo* i tradycja apostołska pozostają w swym rozróżnieniu i zarazem ścisłym powiązaniu formami przekazu j e d n e g o Objawienia¹⁴. Więcej na ten temat powiemy w paragrafie *Pismo Święte a tradycja*.

Jeśli chodzi o fundamentalistyczne wykorzystywanie krytycznych wypowiedzi Jezusa na temat „tradycji starszych” (np. Mk 7, 8–9) jako argumentu przeciwko wszelkiego rodzaju tradycji kościelnej, należy zauważyć, że ewangeliczny Chrystus „przez swoje słowa i czyny (...) znajduje się u źródeł nowej tradycji (...), która zajmuje miejsce tradycji dawnych”¹⁵, oraz że Kościół pierwotny miał świadomość przekazywania owej tradycji nie tylko w pismach (por. 2 Tes 2, 15; Flp 4, 9; 1 Kor 11, 23). Niewątpliwie jednak ważne jest rozróżnianie w tradycji tego, co nienaruszalne i tego, co może, a nawet niekiedy powinno zostać skorygowane; innymi słowy, chodzi o podział między „tradycją dogmatyczną” (podlegającą procesowi interpretacji i pogłębiania zrozumienia) a „kościelną tradycją historyczną”¹⁶.

¹² J. MORALES, *Introducción a la Teología*, Pamplona 1998, s. 157.

¹³ Zob. prezentację poglądów zawartą w ekumenicznej publikacji *Porównanie wyznań rzymsko-katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 1988, s. 19–20, 22.

¹⁴ Zob. tamże, s. 13, 16.

¹⁵ Zob. P. GRELOT, *Tradycja*, [w:] X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 985–989.

¹⁶ Zob. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 94–95.

C. Pismo Święte

„Biblia” (księga) to słowo pochodzące z greckiego *ta biblia*, albo *bi-blos* (zapisany liść, kodeks) i jest najbardziej rozpowszechnione dla oznaczenia księgi odniesienia dla chrześcijaństwa, jego źródła poznania teologicznego. Sobór Watykański II wyraził w sposób uroczysty znaczenie *Biblii* dla Kościoła w *Dei Verbum*:

„Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie, skoro zwłaszcza w liturgii św. nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota ze stołu słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego. Zawsze uważał i uważa owe Pisma łącznie z Tradycją św. za najwyższą regułę swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na piśmie przekazują niezmiennie słowo samego Boga, a w wypowiedziach Proroków i Apostołów dają wyraz głosowi Ducha Świętego. Trzeba więc, aby całe kaznodziejstwo kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem Świętym”¹⁷.

Z punktu widzenia poznania teologicznego temat *Pisma Świętego* przynosi dwie zasadnicze kwestie: 1) Jakie pisma – konkretnie – należy uważać za najwyższą regułę wiary? 2) Jak należy rozumieć roszczenie Kościoła utrzymującego, że *Biblia* zawiera słowo Boga? Pytanie pierwsze dotyczy kanonu biblijnego, drugie – natchnienia.

1. Formowanie kanonu

Słowo „kanon” ma swe źródło semickie. Hebrajskie *kaneh* oznacza trzcinę. W języku greckim wyraża w pierwszym rzędzie kij do mierzenia. Słowo to przejęło także drugie znaczenie: „miara”, „norma” i w tym sensie jest użyte w *Nowym Testamencie* (2 Kor 10, 13–16; Ga 6, 16). Ponieważ księgi *Pisma Świętego* są dla Kościoła normą jego wiary i życia, to ich całość od połowy IV wieku jest określona przez słowo kanon. Rozumiane w takim sensie pojęcie „kanonu” ma podwójny aspekt: aktywny, bo pisma zebrane w tej kolekcji określają wiarę i życie Kościoła; oraz pasywny, bo *Pisma* te są uznane przez Kościół jako natchnione przez Ducha Świętego.

a) Stary Testament

Fakt formowania się *Starego Testamentu* na przestrzeni wielu wieków sprawił, że ważność kanoniczna każdej jego księgi rozwijała się z czasem.

¹⁷ KO 21.

Pięcioksiąg kompletuje się w czasach Ezdrasza, i jest przez niego uroczystie proklamowany ludowi (Ne 8) w jakiś czas po powrocie z niewoli babilońskiej (538 r. przed Chr. – dekret Cyrusa zezwalający na powrót). Pierwszy dowód tego, że istnieje jakiś *corpus* Pism Świętych, pochodzi w przybliżeniu ze 130 r. przed Chr. Znajdujemy go we wstępie do greckiego tłumaczenia księgi *Jezusa Syracha*. Mówi on o trzyczęściowym podziale kanonu żydowskiego. Tworzą go: Prawo, Prorocy i pozostałe Pisma. Prolog księgi *Mądrości Syracha* pozwala twierdzić, że autorytetem obdarzona jest wówczas przynajmniej część zawierająca Pawo i Proroków. Czas tych ostatnich kończy się na Malachiaszu, ok. 450 r. przed Chr. Wyrażenie „inne księgi” nie jest określone i dowodzi, że kanon nie był jeszcze zamknięty.

Dopiero na końcu I wieku, a więc już po zburzeniu przez Rzymian Jerozolimy i jej świątyni, synod żydowski mający miejsce ok. 90/95 roku w Jamnie koło Jaffy, określa kanon dwudziestoma czterema księgami. Żydzi nie włączyli do kanonu ksiąg, które bądź powstały w diasporze, bądź zostały napisane w języku greckim. Różnica pomiędzy kanonem hebrajskim a kanonem chrześcijańskim wyjaśnia się w następujący sposób: Żydzi nie uznają ksiąg deuterokanonicznych (*Tobiasza, Judyty, Barucha, Mądrości, Mądrości Syracha* czyli *Eklezjastyka, dwóch Ksiąg Machabejskich*), ponadto liczą dwunastu proroków mniejszych jako jedną księgę. Dla odmiany *Stary Testament* chrześcijański wyłącza *Lamentacje z Księgi Jeremiasza*. W sumie liczy on czterdzieści sześć ksiąg.

Chrześcijanie używali *Starego Testamentu* w wersji *Septuaginty* (greckie tłumaczenie *Starego Testamentu* z przełomu III/II wieku przed Chrystusem). Wersja ta zawiera także księgi zwane deuterokanonicznymi. Najstarsze manuskrypty *Septuaginty* pochodzą z IV wieku i są chrześcijańskie. Znamy jedynie *Septuagintę* w wersji chrześcijańskiej. Jest bardzo prawdopodobne, że istniały różnice pomiędzy *Septuagintą* w wersji chrześcijańskiej i w wersji żydowskiej, ale trudno określić ich rozmiar. Wiemy jedynie, że Ojcowie Kościoła nie przyjęli do kanonu chrześcijańskiego wszystkich ksiąg *Septuaginty* przekazanej przez judaizm.

„Święta Reszta” ludu *Starego Testamentu*, będąca załącznikiem ludu Nowego Przymierza – Chrystusowego Kościoła, zabrała na dalszą historyczną drogę słowo Boże utrwalone na piśmie przez naród żydowski. Kościół od samego początku uznał historię narodu wybranego za etap uniwersalnej historii zbawienia, której sam stał się kontynuatorem.

b) Nowy Testament

Podobnie jak kanon *Starego Testamentu*, tak i kanon *Nowego Testamentu* formował się stopniowo. Autor *Drugiego listu św. Piotra* zna kolekcję listów Pawła. Najstarsza lista pism *Nowego Testamentu*, choć nie wszystkich, pochodzi od twórcy herezji gnostyckiej Marcjona (ok. 140 r.) i obejmuje *Ewangelię Łukasza* oraz dziesięć listów Pawła. W drugiej połowie wieku II *Fragment Muratoriego* (nazwa nadana części tekstu, pochodząca od jego odkrywcy w Bibliotece Ambrożego w Mediolanie – Ludovico Muratoriego) wymienia prawie wszystkie księgi *Nowego Testamentu* stanowiące aktualny kanon (brak Hbr, Jk, dwóch listów Piotra i jednego Jana). Rozmiary naszego dzisiejszego kanonu ustaliły się ok. 400 roku, chociaż aż do ok. roku 700 dyskutowano jeszcze nad włączeniem do niego *Apokalipsy*.

Przy uznaniu księgi jako kanonicznej posłużono się dwoma kryteriami: 1) posiada źródło apostołskie, to znaczy ma za autora apostoła bądź ucznia apostołskiego; 2) Kościół używał jej w liturgii. W ten sposób można wyjaśnić również stopniowe formowanie się kanonu: różne Kościoły używały różnych pism, wymieniały je między sobą, a później powstawały dyskusje, czy dane pismo powinno być przyjęte do kanonu, czy też nie. Istnieją pisma, np. *Pierwszy list Klemensa*, który nie był przyjęty do kanonu, chociaż jest starszy od innych uważanych za „kanoniczne”, np. *Drugiego listu św. Piotra*.

Wielowiekowe posługiwanie się przez Kościół omówionym kanonem *Pisma Świętego* doczekało się definitywnego orzeczenia przez Magisterium Kościoła. Wskutek zakwestionowania przez Reformację funkcjonującego w Kościele katolickim kanonu¹⁸ Sobór Trydencki (1545–1563) uroczyście wyliczył wszystkie księgi *Starego i Nowego Testamentu*, przypisując ich autorstwo Duchowi Świętemu i łącząc uznanie tego zestawu z warunkiem przynależności do Kościoła¹⁹.

2. Natchnienie

Co decyduje o świętości *Pisma Świętego* i jego szczególnej pozycji w chrześcijaństwie i w poznaniu Boga? Zagadnienie to możemy podzielić na dwa pytania szczegółowe. Po pierwsze: Na czym opiera się roszczenie Ko-

¹⁸ Por. SOBÓR FLORENCKI, *Bulla unii z Koptami (Dekret dla jakobitów)*, 8, 3–4, [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, t. III: (1414–1445). Konstancja–Ferrara–Florencja–Rzym, Kraków 2004, s. 585–587.

¹⁹ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret „Pismo Święte i tradycje apostołskie” (Sacrosancta)*, 3, [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV, dz. cyt., s. 211–213.

ściola, który głosi, że *Pismo Święte* to słowo Boga zawarte w słowie człowieka? Kościół odpowiada na to doktryną o natchnieniu, w której stwierdza się, że istnieje pewna interwencja Boga w tworzenie *Biblii*. Pytanie drugie dotyczy rozpoznania ksiąg *Pisma Świętego*: W jaki sposób Kościół doszedł do uznania *Pisma Świętego* za kanon, to znaczy regułę, normę swej wiary? Jakim prawem podjął się podziału pomiędzy pismami kanonicznymi a niekanonicznymi? Czy istnieje ponad kanonem *Pisma Świętego* jakaś inna norma, która go przerasta? W odpowiedzi na to pytanie rozwija się z kolei refleksję teologiczną na temat wzajemnej relacji pomiędzy Kościołem i *Pismem Świętym*, relacji, w której można zaobserwować ich wzajemne uwarunkowania, sprawiające, że jedno nie może istnieć bez drugiego.

a) Doktryna o natchnieniu

Stary Testament, pomimo że nie posiada ściśle terminologii i często posługuje się niezbyt precyzyjnymi pojęciami, jasno opisuje rzeczywistość natchnienia. Jest ono dziełem Ducha Świętego, który opanowuje człowieka i porusza go do działania. Sprawia to w taki sposób, że czyny, których dokonuje człowiek są wyrażeniem woli objawiającego się Boga (Oz 9, 7; Mi 3, 8; Ne 9, 30; Iz 6, 59; 21 n.; Iz 6, 8; Jr 1, 4–10; 2, 8–10; 3, 1). *Stary Testament* nie mówi wyraźnie o interwencji Ducha, który nakłania do pisania, co jest dzisiaj elementem decydującym w koncepcji natchnienia; działanie Ducha i Jego interwencję przedstawia się raczej jako nakłonienie do działania i mówienia. Z tej obserwacji można wydedukować niezwykle ważną i aktualną konkluzję dla bardziej biblijnej definicji natchnienia: można powiedzieć, że pojęcie natchnienia nie ogranicza się do materii tekstu, jaki dziś posiadamy, ponieważ jest on rezultatem długiego i pracochłonnego wysiłku, owocem licznych autorów i tradycji. A zatem proces przekazu Objawienia przed jego spisaniem również podlegał natchnieniu.

Dwa teksty nowotestamentalne winny zatrzymać naszą uwagę: 1 P 1, 10–12 oraz 2 Tm 3, 14–17. Bez rozróżniania między słowami i pismami prorockimi, tekst pierwszy uwypukla to samo działanie Ducha dla słowa prorockiego i głoszenia Ewangelii. Z kolei św. Paweł pisze:

„Ty natomiast trwaj w tym, czego się nauczyłeś i co ci powierzono, bo wiesz, od kogo się nauczyłeś. Od lat bowiem niemowlęcych znasz Pisma święte, które mogą cię nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie. Wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości – aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (2 Tm 3, 14–17).

Z pewnością działanie Ducha Świętego występuje już przed powstaniem *Pisma*, ale sprawia ono także, że samo *Pismo Święte* jest „natchnione” (*theopneustos*). Należy stwierdzić, że tak *Stary* jak i *Nowy Testament* ustalają ścisłą relację pomiędzy Duchem, który napędza proroków, a natchnieniem *Pisma Świętego* oraz pomiędzy osobami napędzonymi Duchem a słowami, czy też *Pismami* napędzonymi Duchem.

Niniejsza refleksja może nieść ze sobą pytanie: Jaka jest relacja pomiędzy Objawieniem a natchnieniem. Problem wyjaśnił już św. Tomasz. Objawienie, według niego, jest odkryciem prawdy ukrytej przez zasłonę ciemności. Jej uchylenie pozwala człowiekowi dostrzec rzeczywistości Boże. Natchnienie jest aspektem dopełniającym Objawienie. Dzięki natchnieniu człowiek zostaje wyniesiony przez Ducha Świętego na wyższy poziom, umożliwiający mu przyjęcie Objawienia, a potem w jego świetle działanie, głoszenie i spisanie treści objawionej.

Cała historia teologicznej refleksji wypełniona była próbami wyjaśnienia, jaka jest relacja pomiędzy autorstwem Boga i człowieka. W epoce patrystycznej autor ludzki bywał często porównywany do instrumentu, liry czy też pióra, jakim posługiwał się Bóg. Św. Tomasz dostarcza rozróżnienia pomiędzy: *auctor principalis* i *auctor instrumentalis*. Konsekwencją tego rozróżnienia była koncepcja *natchnienia werbalnego*. W jej ujęciu Bóg wpływa bezpośrednio na wybór odpowiednich słów. Stanowisko to zaznacza się już w tradycji patrystycznej. We wczesnej scholastyce stwierdza się nawet, że błędy gramatyczne zawarte w *Pismie Świętym* były chciane przez Ducha Świętego.

Nowsze ujęcia problemu inspiracji *Pisma Świętego* dostrzegały coraz bardziej twórczą współpracę „ludzkiego autora” z „boskim Autorem” natchnionego tekstu. Papież Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus* z 1893 mówi, że Duch Święty, jako nadprzyrodzona siła, pobudził autora do pisania, towarzyszył temu procesowi sprawiając, że autor przedstawiał prawdę w odpowiednich formułach słownych²⁰. Encyklika *Divino afflante Spiritu* Piusa XII z 1943 podkreśla, że człowiek nie był jednak tylko bezmyślnym i bezwolnym narzędziem w rękach Boga. A chociaż dokument zawiera rozróżnienie między *causa principalis* (autorstwo Boga) i *causa instrumentalis* (autorstwo ludzkie) to jednak nie kojarzy człowieka z biernym instrumentem. Trzeba rozumieć autorstwo Boże w takim sensie, że, po pierwsze, czyni możliwym autorstwo ludzkie i po drugie porusza to autor-

²⁰ A. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER (red.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae 1976, (odtąd skrót – DS) 3291–3293, S. GŁOWA, I. BIEDA (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988 (odtąd skrót – BF) III, 28–30.

stwo. Bóg ogranicza się do tego, ażeby powstało pismo w formie kompletnej i określonej, ale On nie pisze fizycznie, ani nie dyktuje słów²¹.

Czy autor *Pisma* musiał być świadomy swego natchnienia? Pytanie to jest dla teologii otwarte. Świadomość natchnienia polegałaby na tym, że autor wiedział, iż należy do Kościoła pierwotnego, który się konstituuje i będzie normą dla wszystkich czasów przyszłych. Świadomość natchnienia nie musi więc oznaczać, że Paweł czuł się oświecony w sposób specjalny przez Ducha Świętego, kiedy pisał np. *List do Filemona*.

Dostrzeżenie człowieka jako współautora *Biblii* pozwala także w sposób właściwy rozumieć zagadnienie prawdy *Pisma Świętego* – zasadniczego efektu natchnienia. Otóż prawda Boża jest zawarta w całej *Biblii*, ujmowanej w jej całokształcie. Uwypuklanie i absolutyzowanie jednego wyrażenia bez uwzględnienia kontekstu jest błędem. Prawda *Pisma Świętego* jest przywilejem całej Księgi.

Jeśli się przyjmie, że *Biblia* to słowo Boga skierowane do człowieka za pośrednictwem autorów natchnionych, to trzeba w oparciu o takie założenie sformułować dwie fundamentalne zasady dotyczące: prawdy Objawienia Bożego i nauczania autorów natchnionych.

Mówiąc o zasadzie dotyczącej prawdy Objawienia Bożego, trzeba mieć na uwadze, że przedmiotem Objawienia jest tajemnica zbawienia zrealizowanego w Chrystusie; tym samym żadna rzeczywistość tego świata nie może być przedmiotem nauczania Bożego inaczej jak tylko w jej szczególnym aspekcie – w relacji do tajemnicy zbawienia. Ponadto trzeba również uwzględniać progresywny charakter Objawienia. Oznacza to, że księgi *Pisma Świętego* powstawały w takim czasie, kiedy Objawienie było w fazie wzrastania, a więc poszczególne księgi utrwały słowa Boże na kolejnych etapach rozwoju realizowanego przez Boga, który w swej pedagogii uwzględniał zdolności percepcyjne człowieka, a jednocześnie przemawiał przez kolejne wydarzenia zbawcze wiodące ku Osobie i dziełu Chrystusa.

Z kolei mówiąc o zasadzie dotyczącej nauczania autorów natchnionych – trzeba uwzględnić różnorodność ludzkiego sposobu mówienia, w której wyraża się Objawienie.

b) Natchnienie a Kościół

Pozostaje pytanie, w jaki sposób rozpoznano księgi natchnione, czyniąc z nich kanon *Pisma Świętego*, normę wiary Kościoła? Odpowiadając na nie należy dostrzec powiązanie istniejące pomiędzy Kościołem – konkretnie je-

²¹ DS 3826–3830, BF III, 63–66.

go założeniem – a natchnieniem *Pisma Świętego*. Ustanowiony przez Jezusa Chrystusa Kościół ma jednoczyć z Bogiem, czyli prowadzić do zbawienia ludzi wszystkich czasów. Aby spełnić to uniwersalne zadanie, Kościół został u swych początków wyposażony we wszystkie elementy czy też środki, aby tej misji sprostać. Kościół pierwotny stał się *arché*, czyli zasadą, w podwójnym sensie: był początkiem czasowym, a także stał się normą, wzorcem dla czasów przyszłych.

Pismo Święte to jeden z konstytutywnych elementów Kościoła. Ono jest słowem Boga, ale nie tylko. *Biblia*, poprzez autorów ludzkich, jest także artykulacją wiary pierwotnego Kościoła. *Biblia* konkretyzuje na piśmie to, w co Kościół pierwotny wierzył i w oparciu o co się ukonstytuował. Mówiąc inaczej: Kościół pierwotny jest normą dla wieków przyszłych szczególnie przez *Pismo Święte*, bo na nim wycisnął piętno samego siebie.

Opierając się na tych stwierdzeniach, można sformułować następującą tezę: skoro Bóg chce i tworzy swą wolą Kościół, a wraz z nim jego elementy konstytutywne, to jednocześnie chce i tworzy *Pismo* w taki sposób, że On sam – Bóg – jest jednocześnie inspiratorem sprawczym *Pisma*. Oznacza to, że aktywne, inspirujące autorstwo Boga stanowi wewnętrzny moment tworzenia Kościoła pierwotnego. Z tezy powyższej wyłaniają się następujące konsekwencje:

– Dla relacji pomiędzy natchnieniem a kanonicznością: kanoniczność księgi zakłada natchnienie, ponieważ księgi natchnione tworzą kanon. I odwrotnie: natchnienie ma sens tylko wówczas, gdy jest połączone z kanonicznością. Byłoby niedorzecznością, gdyby istniała księga natchniona nieujęta w kanon, ponieważ Bóg nie pisałby ksiąg dla samego siebie. To, co On chce, aby było zapisane, musi mieć swojego adresata, wskutek czego sensowność ksiąg pojawia się, kiedy dochodzą one do człowieka. Dzieje się tak, kiedy dany fragment *Pisma* jest uznany jako zapisany przez samego Boga, to znaczy kiedy zostanie objęty kanonem.

– Dla czasu trwania natchnienia: kanon zamknął się ze śmiercią ostatniego autora *Pisma Świętego*. Dlaczego właśnie wówczas? Jeśli się rozumie natchnienie jako moment założenia Kościoła, to odpowiedź winna być następująca: natchnienie kończy się wówczas, kiedy kończy się zakładanie Kościoła pierwotnego w czasach apostoelskich.

– Dla sposobu, w jaki Kościół rozpoznał natchnienie *Pisma Świętego*. Nie można było tego stwierdzić z samych ksiąg *Pisma*. Kościół uczynił to, nauczając, że księgi objęte kanonem są natchnione. To Kościół uznał, czy określone pismo napisane w czasach apostoelskich należało do jego istoty, czy też nie. Kościół uznał w ten sposób, że jakieś pismo jest pierwotnym wyrazem jego wiary. Jednocześnie przyjął *Stary Testament* jako natchnione

świadcstwo dziejów zbawienia, który znalazły swą pełnię w osobie Jezusa Chrystusa.

3. Pismo Święte a tradycja

Pytamy z kolei, jaka jest relacja, w jakim stosunku pozostają do siebie *Pismo Święte* i tradycja? Jaką zawartość posiadają *Pismo Święte* i tradycja w porządku Objawienia: jednakową, różną czy komplementarną? Te i inne pytania zrodziły trzy różne teorie, które swymi korzeniami sięgają pierwszych wieków Kościoła:

1. Teoria dwóch źródeł – jest ona dziś najmniej aktualna. Według niej *Pismo Święte* i tradycja przekazują część Objawienia. Ani *Pismo*, ani tradycja – rozpatrywane osobno – nie zawierają całego Objawienia, dlatego jedno i drugie źródło posiadają funkcję komplementarną²².

2. Teoria wystarczalności *Pisma*. Prezentujący tę teorię utrzymują, że Objawienie dotarło do nas poprzez *Pismo* i tradycję, ale *Pismo* przekazuje Objawienie z wystarczalnością materialną, tzn. przekazuje całą jego treść. *Pismo Święte* i tradycja ustna zawierają i wyrażają ten sam depozyt Objawienia, przy czym tradycja ustna, streszczając i eksponując jednoznacznie prawdy objawione, stanowi kryterium wyjaśniająco-interpretacyjne *Pisma*²³.

3. Teoria wystarczalności relatywnej *Pisma*. Teoria ta jawi się przede wszystkim jako próba syntezy. Także ona utrzymuje jedność *Pisma* i tradycji. Podczas gdy *Pismo* zawiera istotę prawd objawionych, to skarb ich pełni posiada tradycja. Tradycja zawiera formalnie wszystkie prawdy Objawione, *Pismo* zawiera je w sposób istotny²⁴.

Konstytucja *Dei Verbum* tak ujmuje postawiony problem:

„Tradycja Święta zatem i Pismo Święte ściśle się z sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem Pismo Święte jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie; a Święta Tradycja, słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Aposto-

²² H. LENNERZ, *Scriptura sola*, [w:] „Gregorianum” 40 (1959), s. 39–53; *Sine scripto traditiones*, [w:] „Gregorianum” 40 (1959), s. 624–635; *Scriptura et traditio sessionis quartae Concilii Tridentini*, „Gregorianum” 42 (1961), s. 517–522.

²³ J. R. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Tradition*, [w:] M. SCHMAUS, (red.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, s. 123–206.

²⁴ J. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, [w:] *Handbuch der Dogmengeschichte*, I/4, Freiburg in B. 1962, s. 126–138; *De statu actuali controversiae circa relationem inter Traditionem et Scripturam*, [w:] *De Scriptura et Traditione*, Roma 1963, s. 17–40.

łom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali i rozpowszechniali”²⁵.

Ojcowie soborowi zaznaczają jedność źródła, z którego wywodzą się tradycja i *Pismo*. Jest nim słowo Boga. Tak więc w Kościele nie istnieją dwa źródła Objawienia, lecz jedno. Obok tego samego początku, sobór zaznacza jeszcze dwa inne elementy decydujące o jedności *Pisma* i tradycji. Są to: zawartość i cel. Sformułowania te, będąc skierowane przeciw wyodrębnianiu dwóch źródeł Objawienia, odnoszą się raczej do dwóch sposobów, według których działa jedyna wielka tradycja wewnątrz Kościoła, poprzez *Pismo* i tradycję ustną. Niedostrzeżenie tej jedności w historii teologii przyniosło ostry rozdział pomiędzy głoszeniem i piśmiennictwem, jaki do dziś obserwujemy w chrześcijaństwie.

Zasadniczym elementem harmonii w relacji *Pismo Święte* – tradycja jest pojmowanie *Pisma Świętego* jako kryterium normatywnego. Oznacza to, że cała tradycja, czy tradycje w Kościele muszą być konfrontowane najpierw z *Pismem Świętym* jako normatywną pamięcią początków.

Pomimo zasadniczego miejsca *Pisma Świętego* należy dodać, że nie jest ono jedynym kryterium rozróżnienia pomiędzy tradycją ustną – spadkobierczynią tradycji apostoelskiej a podlegającą zmianie tradycją Kościoła. *Pismo Święte* jest wspomagane przez *sensus fidei* – zmysł wiary całego Kościoła i naukę Magisterium Kościoła, czyli biskupów, którzy jako następcy apostołów gwarantują autentyczność przekazywanej tradycji.

Jednakże na końcu wywodu o relacji *Pismo Święte* – tradycja dodane jest w *Dei Verbum* inne ujęcie, nieco dwuznaczne w swym sformułowaniu i rzucające cień na całość paragrafu:

„Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo *Pismo Święte*. Toteż obydwójce należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu”²⁶.

Sformułowanie to pozostawia miejsce dla dwóch interpretacji: jeśli istnieje komplementarność jakościowa między dwoma kanałami przekazywania, to normalne jest, iż *Pismo* nie wystarcza do uzyskania pewności. Ale sformułowanie to można także zrozumieć w znaczeniu *materialnej* niewystarczalności *Pisma*.

Faktem jest, że sobór nie chciał rozstrzygać tej kwestii. Tam, gdzie mamy do czynienia z dwuznacznością formuł, obydwie interpretacje teologiczne pozostają uprawnione pod warunkiem, że nie będzie się powoływać

²⁵ KO 9.

²⁶ KO 9.

na sobór dla uzasadnienia swej własnej opcji na płaszczyźnie dogmatycznej. Co do reszty, najrozsądniej jest brać pod uwagę środek ciężkości dyskursu soborowego, który znajduje się wyraźnie po stronie komplementarności i organicznej jedności *Pisma Świętego* i tradycji²⁷.

D. Zmysł wiary

Jezus podczas modlitwy arcykapłańskiej prosił Ojca, by zachował wspólnotę Jego uczniów w prawdzie. Wyznał też, że sam poświęca siebie w ofierze, by prośba ta mogła się spełnić (por. J 17, 19). Jednocześnie obiecał uczniom, że pośle Ducha prawdy, który wszystkiego ich nauczy i będzie im przypominał słowa Jezusa (por. J 14, 26; 16, 12–13). Obiecał też, że sam będzie z nimi aż do skończenia świata (Mt 28, 20). Na tej właśnie obietnicy opiera się ufność Kościoła, że będzie on zachowany w prawdzie. W najgłębszym swym sensie znaczy to, że w Kościele zawsze będzie obecna Prawda osobowa, którą jest Bóg w swoim Logosie – Jezusie Chrystusie. Znaczy to także, że Kościół jako całość nigdy nie sprzeniewierzy się zupełnie tej obecności, że zawsze pozostanie jej świadomy i na nią – w jakimś stopniu – otwarty.

1. Od zmysłu wiary do zmysłu wiernych

Nowy Testament kładzie wielki nacisk na działanie Ducha Świętego w Kościele. To on doprowadzi wszystkich jego członków do całej prawdy (J 14, 17; 16, 13). Wierzącym znany jest „zamyśl Chrystusowy” (1 Kor 2, 16), który daje „światło oczu serca” (Ef 1, 18). Wierzący otrzymali „namaszczenie od Świętego”, dzięki której wszyscy są „napelnieni wiedzą” (1 J 2, 20). To namaszczenie „poucza wierzących o wszystkim”, tak, że „nie potrzebują oni pouczenia od nikogo” (1 J 2, 27). Dzięki otrzymanej wprost od Ducha Świętego zdolności każdego wierzącego Kościół dochodzi do poznania „pełni darów” Bożych (por. 1 Kor 12, 1–11; Ef 4, 4–6).

Zdolność poznawania Objawienia, czyli obecności Boga, nazwano w tradycji Kościoła zmysłem wiary – *sensus fidei*. Jest to nadprzyrodzona zdolność każdego chrześcijanina, która prowadzi go do prawdziwego poznania wiary i życia nią na co dzień.

²⁷ Por. B. SESBOÜÉ (red.), *Historia dogmatów*, t. IV: *Słowo zbawienia. Doktryna Słowa Bożego. Usprawiedliwienie i dyskurs wiary. Objawienie i akt wiary. Tradycja, Pismo Święte i magisterium*, Kraków 2003, s. 461.

Zdolność rozpoznawania wiary należy ujmować w kontekście osobowego spotkania z Bogiem. Wierzący poznaje i nawiązuje osobisty kontakt z osobami Trójcy Świętej. Dopiero na fundamencie tej relacji odkrywa znaczenie poszczególnych prawd wyrażonych językowo (np. nawiązana już osobowa, przyjacielska relacja z Bogiem Ojcem pozwala odkryć znaczenie Jego miłosierdzia).

Duch Święty, który jest sprawcą wiary, działa w każdym wierzącym, stąd zmysł wiary przysługuje każdemu chrześcijaninowi i łączy się ze zmysłem wiary wszystkich wierzących – *sensus fidelium*, zyskując wtedy większą obiektywność. Z poznania, które jest udziałem wszystkich wiernych, wynika zgodność w wierze członków Kościoła – *consensus fidelium*.

Sensus fidelium jest rzeczywistością dobrze znaną Ojcom Kościoła, którzy odwołują się do niego jako do argumentu przydatnego w określeniu prawdziwej wiary. Według nich niemożliwe jest, aby wiara wszystkich Kościołów popadła w błąd (Tertulian, Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli z Cezarei, Hieronim). Ojcowie nie wahają się odwoływać do świadectwa wiary wiernych dla uzasadnienia jakiejś kontrowersyjnej doktryny lub praktyki Kościoła (Epifaniusz, Nicefor, nade wszystko Augustyn, oczywiście Wincenty z Lerynu, Kasjan)²⁸. Skoro tak wielka liczba Kościołów uznała bóstwo Chrystusa, skoro tak wielu chrześcijan uwielbia Ducha wraz z Ojcem i Synem, skoro tak wielu chrześcijan wymawia imię Maryi, łącząc je ze słowem Dziewica, to wszystkie te aspekty wiary są prawdziwe.

2. Aktywna rola zmysłu wiernych

Sobór Watykański II podjął temat zmysłu wiernych w Konstytucji dogmatycznej o Kościele:

„Ogół wierzących (*universitas fidelium*), mających namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2, 20.27), nie może zbłądzić w wierze i tę swoją szczególną właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i moralności. Dzięki temu zmysłowi wiary, który jest pobudzany i podtrzymywany przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodnictwem świętego Urzędu Nauczycielskiego – za którym idąc wiernie, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowa (por. 1 Tes, 2, 13) – niezachwianie trwa przy wierze raz przekazanej świętym (por. Jud 3); wnika w nią głębiej i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu”²⁹.

²⁸ Y. M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc, Paris 1953*, s. 450–453.

²⁹ KK 12.

Ten tekst znajduje się w drugim rozdziale konstytucji, poświęconym ludowi Bożemu w jego całokształcie, uprzednim wobec rozróżnienia na hierarchię (przedstawianą w rozdziale trzecim) i laikat (prezentowany w rozdziale czwartym). Znajdujemy się zatem przed jakimkolwiek rozróżnieniem między „Kościołem nauczającym” i „Kościołem nauczany”.

Zmysłu wiary nie należy zatem ujmować jednostronnie, sprowadzając go jedynie do roli pasywnej, tzn. przyjmowania wiary, która jest głoszona przez pasterzy. Według soboru należy również uwzględnić jego aktywną rolę. Ogół wiernych „ujawnia swą powszechną zgodę w sprawach wiary i moralności”, a to oznacza aktywne działanie. Ta zgoda niewątpliwie zawiera moment wiernego posłuszeństwa, ale również wykracza poza nie. Chodzi bowiem o „niezachwiane trwanie przy wierze”, które zawiera osąd, dzięki któremu „wnika w nią [wiarę] głębiej (...) i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu”. Owo praktyczne i aktywne rozumienie wiary przynależy do jej sensu. Lud nieustannie aktualizuje doktrynę, nadaje jej konkretne oblicze i sprawia, że przechodzi ona od stanu muzyki zamkniętej w nutach do muzyki śpiewanej, by przywołać sformułowanie św. Franciszka Salezego. Działanie doktryny uwidacznia się w porządku świadectwa wierzących³⁰. Istnieje zatem pewien aktywny system krążenia między Magisterium a *sensus fidelium*.

Historia Kościoła zna momenty, kiedy ta aktywna rola ludu Bożego w trwaniu w wierze była szczególnie istotna. Newman przypomniał taki moment, analizując kryzys ariański. Przez pięćdziesiąt lat po Soborze Nicejskim lud wierny opierał się arianizmowi – herezji, która niejednokrotnie była przyjmowana przez samych biskupów³¹. Jak zauważa Sesboüe, „to lud zapewnił zachowanie wiary w chwili, gdy przenikliwość kolegiąlnego nauczania biskupów była poważnie zmaćona”³².

Zmysł wiary wszystkich wierzących ma istotny związek z trwającą w Kościele, ale i rozwijającą się tradycją. Jak bowiem stwierdził J. A. Möhler, tradycja posiada dwa aspekty – obiektywny i subiektywny. W swym aspekcie subiektywnym Tradycja „jest swoistym zmysłem chrześcijańskim, który istnieje w Kościele i rozprzestrzenia się przez eklezjalne wychowanie”. Wychowanie to nie może się obyć oczywiście bez Ducha. Mamy tu do czynienia z rzeczywistością bosko-ludzką: „Duch Boży (...) staje się w swojej łączności z tym, co ludzkie, swoistym chrześcijańskim taktem, głębokim, pro-

³⁰ W swym komentarzu do dokumentu soborowego A. GRILLMEIER podkreśla z mocą aktywną rolę, jaką sobór przyznaje *sensus fidelium*: *Das zweite Vatikanische Konzil*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, Herder 1966, s. 189.

³¹ Y. M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, dz. cyt., s. 395.

³² B. SESBOÛE, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, Kraków 2003, s. 94.

wadzącym pewnie zmysłem, który tak, jak sam wypływa z prawdy, wychodzi naprzeciw wszelkiej prawdzie”³³. Zmysł wiary jest zatem tą zdolnością, która sprawia, że chrześcijanie są w stanie rozpoznawać i rozumieć Objawienie, być mu wiernymi i przekazywać je kolejnym pokoleniom. Zmysł wiary ma zatem charakter pasywny i aktywny – uzdalnia do przyjęcia, ale i do przekazania. Umożliwia trwanie, ale i rozwój Tradycji. Jak czytamy w Konstytucji *Dei Verbum*:

„Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak i słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2, 19 i 51), już to dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy
wraz
z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy”³⁴.

Trudno jest określić kryteria, według których można by ustalić *sensus fidelium*. Nie można go rozpoznawać jedynie przez odwołanie się do opinii publicznej, ani przez głosowanie. *Sensus fidelium* jest bowiem zależny od głębi uczestniczenia przez nich w życiu wiary w Kościele, w tym w ich rozumieniu przeżywanych tajemnic. Ponadto jest on wpisany w ramy całego Kościoła, w jego strukturę, posługi, a zatem musi pozostawać w harmonii z Magisterium Kościoła i teologami. W poszukiwaniu prawdy konieczny jest dialog, wzajemna komunikacja, słowem – duch wspólnoty. Praktyka Kościoła pokazuje, że zmysł wiernych zostaje określony *post factum*, jako wynik jakiegoś działania w przeszłości. Próby pospiesznego określenia zmysłu wiernych narażone są na wielkie ryzyko popełnienia błędu. Trudność w natychmiastowym rozpoznawaniu zmysłu wiary oraz występująca niejednokrotnie konieczność określenia wiary Kościoła prowadzi nas do rozważenia roli posługi zwanej *Magisterium Ecclesiae*.

E. Magisterium Kościoła

Stwierdzenie, że ogół wiernych „nie może zbłądzić w wierze”, odnosi się nie tylko do tych, którzy przyjmują wiarę, ale również do tych, którzy jej

³³ J. A. MÖHLER, *Symbolika, czyli wykład dogmatycznych niezgodności pomiędzy katolikami i protestantami według ich publicznych dokumentów wyznaniowych*, cyt. za: T. DZIŁEK, *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998, s. 487–488.

³⁴ KO 8.

nauczają, a zatem obejmuje jednocześnie samo Magisterium. Doktrynalna dynamika nieomyślności zmierza zatem od całości Kościoła do jego pasterzy.

Przedstawimy kolejno genezę Magisterium Kościoła, czyli inaczej mówiąc Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, oraz jego zadanie, następnie sposoby i przymioty funkcjonowania³⁵.

1. Geneza i zadanie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła

Temat Magisterium Kościoła jest w dzisiejszych czasach jedną z bardziej drażliwych kwestii teologicznych. Z jednej strony wielu ludzi odrzuca dziś wszelki autorytet, który – niejako z urzędu – pretenduje do określania, w co wierzyć. Z drugiej strony niemało jest takich, którzy usilnie poszukują pewnego, niepodważalnego punktu odniesienia, jasno i wyraźnie wskazującego im właściwy pogląd na świat i sposób postępowania. W tym kontekście Magisterium Kościoła jawi się pierwszym jako totalitarny przeżytek, a drugim jako nieoceniony dar Boga, zwalniający ich z trudu samodzielnego poszukiwania prawdy w czasach zamętu. Jednakże w swojej istocie Magisterium nie jest ani jednym, ani drugim.

Magisterium bowiem to nie wszechwiedząca wyrocznia, posiadająca gotowe odpowiedzi na każdy istotny temat. Nie stoi ponad Kościołem. Jest jedną z wielu posług, pomagających chrześcijaninowi odkrywać Bożą prawdę. Jego właściwe funkcjonowanie wymaga jednak aktywnej i twórczej współpracy całej wspólnoty.

Jak już pisaliśmy wyżej, każdy chrześcijanin – jako obdarzony *sensus fidei* – wnosi wkład w nieomyślne odczytanie prawdy objawionej. Każdy powinien również odnieść do siebie nakaz misyjny: „Idzie i nauczajcie wszystkie narody [dosł.: czynicie uczniów ze wszystkich narodów]” (Mt 28, 20). Tym niemniej już od początków Kościoła niektórzy jego członkowie zostali szczególnie obdarowani przez Ducha, by służyć interpretacją Objawienia, głosić Ewangelię i pomagać w jej rozumieniu swym siostrą i braćmi w wierze. Uzdalniające do tego dary Ducha – charyzmaty – były i są dawane rozmaitym ludziom i grupom w Kościele, różna też była i jest forma realizacji wymienionych wyżej zadań. *Dzieje Apostolskie* świadczą, że charyzmaty te były niewątpliwie udziałem Dwunastu, a zwłaszcza Piotra. Ta sama księga *Nowego Testamentu* wskazuje, że uczestniczyło w nich także Siedmiu, zwłaszcza Szczepan i Filip. W miarę rozwoju Kościoła i zakładania wciąż nowych wspólnot, ten dar dawany był coraz to nowym ludziom. W Kościele antiocheńskim czołową rolę odgrywają prorocy i nauczyciele (Dz

³⁵ W. KERN, F. J. NIEMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, Leipzig 1983, s. 141–156.

13, 1). Charyzmatyczna i pluralistyczna struktura nauczania w Kościele widoczna jest także we wspólnotach Pawłowych. W *Pierwszym Liście do Koryntian* Paweł wymienia kilka rodzajów ludzi nauczających:

„I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, którzy mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami. Czyż wszyscy...?” (1 Kor 12, 28)

Warto przy tym pamiętać, że apostołowie, o których pisze Paweł, nie utożsamiają się z Dwunastoma. Apostołem jest każdy posłany z misją głoszenia Ewangelii. W większości są to mężczyźni, ale w początkowym okresie należą do nich i kobiety. Dwie z nich znamy z imienia: Junię³⁶ (prawdopodobnie żonę apostoła Andronika) (por. Rz 16, 7) i żonę Akwilii – Pryscyllę (por. 1 Kor 16, 19; Dz 18).

Taka pluralistyczna struktura utrzymuje się jeszcze we wspólnotach popawłowych. Autor *Listu do Efezjan* stwierdza:

„I on ustanowił jednych ewangelistami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami” (Ef 4, 11).

W miarę upływu czasu coraz większą rolę pełnią nie wymieniani jeszcze w pierwszych spisach charyzmatów *episkopoi* (nadzorcy) i *presbiteroi* (starsi). W przeciwieństwie do apostołów i proroków, którzy prowadzili raczej wędrowny tryb życia (por. np. *Didache*), *episkopoi* i *presbiteroi* są na trwałe związani z lokalnymi gminami. Wybrani przez ich członków lub ustanowieni przez kogoś obdarzonego stosownym autorytetem, mają za zadanie nauczać i strzec prawdziwej wiary przed wkradającymi się zniekształceniami (por. np. listy św. Pawła do Tymoteusza). W epoce poapostolskiej sposób sprawowania ich posługi (oraz posługi *diakonoi*) przybierze trójstopniową formę biskupstwa, prezbiteratu i diakonatu. Z punktu widzenia kwestii Magisterium najistotniejsza jest posługa biskupów, którzy posiadają szczególną odpowiedzialność za autentyczny przekaz prawdziwej wiary i pełnią w swoich Kościołach podobną rolę, jaką w Kościele pierwotnym pełniło Dwunasto.

Wspomniany związek z rolą Dwunastu jest też podstawą szczególnego zadania, biskupa Rzymu. Pośród Dwunastu zostało ono powierzone przez Jezusa Piotrowi:

„Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszeni-

³⁶ *Biblia Tysiąclecia* ma formę męską: Junias. Takie imię jednak nie istnieje, por. J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 366.

cę, ale ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci” (Łk 22, 31–32).

„Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16, 18-19).

Wiara Piotra nie ustała i – jak świadczą *Dzieje Apostolskie* – utwierdzał w niej swoich braci. To przede wszystkim Piotr świadczy o Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym wobec Izraela (por. Dz 2, 14–36; 3, 3, 12–26). To Piotr pierwszy głosi Chrystusa poganom i udziela im chrztu (por. Dz 10).

Piotr przekazał swoją wiarę – potwierdzoną męczeńską śmiercią – Kościołowi Rzymu. Ponieważ zatem Kościół ten zachowuje otrzymaną wiarę, wszystkie Kościoły powinny w swej wierze zgadzać się z nim. Stąd wynika szczególna rola biskupa Rzymu, jako świadka wiary Piotra.

O takim przekonaniu Kościoła co do roli biskupów, a zwłaszcza biskupa Rzymu świadczą u jego początków m. in. *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego († ok. 97) i *Listy* Ignacego Antiocheńskiego († ok. 107) oraz *Zdemaskowanie fałszywej gnozy* św. Ireneusza z Lyonu († ok. 200).

2. Podmiot, przedmiot i zadania

Najogólniej mówiąc podmiot Nauczycielskiego Urzędu Kościoła stanowi kolegium biskupów wraz z papieżem. Bardziej szczegółowo ujmując temat, należy w obrębie podmiotu wyodrębnić:

- pojedynczego biskupa
- wspólnotę, czyli kolegium wszystkich biskupów nauczających w rozproszeniu, czyli we własnych diecezjach, ale w jedności z papieżem;
- kolegium biskupów wraz z papieżem zebrane na soborze;
- papieża, czyli biskupa Rzymu.

Nauczanie Magisterium Kościoła dotyczy Objawienia. W dawniejszej teologii wyodrębniano w Objawieniu dwa przedmioty nauczania Magisterium: bezpośredni i pośredni. Utrzymywano, że przedmiot bezpośredni tworzą prawdy, które mniej lub bardziej wyraźnie są zawarte w Objawieniu. Z kolei przedmiot pośredni miałyby tworzyć prawdy, które nie należą do Objawienia bezpośrednio, ale są ważne albo pomocne najpierw w określeniu, czy rzeczywiście są objawione, a następnie w ich przyjęciu i rozumieniu. Jako przykłady zazwyczaj wymieniano: konkluzje teologiczne, *preambula fidei*, *facta dogmatica*.

– Konkluzje teologiczne. Powstają one wskutek systematycznego postępu wiedzy w oparciu o prawdy objawione i naturalne. Oto przykład: prawdą objawioną jest prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa. Prawdą naturalną, sformułowaną w oparciu o doświadczenie i naukę o człowieku, jest obdarzenie go ludzką wolą. A zatem – wnioskuje się – Chrystus posiada ludzką wolę. I ten wniosek, oparty na prawdzie objawionej i naturalnej, jest właśnie konkluzją teologiczną.

– *Preambula fidei (przedśionki wiary)*. Są nimi wszystkie przesłanki ważne dla przyjęcia prawdy objawionej, np. założenie istnienia Boga, albo człowieka jako osobowego bytu, czy też zdolności poznawania.

– *Facta dogmatica (fakty dogmatyczne)*. Chodzi tu z kolei o założenia, które są ważne dla wiarygodności głoszenia prawdy objawionej. Np. o fakt, czy dany sobór ogłaszający jakiś dogmat, był soborem zwołanym legalnie, czy też nie, bądź też czy papież definiujący prawdę wiary został legalnie wybrany na następcę św. Piotra. Za fakt dogmatyczny uznają też niektórzy autorzy kanonizację świętych, czyli uroczyste i oficjalne stwierdzenie Kościoła, że jeden z jego zmarłych i uprzednio beatyfikowanych członków znajduje się wśród świętych w niebie i że można się do niego publicznie modlić, a także oddawać mu cześć.

Zaprezentowany podział bywa niekiedy i dzisiaj podtrzymywany. Problematyczne jest jednak mówienie o prawdach zawartych w Objawieniu, co traci koncepcją Objawienia jako ich zbioru (depozytu). Jeśli jednak Objawienie jest samoudzieleniem się Boga człowiekowi, co znaczy zdanie: „prawdy zawarte w Objawieniu”? Czy nie powinniśmy porzucić tego sposobu mówienia, a wraz z nim zrezygnować z rozróżnienia na prawdy bezpośrednio zawarte w Objawieniu i prawdy tylko z nim powiązane? Czy nie jest raczej tak, że wszelkie sformułowania językowe służą zrozumieniu relacji, jaka istnieje pomiędzy Bogiem a człowiekiem? Magisterium w swoim nauczaniu ustala pewne sformułowania, konieczne w danej sytuacji do właściwego rozumienia tej bosko-ludzkiej relacji.

Celem Magisterium jest autentyczna interpretacja wiary. Należy podkreślić, że Magisterium spełnia wobec *Pisma Świętego* i Tradycji rolę służebną, to znaczy, że nie stoi ponad Objawieniem, nic do niego nie dodaje, a jedynie czerpie z jego bogactwa, strzeże go i w sposób autorytatywny je wyjaśnia:

„Zadanie zaś autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane czy przekazane przez Tradycję, powierzone zostało samemu żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy

pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary”³⁷.

3. Nauczanie nieomyłne

Kryterium podziału na nauczanie nieomyłne i autentyczne stanowi kwalifikację nauczania, czyli stopień zaangażowania nieomyłności Magisterium³⁸. Opis zasadniczych sposobów sprawowania nieomyłnego nauczania przez Magisterium Kościoła odnajdujemy w trzecim rozdziale Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I:

„Następnie wiarą Boską i katolicką (*fide divina et catholica*) należy wierzyć w to wszystko, co zawiera się w słowie Bożym spisany lub przekazany, i jest do wierzenia przedkładane przez Kościół – albo w uroczystym orzeczeniu (*sive solmeni judicatio*), albo zwyczajnym i powszechnym nauczaniem (*sive ordinatio et universali magisterio*) – jako objawione przez Boga”³⁹.

Sobór wyszczególnia dwa sposoby sprawowania Magisterium Kościoła określającego prawdę wiary Bożej i katolickiej w sposób nieomyłny. Pierwszy związany jest z uroczystą definicją. Może ona być wydana przez sobór ekumeniczny (powszechny) albo przez papieża w nauczaniu *ex cathedra*. Sposób jego sprawowania został określony przez Konstytucję *Pastor Aeternus* tego samego soboru:

„My zatem, wiernie zachowując tradycję otrzymaną od początku wiary chrześcijańskiej, na chwałę Boga, naszego Zbawiciela, dla wywyższenia religii katolickiej i dla zbawienia narodów chrześcijańskich, za zgodą świętego soboru, nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że gdy biskup Rzymu przemawia *ex cathedra* – to znaczy, gdy wykonując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy swego najwyższego apostołskiego autorytetu określa naukę dotyczącą wiary lub moralności obowiązującą cały Kościół, dzięki opiece Bożej obiecanej mu w [osobie] św. Piotra, wyróżnia się tą nieomyłnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażyć swój Kościół dla definiowania nauki wiary lub moralności. Dlatego takie definicje biskupa Rzymu – same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła

³⁷ KO 10.

³⁸ Por. rozdz. *Magisterium „zwyczajne” i magisterium „autentyczne”*, [w:] B. SESBOÛE, *Władza w Kościele*, dz. cyt., s. 211–219.

³⁹ *Sobór Watykański I, Konstytucja „Dei Filius”, rozdz. 3, 34*; [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV: (1511–1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I*, Kraków 2004, s. 899.

– są niezmiennie⁴⁰.

Tak więc papież naucza *ex cathedra* kiedy: 1) występuje jako ten, który pełni funkcję pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan; 2) czyni to z najwyższym autorytetem, czyli powołuje się na ten autorytet; 3) naucza wiary i obyczajów; oraz 4) w sposób zobowiązujący cały Kościół. Nauczanie papieża *ex cathedra* ma miejsce w Kościele niezmiennie rzadko. Dwa ostatnie przypadki to: ogłoszony przez Piusa IX dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny z 1854 roku oraz ogłoszony przez Piusa XII dogmat o Wniebowzięciu Matki Bożej z 1950 roku.

Drugi sposób nieomylnego sprawowania nauczania w Kościele wiąże się ze zwyczajnym i stałym nauczaniem tych, którzy piastują w Kościele odpowiedzialność nauczycielską, to znaczy papieża i biskupów. To właśnie oznacza termin „powszechny”. Obydwa przymiotniki, „zwyczajny” i „powszechny” są nierozdzielne: należałoby wręcz pisać „Magisterium zwyczajne-i-powszechny”. Przykładem takiego nauczania jest prawda o odkupieniu, która sytuuje się w centrum Symboli wiary, a mimo to nigdy nie stała się przedmiotem uroczystej definicji. Na I Soborze Watykańskim jako przykład podano bóstwo Chrystusa, które było wyznawane przed Soborem Nicejskim. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z wyrazem danej Kościołowi zdolności nieomylnego rozpoznawania Prawdy, nieustannie obecnej w nauczaniu papieży i biskupów.

Najważniejszą intencją soboru było podkreślenie faktu, że do wiary Boskiej „przynależy” nie tylko to, co zostało uroczyście zdefiniowane, ale także to, co jest przedmiotem powszechnego nauczania. W taki sposób sobór zatrzymał się przy formule „Magisterium zwyczajnego i powszechnego”.

Ażeby dojść do przekonania, że pewne nauczanie jest nieomylnie, w pierwszym przypadku wystarczy, aby tekst definicji istniał i znajdował się poza jakąkolwiek możliwą dyskusją co do towarzyszącej mu intencji definiowania. Natomiast w drugim przypadku należy wykazać, że dany punkt był przedmiotem nauczania zwyczajnego-i-powszechnego. Charakter powszechności winien być widoczny w czasie i w przestrzeni. Trzeba wykazać powtarzanie się tegoż nauczania w różnych świadectwach tradycji wiary: w Symbolach, liturgii, zgodzie Ojców i Doktorów Kościoła, na soborach, w zwyczajnym nauczaniu biskupów i papieży. Ten „tłum” świadków winien nie tylko przekazywać to samo nauczanie, ale również wyraźnie dawać do zrozumienia, że przynależy ono do „wiary Bożej”. Istnienie tego typu Magi-

⁴⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI I, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym „Pastor aeternus”*, rozdz. 4, 36 [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV: (1511–1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I*, Kraków 2004, s. 925–927.

sterium stwierdzamy dopiero *post factum*. Twierdzenie, że jakiś punkt doktryny „należy” do „wiary Bożej” zawsze zakłada, że dowód na to jest niepodważalny. W najistotniejszych punktach wiary nie pojawia się żadna trudność, ponieważ panująca na ich temat zgoda jest oczywista. W innych punktach – mniej zasadniczych lub podnoszonych w związku z nowymi problemami – wątpliwość jest możliwa, a debata dopuszczalna w celu osiągnięcia bardziej wyostzonego rozeznania.

W Kościele nie ma oficjalnej listy dogmatów chrześcijańskich. Nie przeszkadza to jednak w wierze i jednocześnie fakt ten zachowuje przyszłość otwartą. Kiedy Kościół pragnie wyjaśnić tego rodzaju punkt, uznany za ważny (na przykład Niepokalane Poczęcie lub Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny), pozwala, aby sprawa dojrzała, jeśli potrzeba, przez całe stulecia. Debacie między teologami pozostawia się stopniowe osiąganie zgody w wierze, którą Magisterium biskupów weryfikuje w wierze ludu chrześcijańskiego, a w końcu dochodzi się do uroczystej definicji.

W nauczaniu nieomylnym zawarta jest uderzająca asymetria. Można ją wyrazić w tabeli zawierającej komórki, z których jedna pozostanie pusta.

papież i biskupi zgromadzeni na soborze	nauczanie zwyczajne-i-powszechne sprawowane razem przez papieża i biskupów
sam papież <i>ex cathedra</i>	-----

Magisterium nadzwyczajne i uroczyste może być sprawowane na dwa sposoby: przez papieża i biskupów zgromadzonych na soborze albo samego papieża. W przypadku drugiego sposobu istnieje tylko jedno Magisterium zwyczajne-i-powszechne, sprawowane razem przez papieża i biskupów. Taką jest też myśl Soboru Watykańskiego I, (potwierdzona na Soborze Watykańskim II⁴¹) wyrażona w imię tego, co właśnie zostało powiedziane, gdyż Magisterium to jest „powszechne”.

Przedmiotem nauczania nieomylnego są prawdy należące do Objawienia, zawarte w Piśmie Świętym i poświadczone przez tradycję, w całości wyrażone w obydwu *Credo*: Składzie Apostolskim i wyznaniu Nicejsko-Konstantynopolińskim. Należy do nich dodać wielkie definicje dogmatyczne sformułowane na soborach (i dwie stosunkowo niedawno podane przez papieży). W tym przypadku idzie zatem o wiarę wyznawaną przez

⁴¹ Por. KK 25.

wszystkich wiernych katolickich. To, co jest przedmiotem nauczania nieomylnego wymaga aktu wiary ze strony wiernych⁴².

Dokumenty ostatnich lat Kongregacji Nauki: *Wyznania wiary* z 1989 i instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, *Donum veritatis* z 1990 r. – wydają się rozszerzać przedmiot nauczania nieomylnego. Chodzi o dziedziczną prawdę, „które Kościół wprowadza w sposób ostateczny”. Są to prawdy wiary i obyczajów, które uważa się za niezmiennie, chociaż nie należą do Objawienia, ale są z nim „koniecznie związane” albo historycznie, albo logicznie.

W swym komentarzu kardynał Ratzinger podaje kilka przykładów owych prawd w sposób konieczny związanych z Objawieniem, ale do niego nienależących: święcenia kapłańskie zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn, niedopuszczalność eutanazji, prostytucji i nierządu, ale także prawomocność wyboru papieża, celebracji soboru, kanonizacji świętych. Zauważmy jednak, że znów pojawia się kontrowersyjna koncepcja Objawienia jako zbioru prawd (do którego jedne należą, a inne nie, choć są z nim powiązane), niezgodna z personalistyczną – soborową – koncepcją Objawienia.

Wymagana w tym przypadku zgoda ze strony wiernych nie jest aktem wiary, gdyż nie idzie tu o nauczanie Boże. Kongregacja stwierdza jednak, że winno się przyjąć te prawdy związane z Objawieniem, opierając się „na wierze w asystencję Ducha Świętego towarzyszącą Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła oraz na katolickiej doktrynie o nieomylności tego Urzędu Nauczycielskiego”⁴³.

4. Magisterium autentyczne

Drugą kategorię nauczania Magisterium wprowadza Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Chodzi o nauczanie autentyczne. Biskupi nazywani są tam „autentycznymi nauczycielami”⁴⁴. Pierwotnie pojęcie „autentyczne” było terminem techniczno-prawnym oznaczającym, że jakiś tekst jest oryginalny, a nieskopiowany. Później używano go do określenia siły, wartości jakiegoś prawa w stosunku do innych praw, a także do stwierdzenia prawdziwości relikwii. Kiedy stosuje się termin „autentyczne” w stosunku do Magisterium, chce się dać do zrozumienia,

⁴² Por. tamże.

⁴³ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, t. 2, Tarnów 2002, t. II, s. 52.

⁴⁴ KKK 25.

że Magisterium takie ma swój autorytet i siłę wiążącą. Sobór Watykański II określa biskupów jako „mistrzów autentycznych, obdarzonych autorytetem Chrystusa”⁴⁵. Oczywiście także Magisterium nieomylne jest autentyczne, nawet w sposób wyższy. W konsekwencji, aby rozróżnić Magisterium nieomylne od nie nieomylnego, to ostatnie określa się jako tylko autentyczne. Czyni tak również Kodeks Prawa Kanonicznego⁴⁶.

Autentyczne nauczanie Kościoła realizują wszyscy biskupi rozproszeni po świecie, kiedy np. nauczają, wizytując parafie swej diecezji, albo udzielając sakramentu bierzmowania; bądź kiedy posługują się listami pasterskimi dla przypomnienia i wyjaśniania Ewangelii oraz zadań z niej płynących w aktualnych okolicznościach. Do Magisterium autentycznego należy również nauczanie papieża, kiedy nie jest ono określone jako definitywne i nieomylne, czyli *ex cathedra*. Papież naucza zwykle w taki sposób poprzez swe encykliki, adhortacje, listy i inne dokumenty oraz poprzez publiczne wystąpienia, np. podczas pielgrzymek.

W przypadku soboru nauczanie autentyczne jest realizowane wówczas, kiedy nie są podawane definicje ostateczne. Np. Sobór Watykański II zrezygnował całkowicie z nauczania nieomylnego i stwierdził wyraźnie, że chciał mówić tylko w sposób nie nieomylny, „tylko autentycznie” (wyjątek stanowią miejsca, gdzie powtarza się określenia doktrynalne zdefiniowane przez inne sobory, np. Sobór Trydencki czy Watykański I).

A zatem przedmiotem nauczania autentycznego Magisterium Kościoła są wszystkie prawdy, nauczane nie nieomylnie. Owo nauczanie nie wymaga już aktu wiary „religijnego posłuszeństwa rozumu i woli”⁴⁷. Prawdy te trzeba zatem brać bardzo serio i szanować, ale ich treści nie są niezmiennie.

Nawet kiedy Magisterium naucza „tylko autentycznie”, kiedy więc jest włączone w możliwość błędu, to chodzi wówczas nie tylko o możliwe najlepsze racje, przytoczone dla swej opinii doktrynalnej. Nie chodzi tylko o „autorytet” racji, jakimi dysponuje Magisterium. W grę wchodzi przekonanie wiary katolickiej, że przez Magisterium działa Duch Święty. Dla zachowania całości Objawienia Kościół musi – nawet narażając się na niebezpieczeństwo błędu – wydawać instrukcje doktrynalne mające pewien stopień obowiązywalności.

Można oczywiście zapytać, jaka jest rola omylnego Magisterium autentycznego? To – jak sama nazwa wskazuje – jeden z najważniejszych nauczycieli wiary. Rozumny chrześcijanin powinien zatem uważnie słuchać

⁴⁵ KK 25.

⁴⁶ KPK 753.

⁴⁷ KK 25, KDK 752.

jego głosu, traktować z szacunkiem i zaufaniem, podobnie jak rozumny uczeń uważnie słucha swego nauczyciela. Nie powinien z góry kwestionować jego słów – jeśli bowiem uczeń tak postępuje, niczego się nie nauczy. Tym niemniej nie może słuchać go bezmyślnie i wierzyć ślepo we wszystko. Warto, by wykorzystywał raczej pouczenia Magisterium w ten sposób, by rozwijać swą zdolność samodzielnego i krytycznego poszukiwania prawdy. Jeśli zauważy błąd nauczyciela – winien go wskazać, nie odrzucając jednak całości nauczycielskiego autorytetu. Podobnie i Magisterium – niczym dobry nauczyciel powinno swym nauczaniem dążyć do wychowania dojrzałych chrześcijan, zdolnych do samodzielnego poszukiwania prawdy; być gotowe przyznać się do błędu, co więcej, cieszyć się, że uczniowie znają temat tak dobrze, iż potrafią zauważyć potknięcia nauczyciela. Całkowite odrzucenie autorytetu nauczyciela lub bezmyślne zakuwanie tego, co on mówi, cechuje złych uczniów. Niedopuszczanie do dyskusji, niezdolność przyznania się do błędów i kształcenie posłusznych, lecz niesamodzielnych lizusów to cechy złych nauczycieli.

Sięgając do historii, można podać kilka przykładów błędów Magisterium autentycznego. Zdanie Lutra, że palenie heretyków jest dokonywane przeciw woli Ducha (Boga), było potępione przez Leona X. Papież Grzegorz XVI odrzucił z całą mocą wymagania wolności sumienia i wolności religijnej, podczas gdy Sobór Watykański II wyraźnie je uznał i uroczyście ogłosił. Ruch ekumeniczny został gruntownie zdyskredytowany przez Piusa XI w encyklice *Mortalium animos* z 1928 r. jako rozmywający prawdę o Kościele „panchryścianizm”, tymczasem Sobór Watykański II mówi o tym ruchu jako o dziele Ducha Świętego. Zasada *extra ecclesiam nulla salus* (poza Kościołem nie ma zbawienia) jest dziś interpretowana zupełnie inaczej, niż na Soborze Florenckim⁴⁸.

Dla Magisterium autentycznego ojcowie ostatniego soboru wymagają od wierzących „posłuszeństwa religijnego woli i umysłu”⁴⁹. Autorytet Magisterium autentycznego zwiększa się tym bardziej, im rzadszy jest przypadek błędu, zmniejsza, im jest on częstszy. Są teologowie, którzy sugerują badania nad historią Kościoła, aby wskazać różne stopnie nieomyślności Magisterium autentycznego Kościoła w minionych wiekach.

Kto z wiernych dochodzi poprzez racje przekonywające do stanowiska, że doktrynalne nauczanie autentyczne, czyli nie nieomyślne, jest błędne – nie może być zobligowanym do jego przestrzegania.

⁴⁸ H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln, s. 508–509.

⁴⁹ KK 25.

Na koniec może się nasuwać pytanie, dlaczego działanie Boże nie zabezpiecza wszelkiego nauczania Magisterium od błędu? Innymi słowy: dlaczego Bóg dopuścił możliwość błędu w przypadku nauczania autentycznego? Otóż prawda domaga się od człowieka poszukiwań, często mozolnych. Z góry zagwarantowana zwalniałaby chrześcijan od takich poszukiwań, od myślenia, czyniąc z nich „automaty” w Bożych rękach.

W tym mozolnym poszukiwaniu prawdy, Nauczycielskiemu Urzędowi pomaga teologia. Relacja pomiędzy Magisterium a teologią ma swoją ciekawą historię. W epoce patrystycznej napięcia pomiędzy biskupami i teologami nie były częste, ponieważ zazwyczaj wybitny teolog był jednocześnie biskupem. Wraz z pojawieniem się szkół katedralnych, a potem uniwersytetów w epoce średniowiecznej, zaznaczyło się rozróżnienie pomiędzy doktorami, mistrzami teologii, czyli profesjonalnymi teologami, a osobami sprawującymi urząd biskupi. Zaczęto mówić o magisterium biskupów i magisterium teologicznym (*magisterium praelationis* i *officium magisterii*), albo też o dwóch katedrach: biskupa i profesora. Od tego momentu zaczynają się częściej pojawiać napięcia pomiędzy hierarchicznym urzędem doktrynalnym a autorytetem teologów. Niemniej jednak teologowie przez całe wieki zachowywali szeroką wolność wobec hierarchii w wyrażaniu swoich poglądów i prowadzeniu krytycznego dialogu z biskupami.

Dopiero w XIX wieku pojawia się nowy model relacji pomiędzy magisterium biskupów a teologią. Chodzi o tak zwaną delegację czy też misję kanoniczną, którą teolog otrzymuje od biskupa, mając tym samym prawo uprawiania teologii w imieniu Kościoła. Tak oto teologia w poprzednim wieku została podporządkowana Magisterium, które stało się kryterium epistemologicznym w poznaniu prawdy (*regula proxima et suprema*). Funkcja teologii została zredukowana do uzasadniania i wyjaśniania magisterium biskupów, a jej zasadniczym zadaniem było unikanie błędu, czyli takich twierdzeń, które nie byłyby zgodne z ujęciami hierarchicznymi⁵⁰.

Współczesna refleksja na temat stosunku pomiędzy magisterium a teologią oraz praktyka Kościoła zmierza w innym kierunku. Zarysowujące się napięcia postrzegane są z dużym realizmem i przyjmuje się je jako logiczny rezultat odmiennych zadań Magisterium i teologii. Magisterium dźwiga odpowiedzialność za Kościół, musi więc być roztropne w swym duszpasterskim prowadzeniu wiernych. Natomiast zadaniem teologii są poszukiwania odpowiedzi na pojawiające się wciąż nowe problemy, a także

⁵⁰ J. M. CASTILLO, *La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX*, [w:] *Teología y magisterio*, Salamanca 1987, s. 159.

krytyczna refleksja nad Kościołem, która ze swej natury charakteryzuje się profetyczną wolnością.

Ta odrębność zadań w Kościele nie jest jednak wystarczającym argumentem, aby głosić całkowitą niezależność teologii od Magisterium. Wydaje się, że nie da się rozwiązać alternatywy: albo wolność teologii jako nauki, albo nienaukowość teologii poprzez jej podporządkowanie Magisterium, jeśli nie rozważy się teologii i Magisterium w kontekście całego Kościoła, słowem, jeśli nie dostrzeże się eklezjalnego wymiaru teologii, o którym była już mowa.

* * *

Różnorodność miejsc teologicznego poznania wyraża strukturę Kościoła, będącego owocem wspólnoty. Tworzyli ją i tworzą z jednej strony – Bóg, a z drugiej – lud wybrany, złożony z różnych narodów, stanów, poszczególnych osób, ubogacony różnymi posługami i darami. Jest on utkany z wielu wzajemnych relacji, od których zależy jakość wspólnoty. W tę złożoną tkankę żywego Kościoła wpisuje się wysiłek teologa. Jakość jego poszukiwań zależy od umiejętności korzystania z miejsc teologicznego poznania: im większą ich ilość uwzględni, im głębiej je zanalizuje i wydobędzie powiązania pomiędzy nimi oraz im trafniej zachowa hierarchię ważności pomiędzy nimi – tym bardziej owoc poszukiwań teologa będzie reprezentatywny.