

Poznanie teologiczne, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski,
Kraków 2018, s. 125–150 (Teologia Fundamentalna, 5)
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387262.05>

IV. ROZWÓJ DOGMATÓW I JEGO KRYTERIA (o. Zdzisław Kijas OFMConv.)

Do przeszłości należy czas, kiedy mówienie o rozwoju i ewolucji dogmatu traktowano co najmniej podejrzliwie; jednak dla sporej grupy wierzących sytuacja, w której można, a nawet trzeba mówić o rozwoju prawd dogmatycznych, stwarzała i nadal stwarza niemałe problemy natury wewnętrznej; rodzi postawę zatroskania, zakłopotania czy też u słabych, zachwiania w wierze. Nielatwo im właściwie wytłumaczyć wcześniejszy i obecny sposób rozumienia niektórych aspektów wyznawanej wiary. Proponowany „rozwój” skłonni są oceniać jako swego rodzaju zerwanie z tradycją wiary, zaciemnienie jej, a może nawet jej negację. W ten sposób usprawiedliwiał swoje zerwanie ze wspólnotą Kościoła katolickiego abp M. Lefebvre (1905–1991). Chociaż bardzo bolesne, obawy te nie mogą jednak powstrzymać stałego procesu dochodzenia przez Kościół do pełniejszego odczytania prawdy Objawienia, do pogłębienia jego znajomości tajemnic Bożego życia. Dokonuje się to na różne sposoby: poprzez sobory ekumeniczne, wypowiedzi papieży, przez zwyczajne nauczanie Kościoła i refleksję teologiczną. W ten sposób prawda wiary zakorzeniona w Objawieniu zostaje wyraźniej „zdefiniowana” w określonym czasie historycznym i podana do wierzenia. W konsekwencji z dogmatu materialnego, który od początku tkwił głęboko w treści Objawienia, „rodzi się” dogmat formalny i wyznawana wcześniej prawda poddana zostaje nowej, bardziej czytelnej ekspresji.

Postępowanie takie zapobiega niewłaściwemu a może także błędnemu jej odczytaniu. Ewentualna trudność pojawia się jednak w momencie, kiedy zdefiniowana prawda nie posiada bezpośredniego, tekstowego odniesienia do treści zawartych w Objawieniu, to znaczy kiedy Urząd Nauczycielski Kościoła podaje do wierzenia określone prawdy, tłumacząc że są one objawione przez Boga, gdy tymczasem milczą o nich świadectwa apostołskie. Tak na

przykład jest z nauką o siedmiu sakramentach, o sakramentalności małżeństwa, o *virginitas in partu* Najświętszej Maryi Panny, o jej Niepokalanym Poczęciu czy Wniebowzięciu itd. Twierdzić więc, że nowy dogmat posiada identyczną treść, co prawda wcześniejsza i że zmianie uległa jedynie szata zewnętrzna (słowna formułacja), byłoby rzeczą nazbyt prostą i w sumie nie do końca prawdziwą, każde bowiem „nowe”, w sensie treści użytych słów, sformułowanie prawd dogmatycznych siłą rzeczy zakłada pewną istotną „nowość”, która jednak musi harmonizować z całością Objawienia¹.

Z tych racji na teologii spoczywa ważny, wręcz niezbywalny obowiązek wykazania faktycznej możliwości (ale także zasadności) proponowania nowych sformułowań dogmatycznych. Muszą one jednak pozostać w ścisłym związku z apostołskim przekazem, który, jak uczy Kościół, ustał wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów². Stąd też tzw. „nowy” dogmat może autentycznie ubogacić treść wiary jedynie wtedy, gdy pozostaje w ścisłym związku z ogólną treścią pism biblijnych i z prawdami wiary sformułowanymi już wcześniej. Należy bowiem pamiętać, że Magisterium Kościoła nie spełnia posługi proroków, którzy przekazywali realizujące się *hic et nunc* Objawienie Boże. Pełni ono raczej zadanie urzędu, na którym spoczywa w pierwszym rzędzie zabezpieczanie historycznego Objawienia, przekazywanie i wyjaśnianie jego treści odpowiednio do potrzeb życia Kościoła i sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek³.

A. Ewolucja dogmatu w obrębie Objawienia

Powszechnie przyjmuje się, że „dogmat” (w języku greckim – opinia, nauka, sąd, uchwała, dekret) jest oficjalnym, publicznym wyrażeniem określonej prawdy zawartej w Objawieniu, która raz sprecyzowana przez kompetentną do tego instancję kościelną (sobór powszechny, papież nauczający *ex cathedra*, zwyczajne nauczanie Kościoła), nie może być odrzucona przez

¹ Tak np. dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP jest inną prawdą, niż dogmat o Jej Bożym Macierzyństwie. Jednak te dwie prawdy wiary nie przeczą sobie, harmonizując z treścią Objawienia.

² Por. A. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER (red.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae 1976, (odtąd skrót – DS), 1501, 3020, 3043, 3070.

³ Por. K. RAHNER, K. LEHMAN, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, [w:] *Mysterium Salutis*, t. 1, s. 729; E. SCHOCKENHOFF, P. WALTER (red.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischoff W. Kasper*, Mainz 1993; A. SKO- WRONEK, *Teologiczne zbliżenia. Węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekumenicznym*, Warszawa 1993, s. 10–22.

wiernych członków Kościoła, ale owszem powinna zostać przyjęta i wprowadzana w codzienne życie wiary⁴. Przyjęcie takie nie równa się bynajmniej zaprzestaniu dalszej refleksji nad jej treścią, odczytywaną i pogłębianą w kontekście innych, wcześniej ogłoszonych prawd. Badania takie pozwalają odkryć bogatszy sens, głębszą wartość i szersze znaczenie zdefiniowanej prawdy. W ten sposób tzw. „stary” dogmat otrzymać może „nowe” brzmienie, bardziej dostosowane do ducha czasu i potrzeb życia Kościoła, objawiając zarazem nowe, nieznanne dotąd aspekty niezmiennego Objawienia. Tak np. mamy dogmatyczną prawdę o nieomyślności papieża, która tylko na pozór sprzeczna jest z prawdą o kolegialności biskupów. W istocie nie wykluczają się one, ale wzajemnie uzupełniają. Zadaniem refleksji teologicznej jest natomiast pogłębianie i rozjaśnianie ich wzajemnych powiązań, pokazanie, w jaki sposób wzajemnie się uzupełniają i przez co wzbogacają nasze rozumienie Bożego Objawienia. O możliwości takiej wspominał papież Jan XXIII w swoim przemówieniu z 11 października 1962, które wygłosił z okazji inauguracji obrad Soboru Watykańskiego II. Biskup Rzymu mówił wówczas, że „czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia”⁵. Oznacza to, że nie tylko teologia, ale również Objawienie posiada swoją własną historię, swój „rozwój” i właściwy dla siebie „postęp”. A zatem żaden dogmat nie odsłania jednorazowo całej prawdy objawionej, lecz ukazuje jedynie ten czy inny jej aspekt, mniej lub bardziej centralny dla określonego czasu, ludzi i miejsca, a także duchowych potrzeb, z jakimi konfrontowana jest osoba wierząca.

Można więc z pełnym uzasadnieniem mówić o pewnej „historii” wiary. Pamiętać jednak trzeba, że nie sprowadza się ona bynajmniej do dodawania do wiary prawd nowych, które nie byłyby związane z prawdami wcześniejszymi, bo coś takiego oznaczałoby tzw. ubogacanie „od zewnątrz”. Przeciwnie, chodzi o to, że pojawiające się w czasie prawdy zawarte już były, nawet jeżeli tylko *implicite*, w całości wyznawanej przez Kościół wiary i w dogmatach wcześniej ogłoszonych, a ich „nowość” oznacza wyłącznie ich „aktualny” sposób wyrażenia. Ich treść nie zostaje naruszona, zmianie ulega tzw. „zewnątrzna szata”, jak np. sposób sformułowania, język, terminologia itd.,

⁴ Por. *Dogmat*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, s. 6–22; K. J. BECKER. *Dogma. Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes in der christlichen Literatur bis 1500.*, „Gregorianum” (1976), s. 307–350, 658–701; A. DULLES. *The Survival of Dogma. Faith, Authority, and Dogma in a Changing World*. Crossroad, New York 1987.

⁵ *Acta Apostolicae Sedis* 54(1962) s. 92; *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 62, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, [w:] *Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst łaciński-polski*, Poznań 1967.

która uwarunkowana jest zmieniającą się sytuacją świata. W tym procesie następuje pogłębienie także zrozumienia.

Dzięki temu, jak łatwo zauważyć, każdy dogmat posiada w pewnym stopniu swoją własną i specyficzną dla siebie „historię”. Jest nią ten czas, jaki upłynął od prawdy wiary zawartej *implicite* w Objawieniu do jej ostatecznego (*explicite*) sformułowania przez kompetentny do tego urząd Kościoła. Owa „historyczność” dogmatu nie kłóci się bynajmniej z jego naturą i nie ujmuje nic z jego definicji, jako niezmiennej prawdy wiary. Ewolucja dokonana w obrębie prawd wiary nie wnosi nic zasadniczo ani też radykalnie „nowego” pod względem treści. Odsłania jedynie te aspekty jedynej prawdy Bożej, które „dotychczas” pozostawały zakryte ludzkiemu poznaniu, które nie były jeszcze odczytane w taki sposób, jak na to zasługują. Gdyby jednak chcieć się posłużyć w odniesieniu do tego, co zostało dotąd powiedziane, terminem „ewolucja”, należałoby mówić raczej o pewnych formach „ewolucji oddolnej”, nie zaś o „ewolucji odgórnej”. Co to konkretnie oznacza? W przypadku „ewolucji oddolnej” punktem wyjścia i dojścia jest człowiek, który zgłębia i coraz pełniej poznaje Bożą prawdę. Natomiast w ewolucji „odgórnej” punktem wyjścia i dojścia jest sam Bóg, który objawia coraz pełniej prawdę o sobie samym, o człowieku i świecie.

Nakreślony tutaj antropologiczny wymiar „rodzenia się” dogmatu jest bardzo ważny: „usprawiedliwia” niejako ów wewnętrzny dynamizm wiary, który nie pozwala jej poprzestać ani zadowolić się poznana i przeżywaną prawdą, ale mobilizuje ją do dalszego zgłębiania wyznawanych treści. W ten sposób wiara naszych ojców, chociaż nie traci nic z tego, co dla niej istotne i boskie, nieprzerwanie otrzymuje w pewnym sensie „nowe” oblicze. Nie jest to jednak, przypomnijmy, „nowość” zawartości dogmatu, ale nowe rozumienie i odczytanie dawnych treści w kontekście zmieniających się „znaków czasu”. Mówimy więc o rozwoju, ale jest on bardziej rozwojem „w głąb”, niż „wszerz”.

Pierwszy z nich, nazywany rozwojem wertykalnym, stara się odsłaniać prawdy odwiecznie już istniejące, aczkolwiek niesformułowane jeszcze w całej swojej pełni. Drugi, przeciwnie, jest raczej rozwojem horyzontalnym, który zdaje się zmierzać do tworzenia prawd nowych, nie zawsze i nie w pełni związanych pośrednio czy bezpośrednio z Objawieniem. Kościołowi katolickiemu bliższa jest zatem wertykalna ewolucja dogmatów, schodzenie w coraz głębsze pokłady Bożej tajemnicy i wyprowadzanie ich na światło ludzkiego poznania i przeżywania.

Ewolucja dogmatu nie jest wymysłem współczesności. Chociaż najpełniej uwidacznia się w *Nowym Testamencie*, początkami swymi sięga czasów

*Starego Testamentu*⁶. Do istniejących już objawień, o których czytamy na kartach *Starego Testamentu*, teksty nowotestamentowe dołączają prawdy nowe, których ostatecznym i pełnym zwieńczeniem jest sama osoba Jezusa Chrystusa. Przynosi On nie tylko prawdy nowe, które uzupełniają już istniejące, lecz sam objawia się jako jedna wielka Prawda – Źródło i Centrum wszystkich innych: dawnych, obecnych i przyszłych. W samym centrum tego Objawienia, równocześnie wyrażonego i przeżywanego, sytuuje się Jego paschalna tajemnica: śmierć i zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego. On natomiast nie objawia się w sposób jednorazowy i całkowity, ale powolny i systematyczny, na równi z prawdą, którą przynosi (por. J 14, 26). Kościół natomiast, który żyje Bożą prawdą i z Bożej prawdy, odkrywa ją na swój, ludzki sposób, związany ściśle z potrzebami czasu i kulturą ludzi. Ewolucja dogmatu nie utożsamia się zatem w żadnym przypadku z jakąś „wynaalcznością” lub „inventaryzacją”, prostym wyliczaniem elementów składowych odkrytego skarbu. Poprawnie rozumiana „evolucja dogmatu” jest bowiem systematycznym zgłębianiem rozumienia przez stworzoną inteligencję objawionej przez Boga nadprzyrodzonej rzeczywistości, którą obejmuje wiara. Sobór Watykański II oddaje powyższą myśl w następujących słowach:

„Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2,19 i 51), już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupia otrzymali niezawodny charyzmat prawdy. Albowiem Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże”⁷.

Z tak rozumianym rozwojem spotykamy się nieomal na każdym kroku w życiu współczesnego Kościoła, aczkolwiek w sposób szczególnie intensywnie zaznaczył się on w okresie wielkich soborów ekumenicznych, to znaczy między rokiem 325 a 787. Na pierwszym z nich (Nicea 325) zebrani ojcowie zdefiniowali uroczyste boskość Słowa, Syna Bożego, równego Ojcu⁸. Następnym sobór, obradujący w Konstantynopolu w roku 381, ogłosił

⁶ Por. J. L. SEGUNDO, *The Liberation of Dogma. Faith, Revelation, and Dogmatic Teaching Authority*. New York 1992, s. 19–80.

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

⁸ Por. DS 125.

uroczyście, że Duch Święty jest współistotny Ojcu i Synowi⁹. W ten sposób został sformułowany dogmat o Trójcy Świętej, trzech Osobach cieszących się identyczną – boską – naturą. Wprawdzie prawda o Bogu w Trójcy Osób wyznawana była już wcześniej (we wspólnej modlitwie, liturgii chrztu świętego itd.), lecz dopiero w tym momencie doczekała się ścisłego i dogmatycznego sprecyzowania. W ten sposób wiara ludu została doceniona i ujęta w jasny, rozumowo uzasadniony przekaz.

W V wieku Nestoriusz, patriarcha Konstantynopola, chociaż w sposób subtelny, tym niemniej dość wyraźny, zdawał się podawać w wątpliwość, jak sądzili przynajmniej ówcześni teologowie, boskie zrodzenie Chrystusa przez Maryję. Uczył, że Chrystus jest jedynie adoptowanym synem Boga, a nie autentycznym Bogiem od samej chwili zrodzenia Go przez Maryję. W obronie czystości wiary wystąpił wówczas Cyryl, biskup Aleksandrii. Na zwołanym z jego prośby Soborze w Efezie (431) odrzucono naukę Nestoriusza jako obcą Objawieniu¹⁰. Tenże sobór, jak również kolejny, który obradował w Chalcedonie (451), miały na celu podanie ortodoksyjnej nauki o pełnym bóstwie i człowieczeństwie Jezusa od samego momentu urodzin¹¹. W wiekach późniejszych dyskusja dotyczyła innych, równie ważnych dla czystości i pełni wiary tematów, jak np. kwestia podwójnej woli w Chrystusie¹² czy darmości Bożej łaski¹³, bądź jeszcze innych¹⁴.

W czasach współczesnych dawna dyskusja nad ewolucją dogmatów weszła w nowe, intensywne stadium. J. Ratzinger¹⁵ zauważa, że wiek XIX, który dokonał ostatecznego zniszczenia kultury, jaką wytworzyła filozofia grecka, przyspiesza i usprawiedliwia zarazem wspomniany rozwój. Czas, który w myśli platońsko-arystotelesowskiej posiadał jedynie wartość względną i traktowany był jako „przypadłość” nie tyle związana z bytem, ile raczej z materią, otrzymuje w wieku XIX znaczenie pierwszoplanowe: byt

⁹ Por. DS 150.

¹⁰ Por. DS 264. W obecnym czasie podejmuje się próbę rehabilitacji Nestoriusza, którą dokonuje się na drodze historyczno-psychologicznej i hermeneutyczno-teologicznej. Zob. w tym względzie krótki artykuł: St. C. NAPIÓRKOWSKI, *Czy można zrehabilitować Nestoriusza?* [w:] St. C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988, s. 129–132.

¹¹ Por. DS 252–263.

¹² Por. DS 496.

¹³ Por. DS 222–230 i 396

¹⁴ Por. klasyczną pracę na ten temat: M. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique*. Fribourg 1924; por. także A. di BERARDINO, B. STUDER (red.), *Storia della teologia. I. Epoca patristica*, Piemme 1993, gdzie podana jest również bibliografia wcześniejszych prac na ten temat.

¹⁵ Por. *Storia e Dogma*, Jaca Book 1971, s. 38–40.

jest czasem, mówią ówczesni filozofowie, czas to forma bytu, który istnieje wyłącznie jako „stawanie się”. Kosmos nie jest już czymś nieruchomym, stałym i niezmiennym, ale przeciwnie – znajduje się w ciągłym ruchu i w nieprzerwanym „stawaniu się”, skutkiem czego poszczególne jego elementy są jedynie określonymi częściami jednej wielkiej całości. W odróżnieniu np. od św. Bonawentury, który dostrzegał sens wyłącznie w tym, co permanentne i niezmienne¹⁶, wiek XIX stanął na stanowisku, że tylko przedmioty będące w nieprzerwanym ruchu posiadają autentyczne istnienie. Miejsce *resolutio in theologiam* (rozstrzygnięcie w teologii) zajęła nowa formuła, która brzmi *resolutio in historiam* (rozstrzygnięcie w historii). W ten sposób historii przypadło miejsce ze wszech miar wyjątkowe. Historyczność poczęła stawać się powoli fundamentalną kategorią, z której człowiek, pragnący poznać siebie w całej prawdzie, nie może zrezygnować; nie wolno mu się wręcz od niej uwolnić. Jest on bowiem bytem w ciągłym twórczym procesie, w nieprzerwanym „stawaniu się”¹⁷. Karl Marks poszedł jeszcze dalej i w miejsce tradycyjnej filozofii opartej o intelekt myślący wprowadził filozofię opartą o działanie i przekształcanie świata, zmieniając w ten sposób *verum quia factum* w *verum quia faciendum*¹⁸. Były to rzeczywiście poważne zmiany, które miały duże znaczenie również dla rozumienia prawdy, w tym także dla kształtowania się katolickiego dogmatu.

Dogmat stracił w ten sposób swoje pierwotne znaczenie. Przestano go utożsamiać z tym, co niezmienne, z prawdą wieczną, i został już odtąd umieszczony w napięciu pomiędzy *factum* i *faciendum*. Stał się świadkiem tworzącej się historii (*factum*), której akceptacja dokonuje się w oparciu o przekazane doświadczenie (*faciendum*). Usiłuje on wprowadzić tym samym „teraźniejszość” człowieka w wąskie ramy dzielące przeszłość od przyszłości. W efekcie usunięty zostaje ostry przedział między historycznością i niezmiennością, tym co czasowe i zmienne.

Przy całej swojej inności kulturowej wiek XIX nadaje jednak dogmatowi ostateczną i decydującą formę. Początki tego procesu, jak już wspomniano, pokrywają się z początkami wiary w ogólności, a szczególnie z początkami życia Kościoła. Odpowiadano wówczas na proste pytania, w rodzaju: Czy wierzysz? Oras do prostych odpowiedzi osoby przyjmującej chrzest: Wierzę! Później jednak przyszedł czas na formułowanie wyrażeń bardziej

¹⁶ Por. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959, s. 140–148.

¹⁷ Por. H. SCHNÄDELBACH, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, Warszawa 1992, s. 60–109.

¹⁸ W myśl tej nowej maksymy prawdziwe jest zatem nie tyle to, co się stało, ale to, co trzeba uczynić.

skomplikowanych, poczynając od Symboli wiary starożytnych soborów, poprzez „anatematyzmy”, na dekretach oraz kanonach doktrynalnych wieków późniejszych kończąc. W wieku XIX dochodzi jednak do szczegółowych, pojedynczych i bardzo jasnych, konkretnych sformułowań prawd wiary w formie wypowiedzi dogmatycznych. Intelktualno-duchowy wysiłek Kościoła skierowany został wówczas na możliwie wierne odczytanie treści Objawienia, celem przekazania jej wierzącym w formie jasnej, krótkiej, łatwej do zapamiętania i powtórzenia.

Ewolucja dogmatu była więc naturalną konsekwencją dynamizmu wyznawanej i przeżywanej wiary, jej wrażliwości na potrzeby chwili – *fides quaerens intellectum*. Na proces ten składało się również kilka innych czynników, zarówno o charakterze pozytywnym, jak i negatywnym. Z tych pierwszych Henri Rondet, francuski jezuita, wylicza cztery:

- refleksję teologiczną,
- wiarę ludu Bożego,
- życie liturgiczne,
- Magisterium Kościoła.

Do negatywnych czynników wspomniany teolog zaliczał przede wszystkim pojawiające się herezje, które uważał za najważniejszy aspekt w rozwoju dogmatu¹⁹. Nieco inaczej ujmował tę kwestię Walter Kasper, obecnie kardynał i przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Niemiecki purpurat stawiał herezje na ostatnim miejscu w procesie dochodzenia Kościoła do zdefiniowania określonej prawdy wiary w formie dogmatu. Elementami sprzyjającymi rodzeniu się prawdy dogmatycznej były, według niego, następujące czynniki:

- działanie Ducha Świętego,
- uważna lektura *Pisma Świętego* i tradycji,
- praca Magisterium Kościoła,
- refleksja teologiczna,
- wymagania, które stawia sytuacja świata (tzw. znaki czasu)²⁰.

Zoltan Alszeghy i Maurizio Flick, obydwaj wykładowcy teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, pomijali z kolei całkowicie herezje. Ich zdaniem czynnikami, które wpływają na ewolucję dogmatów, są:

- działanie Ducha Świętego,
- refleksja wiernych,

¹⁹ Por. H. RONDET, *Les dogmes changent-ils?*, Paris 1960, s. 45–78.

²⁰ Por. W. KASPER, *Dogmen/Dogmenentwicklung*, [w:] P. EICHER (red.) *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 1, München 1984, s. 190–192.

- systematyczna refleksja teologiczna,
- Magisterium,
- wewnętrzne pojmowanie spraw duchowych, jak np. znaczenie wiary w kontekście życia z łaski, psychologii oraz całego organizmu Kościoła²¹.

Jednak w istocie to ani nie liczba, ani kolejność zewnętrznych „bodźców” spędzały sen z powiek teologów. O wiele bardziej poważne były same kryteria ortodoksyjności takiego rozwoju. Trudno było przede wszystkim o odpowiedź na pytanie, kiedy owa ewolucja zgodna jest z charakterem Objawienia, a kiedy ewentualnie z nim się kłóci, czy wręcz mu się sprzeciwia. Trudność ta, chociaż pojawiła się bardzo wcześnie w życiu Kościoła, aż do dziś nie otrzymała definitywnej i jasnej odpowiedzi.

B. Ewolucja dogmatu w obrębie jego słownej formułacji

Wcześniej już wspomniano wypowiedź Jana XXIII, że „czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania”. Rozróżnienie to, chociaż zachowuje swoją aktualność i ważność, w istocie nie rozwiązuje w całości pojawiającego się problemu. Słusznie zauważył to ewangelicki teolog Oscar Cullmann, który mówił, że „problem przedziału między tym, co niezmiennie i jego formułacją, jest bardzo trudny i skomplikowany”. Zagadnieniem tym nie zajął się ani Jan XXIII, ani sobór. „Wydaje mi się – pisał szwajcarski teolog – że radykalnym niedomogiem Soboru było rozważanie kwestii przedziału między niezmiennym rdzeniem i jego formą, poddawaną ciągłej aktualizacji, za w pełni rozwiązaną (...). Zbyteczne jest mówić o potrzebie rozróżnienia między rdzeniem a jego sformułowaniem, jeżeli nie wskazuje się jednocześnie, czym jest ten rdzeń i czym jego formułacja”²².

Wypowiedź Cullmanna, jeżeli nawet może wydać się trochę zbyt ostra, dotyka jednak realnie istniejącego problemu, czyli braku jasnych kryteriów przy rozgraniczaniu treści dogmatu od jego słownej formułacji, a więc odpowiedzi na pytanie: Co może zostać poddane ponownej formułacji, a czego nie może naruszyć ząb czasu?

²¹ Por. *Lo sviluppo del dogma cattolico*, dz. cyt., s. 87–118.

²² O. CULLMANN, *Sind unsere Erwartungen erfüllt?* [w:] K. RAHNER, O. CULLMANN, H. FRIES, *Sind unsere Erwartungen erfüllt?*, *Teologische Fragen heute* 7, München 1966, s. 40–41; por. także Z. ALSZEGHY, M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, dz. cyt., s. 12.

Zgodzimy się, że w dogmacie, podobnie jak w „symbolu”, słowa odsy-
łają do rzeczywistości, która pozostaje wprawdzie ukryta dla naszego fi-
zycznego wzroku, tym niemniej jest rzeczywistością realnie istniejącą. Tym
samym również dogmat nie zamierza zatrzymywać wierzących na sobie sa-
mym, lecz w samej jego naturze leży konieczność „przenoszenia” słuchacza
(wierzącego) w inny, wyższy wymiar prawdy, trudno rozpoznawalny dla
kogoś z „zewnątrz”. Podobnie jak symbol, dogmat nawiązuje duchową jed-
ność z tym, co święte, boskie, wieczne i niezmienne. Język wiary (dogmat)
posiada znaczenie symbolu – każe przekraczać oglądaną rzeczywistość
i myślami przenosić się w inną, w której on już realnie uczestniczy, chociaż
w sposób ciągle jeszcze niepełny. Łączenie owych dwóch odmiennych od
siebie rzeczywistości następuje za pomocą słowa, które ma niekwestionowa-
ną przewagę nad myślą. Wiara bowiem, jak mówi św. Paweł, rodzi się ze
słuchania (por. Rz 10, 17), nie zaś w wyniku intelektualnej refleksji czło-
wieka. Treść wiary dociera do nas niejako z „zewnątrz” i nie jest naszym in-
dywidualnym wymysłem. Słowo, jako wyjątkowa forma komunikowania
myśli, musi stworzyć wszechstronne możliwości dla pełnego jej wyrażenia.
Tylko wówczas jest zdolne nawiązać możliwie pełną, duchową wspólnotę
z jego odbiorcą. Łatwo stąd zrozumieć naturalną, przypisaną do jego „profe-
sji”, troskę teologa o „jakość” słowa, o jego sensowność i komunikatywność
zarazem.

Można zatem mówić, że ewolucja dogmatu nawiązuje bezpośrednio do
charakteru słowa. Zasadniczo akcent położony jest nie na myśl, ile raczej na
słowo, które przekazuje jej treści. Myśl jest oczywiście bardzo ważna, ale
nie do niej odnosi się bezpośrednio „rozwój” dogmatu. Może ona pozostać
niezmienna, nawet jeżeli zmianie ulegnie lub też musi jej ulec słowna formu-
lacja, zależnie od kultury i mentalności słuchacza. W tym konkretnym przy-
padku ważne jest „jak” się mówi, chociaż w ostateczności istotne jest jedy-
nie to, „co” się mówi. Mówi się przeto, że chleb przewyższa swoją wartością
formę, chociaż ta ostatnia nie jest bynajmniej bez znaczenia. Im bowiem
więcej osób jest w stanie zrozumieć przekaz wiary (dogmat), im bardziej
przystępna jest również forma tego przekazu, tym doskonalej dogmat spełnia
swoje zadanie. Potrzeba zatem ciągłej wrażliwości i odwagi Kościoła w od-
czytywaniu „znaków czasu” i gotowości nowej, zaktualizowanej interpreta-
cji wiary.

Dla kard. Josepha Ratzingera dogmat jest przede wszystkim fenome-
nem językowym, powołanym do aktualizacji wspólnoty duchowej między

Bogiem i człowiekiem²³. W słowie, które jest objawianiem się mądrości Stwórcy i stworzenia, moja osobista myśl (w przypadku dogmatu – myśl Boża), przekazana zostaje innym myślącym podmiotom. Ze względu jednak na swój związek z czasem i człowiekiem, słowo cechuje się zarówno historycznością, czyli pewnym rodzajem naturalnej zmienności (znamy doskonale z historii literatury zmieniające się na przestrzeni czasu prądy literackie, terminologię), jak również określoną stałością (moja myśl nie jest warunkowana słowem, nawet gdy brak słów, ona nie przestaje istnieć). Obok właściwej mu zmienności, która nie jest niczym innym, jak określoną formą wrażliwości na dokonujące się zmiany w historii, słowo posiada jednocześnie pewną niezmiennność, specyficzny dla siebie wymiar „wieczności”. Czemu ona służy? Przede wszystkim umożliwia wzajemne, i dość nierzadko nad wyraz intensywne, komunikowanie się ludzi niezależnie od dzielącego ich czasu. Tak np. mogę odczytać teksty Platona i zrozumieć ich treść, chociaż czasowo jestem bardzo odległy.

Z bardzo analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku dogmatu. On także posiada charakter historyczny, czyli zmienny, i równocześnie ahistoryczny, czyli niezmienny. Swój historyczny charakter odsłania w podwójnym znaczeniu tego słowa, zarówno w sensie ciągłości, jak i jedności. W konsekwencji zdefiniowana prawda odsyła osobę wierzącą w historyczną przeszłość, gdzie odnaleźć może jej korzenie i dodatkowe światło do jej głębszego zrozumienia. Tym samym zostaje nawiązany żywy dialog z historią, która przestaje odtąd być zapomnianą przeszłością, ziemią niczyją, wymarłą pustynią. Przeciwnie, staje się ziemią uprawną i płodną. To z kolei rodzi poczucie pewnej stałości i niezmienności prawdy dogmatycznej, co sprawia, że przestaje być odbierana jako „zupełna” nowość, jako coś, co zaistniało dopiero teraz, ale odwrotnie, staje się dojrzałym owocem, który w pąku istniał już znacznie wcześniej, na długo przed jego określeniem i nazwaniem.

Wspomnieć należy jeszcze o jednej, równie ważnej rzeczy. Otóż słowo, aby mogło stać się komunikatywne, intersubiektywnie sensowne, czyli czytelne dla innych podmiotów poruszających się obok mnie, nie może być wytworem wyłącznie mojego osobistego „ja”. W jego „rodzenie się” winni zatem być zaangażowani możliwie wszyscy uczestnicy rozmowy lub osoby, którym zamierza się coś ważnego zakomunikować. Jedynie wówczas wewnętrzna logika przekazywanych przez niego informacji dotrzeć może w sposób możliwie pełny i niezmienny do potencjalnego odbiorcy. Podob-

²³ Por. J. RATZINGER, *Storia e Dogma*, s. 47; także K. RAHNER, *Was ist eine dogmatische Aussage?* [w:] *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 1962, s. 54–81.

nie jest z dogmatem. Jego treść ujmowana w słowie, aby mogła zostać właściwie, czyli w pełni, zrozumiała, powinna zostać wyrażona językiem możliwie komunikatywnym, logicznym i sensownym. W przeciwnym razie mało albo bardzo niewiele może zaoferować osobie wierzącej. Ewolucja dogmatu obejmuje więc nie tylko treść wyznawanej wiary, nazwaną wcześniej ewolucją „w głąb”, lecz także jego zewnętrzną, inaczej słowną, formułację. Podczas gdy pierwsza z nich da się również określić terminem „inwolucji”²⁴, druga, przeciwnie, miałaby charakter natury bardziej lingwistycznej i ją też należałoby określić terminem „evolucja”. Jeżeli bowiem „inwolucja” pogłębia prawdę, „evolucja” wprowadza nowe jakości, których wcześniej nie było.

C. Modele ewolucji dogmatu

Niemożliwe jest przedstawienie na kilku zaledwie stronach bogatej historii teologicznych wysiłków, jakie podejmowano na przestrzeni wielu wieków, celem podania możliwie jasnych kryteriów (modeli) prawowiernego (ortodoksyjnego) rozwoju dogmatu. Z tej też racji należy ograniczyć się wyłącznie do niektórych, najważniejszych. Będą to cztery różne modele, które w kolejności zaproponowali: Wincenty z Lerynu (V w.), John Henry Newman (1801–1890), Karl Rahner (1904–1984) oraz Międzynarodowa Komisja Teologiczna z 1989 r. w swoim dokumencie na temat interpretacji dogmatów.

1. Wincenty z Lerynu

W pierwszym rzędzie należy wymienić pracę mnicha Wincentego z Lerynu – *Commonitorium*. Czytamy w niej:

„Co wszędzie, co zawsze i przez wszystkich jest przedmiotem wierzenia” (In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper et quod ab omnibus creditum est)²⁵.

Wincenty przyjmuje zasadę tradycji za podstawową normę do ustalania autentyczności objawionej prawdy. Zwraca przy tym uwagę na trzy elementy składowe, które tworzą formę trójkąta, jako figury zamkniętej i w sobie doskonałej. Píše zatem, że prawdą objawioną może być jedynie to, co było

²⁴ Por. Z. ALSZEGHY, M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, dz. cyt., s. 128–134.

²⁵ *Commonitorium*, 2, PL 50.639. Komentował go E. STANIEK, *Tradycja w ujęciu Wincentego z Lerynu*, [w:] T. DZIDEK, B. SIENČZAK, J. D. SZCZUREK (red.), *Tradycja w Kościele*, Kraków 1994, s. 67–78.

przekazywane zawsze (*quod semper*), wszędzie (*quod ubique*) i co było nuczane przez wszystkich (*quod ab omnibus*). W dalszej części swojego dzieła Wincenty wylicza cztery sytuacje, kiedy zasada ta może zostać zastosowana i stanąć na straży prawdy. Oto one:

- „1. Jeśli błąd dotknął cząstki Kościoła, należy opowiedzieć się za całością.
2. Jeśli dziś zaraza objęła cały Kościół, należy przyłgnąć sercem do starożytności.
3. Jeśli ktoś odgrzewa błędy starożytne, odwołując się do tradycji, należy opowiedzieć się za nauką powszechną zawartą w soborach.
4. Jeśli pojawiają się zupełnie nowe problemy, należy je przedyskutować z Ojcami, zasięgnąć ich rady, innymi słowy należy zapytać, jak by oni taki problem rozwiązali”²⁶.

Uwagi św. Wincentego z Lerynu na temat ewolucji chrześcijańskiej prawdy, chociaż sformułowane dawno temu, także dzisiaj zachowują swoją aktualność poprzez uwrażliwienie na prawdę, która niemal zawsze przekracza granice jednostki czy czasu, będąc ponadczasową i mając szeroki zasięg. Tym niemniej teologowie dzisiaj, aczkolwiek nie tylko oni, dodawali nowe kryteria rozwoju prawdy do ustalonych przez św. Wincentego.

2. John H. Newman

Teologowie katoliccy zgodnie odrzucają wszelką ewolucję dogmatyczną, która sprowadzałaby się do dodawania jakichś nowych, nieznanych prawd, do niezmiennego z natury Objawienia. Dzieli się jednak zasadniczo na dwie grupy, gdy chodzi o sam sposób interpretacji wiary. Teologowie pierwszej z nich uważają, że zasadniczo cały proces rozwoju wiary zmierza właściwie w kierunku możliwie pełnego wyjaśnienia depozytu Objawienia. Prawdy wiary zdefiniowane w ciągu wieków – mówią – formalnie były już zawarte w Objawieniu pierwotnym, a wieki późniejsze jedynie dokonały ich werbalizacji. Teologowie drugiej grupy stoją z kolei na stanowisku, że dogmatyczne sformułowania prawd wiary, jakie mają miejsce w ciągu historii życia Kościoła, są rzeczywistym postępem w poznawaniu tego, co wirtualnie obecne jest w pierwotnym depozycie. Kiedy zatem teologowie drugiej grupy mówią, że rozwój prawd wiary to coś żywego i konkretnego, teologowie grupy pierwszej przypominają, że jest on efektem myślenia sylogistycznego, które z dwóch istniejących już prawd pozwala wywnioskować kolejną, która do tej pory niezdefiniowaną.

²⁶ E. STANIEK, *Tradycja w ujęciu Wincentego*, art. cyt., s. 73.

J. H. Newman, konwertyta i wielki kardynał Kościoła katolickiego w Anglii, bliższy jest drugiej grupie teologów. Rozwoju formuł dogmatycznych nie uważał za prosty zabieg, którego celem byłoby jedynie „wyjaśnianie” raz posiadanej prawdy. Przeciwnie, sądził, że rozwój ten ma w sobie coś z natury żywego organizmu i dlatego ważne jest, aby podać możliwie jasne normy i czytelne kryteria. Przy ich pomocy łatwo będzie ocenić teologiczny status tego rozwoju, czyli stwierdzić, na ile jest on ortodoksyjny, a na ile oddala się od prawdy, stając się rozwojem heterodoksyjnym²⁷.

Głośna pozycja kard. Newmana, *An Essay on the Development of Christian Doctrine (O rozwoju doktryny chrześcijańskiej)*, opublikowana w 1845 roku²⁸, była w zamiarach autora próbą sformułowania czytelnej odpowiedzi zarówno na problemy natury osobistej (pewna forma uzasadnienia swojego przejścia z Kościoła anglikańskiego do katolickiego), jak i powstałego, w pewnym stopniu również z jego inspiracji, tzw. „ruchu oxfordzkiego”. Witold Ostrowski, autor wstępu do polskiego wydania wspomnianego dzieła, słusznie zauważa, że Newman „zaczął (je) pisać jako (przynajmniej nominalnie) anglikanin – przestał pisać jako katolik”²⁹. W trakcie prac nad tekstem dokonywał się również proces jego przechodzenia na łono Kościoła katolickiego³⁰.

Newman znał bardzo dobrze historię formowania się dogmatu trynitarne- go. Nieobce były mu więc burzliwe dyskusje, jakie w wieku IV rozgorzały wokół terminu *homoousios*. Wierzył jednocześnie głęboko w doktrynalną kontynuację pomiędzy Kościołem Apostołów i Kościołem tzw. „Ojców Kościoła”. Najbardziej jednak interesował go związek, jaki istniał pomiędzy Kościołem pierwszych wieków z Kościołem średniowiecza oraz okresu późniejszego. W tym kontekście stawał ważne pytanie, które brzmiało mniej więcej tak: Jeżeli aż do V w. Kościół potrafił zachować czystość wiary, to czy również w obecnej chwili dysponuje odpowiednimi środkami, aby ją zagwarantować? Czy również dzisiaj, przy ciągle dokonującym się rozwoju wiary, Kościół jest w stanie obronić integralność swojego depozytu? Czy mający miejsce proces rozwoju wiary jest rozwojem autentycznym, czyli ortodoksyjnym? Jeżeli podamy twierdzącą odpowiedź na wcześniejsze pytania, rodzi się kolejna kwestia: Czy zatem możliwe jest podanie kryteriów, jakichś modeli, które gwarantują taką ortodoksję? Pytania te nie miały nic ze

²⁷ Por. W. BEINERT, *Dogmenentwicklung*, [w:] W. BEINERT (red.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien, 1987, s. 95–97.

²⁸ Wydanie polskie: Warszawa 1957.

²⁹ W. OSTROWSKI, *Wstęp*, [w:] J. H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1957, s. 6.

³⁰ H. RONDET, *Les dogmes changent-ils?*, dz. cyt., s. 99.

spekulatywnej rozrywki, bowiem od odpowiedzi na nie zależała przynależność kościelna kardynała³¹.

W zaistniałej sytuacji Newman uznał za konieczne opisanie kryteriów prawowiernego rozwoju wiary. Sprowadzało się to do podania możliwie konkretnych cech, których występowanie oznaczałoby prawdziwy (ortodoksyjny) rozwój nauki chrześcijańskiej, a ich brak równałby się z jej wypaczeniami³². Newman wyliczył siedem takich cech, które przedstawimy w formie bardzo skróconej:

1. *Zachowanie typu*. Angielski kardynał stał na stanowisku, że żywy organizm, rozwijając się, zachowuje swoją tożsamość niezależnie od wieku. „Dorosłe zwierzę – pisał – ma tę samą strukturę, jaką miało w chwili urodzenia; młode ptaki nie wyrastają na ryby, ani też dziecko nie wyradza się na zwierzę dzikie czy domowe, wobec którego z natury rzeczy jest panem”³³. W podobny sposób wyrażał się Wincenty z Lerynu, który zachęcał swoich słuchaczy słowami: „Niech religia ducha naśladuje prawo fizyczne, według którego w miarę upływu lat rozwijają się i ujawniają odpowiednie proporcje ciała, jednak pozostaje ono identycznie tym, czym było. Członki dziecka są małe, młodzieńca większe, ale pozostają te same”³⁴. Z powyższej obserwacji wynika, że rodząca się nowa idea teologiczna nie musi mieć koniecznie tego samego obrazu zewnętrznego, co idea historycznie wcześniejsza. Istniejąca między nimi różnica nie wpływa bynajmniej na osłabienie istotnej tożsamości z obrazem wcześniejszym i czasowo późniejszym.

2. *Ciągłość zasad*. Newman utrzymywał, że ważne są nie tylko formy zewnętrzne dochodzenia do prawdy, ale istotna jest także wewnętrzna zgodność owych form. W ten sposób troska Kościoła o poważną refleksję nad treścią wiary, która respektowałaby możliwie wszystkie wymagania stawiane przez naukę (określa się to zasadą teologii), współgrała z jego wysiłkami o świętość życia swoich członków (zasada łaski)³⁵. Newman sądzi bowiem, że głębsze odkrywanie Bożej prawdy nie dokonuje się w oparciu o samą tylko poprawność naukową. Ważną rolę pełni również świętość życia tych, którzy takie badania podejmują. Bóg bowiem objawia się najpełniej tym, których serce jest czyste, a umysł otwarty na przyjęcie głębszej prawdy.

³¹ Por. J. GUITTON, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris 1933, s. 67–94; I. KER, *John Henry Newman. A Bibliography*, New York 1990, s. 257–315.

³² Por. J. H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny*, dz. cyt., s. 102.

³³ Tamże, s. 194.

³⁴ *Commonitorium* 29, cyt. za J. H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny*, dz. cyt., s. 194.

³⁵ Por. J. H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny*, dz. cyt., s. 200–207; W. KERN, F. J. NIE-MANN, *Teologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, s. 133.

3. *Zdolność asymilacji*. Każdy żywy organizm pobiera z zewnątrz pokarm, którego potrzebuje do swojego wzrastania. Dość analogicznie jest z każdą ideą, której wartość wiąże się w istocie z jej siłą przetrwania w konfrontacji z innymi, przeciwnymi sobie opiniami. Stąd więc ta z nich posiada większą wartość, która wychodzi jako zwycięska z okresu próby³⁶. Konkretnym tego przykładem jest chociażby samo chrześcijaństwo, które chociaż poddawane przez wieki wpływowi różnych filozofii oraz światopoglądów, nie zostało jednak przez nie wchłonięte. Jego obecność pośród innych systemów filozoficznych czy wierzeń nie tylko nie osłabiła religii chrześcijańskiej ale, owszem, jeszcze ją wzmocniła. Pozwoliła ponadto zaczerpnąć z nich wszystko to, co było dla chrześcijaństwa korzystne i twórcze. W aktualnej terminologii kryterium to nazwalibyśmy kryterium „inkulturacji”.

4. *Następstwo logiczne*. Zaczerpnięte z historii filozofii kryterium logicznego następstwa kompletuje wcześniej omówione. Mówi ono bowiem, że wielkie systemy myślowe to takie, które tworzą jedność w sposób trwały, nie zaś tylko czasowy. Elementy dostarczane z zewnątrz nie niszczą owego systemu myślowego, ale, owszem, dodatkowo go jeszcze wzmocniają. Newman uważa, że od autentycznego rozwoju nie wymaga się, aby posiadał koniecznie formę logicznej dedukcji lub też, żeby się w ten sposób objawiał. Wymaga się od niego jedynie, aby przy spojrzeniu retrospektywnym wcześniejsze oraz późniejsze etapy jego rozwoju odznaczały się określoną wewnętrzną spójnością.

5. *Uprzedzanie przyszłego rozwoju*. To również bardzo ważne kryterium przy ocenie autentycznego i prawowiernego rozwoju prawdy chrześcijańskiej. Mówi ono, że przyszły rozwój pewnej duchowej rzeczywistości, a taką właśnie jest prawda, musi zostać przewidziany, nawet jeżeli tylko niejasno i niedokładnie, znacznie wcześniej. Kryterium powyższe wychodzi z założenia, że późniejsza nauka nie może wnosić z sobą czegoś radykalnie nowego, co byłoby zupełnie obce dotychczasowemu przepowiadaniu czy wręcz się z nim kłóciło. Tak pisał na ten temat Newman:

„Zapowiedzi przyszłego rozwoju, choćby niewyraźne i odosobnione, mogą pojawić się od samego początku, jakkolwiek wpływ czasu jest konieczny, aby mogły one dojść do pełnego rozkwitu”³⁷.

6. *Stosunek zachowawczy wobec przebytego rozwoju*. Według angielskiego kardynała czytelnym znakiem właściwego i w pełni autentycznego rozwoju jakiejś doktryny (podobnie jak każdego żywego organizmu) jest

³⁶ Por. tamże, s. 210.

³⁷ *O rozwoju doktryny*, dz. cyt., s. 217.

element kontynuacji (*continuance*). Obecnie natomiast jest mu zerwanie ze swoją przeszłością, tworzenie zupełnie nowych jakości i nowych prawd, które by nie znajdowały korzeni w prawdach ogłoszonych wcześniej. Wynika stąd nad wyraz jasno, że nie należy (i wręcz nie wolno) ignorować lub odrzucać intelektualnego dziedzictwa wieków poprzednich. Stąd stwierdzenie J. H. Newmana, że „szósty sprawdzian prawdziwego rozwoju polega na dążności zachowawczej wobec tego, co dokonało się wcześniej”³⁸.

7. *Niewyczerpana energia*. Jest to dawny argument, którym posługiwała się już teologia apologetyczna. Pojawia się on w *Dziejach Apostolskich* (5, 38–39), gdzie zostaje wyrażony w mądrych słowach uczonego Gamaliela: „Odstąpcie od tych ludzi i puśćcie ich! Jeżeli bowiem od ludzi pochodzi ta myśl czy sprawa, rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć i może się okazać, że walczyście z Bogiem”. A zatem siódma cecha autentycznego rozwoju prawdy wiary mówi, że jeżeli jakaś myśl jest istotnie błędna, to nie wytrzyma ona próby czasu. Jej żywot jest krótki, ponieważ przy pierwszym lepszym ataku na nią, ulegnie i przeminie.

Kard. Newman nie uważał, że podane przez niego kryteria albo cechy, gwarantujące prawdziwy rozwój doktryny chrześcijańskiej, są jedyne i ostateczne. Daleki był od przypuszczenia, że nie da się podać innych, równie ważnych kryteriów. I chociaż jemu wystarczyły, teoretycznie mogło ich być więcej i mogły być inne. Dodać należy ponadto, że angielski teolog nie stawiał powyższych siedmiu kryteriów na tej samej płaszczyźnie i nie przypisywał im jednakowej wartości. Najbardziej cenił argument pierwszy związany z zachowaniem typu, dlatego poświęcił mu wiele uwagi. Do pozostałych przywiązywał mniejszą uwagę, aczkolwiek – jak sądził – nie były one bez znaczenia.

Jean Guitton słusznie zauważał, że sformułowane przez Newmana kryteria dają się zasadniczo sprowadzić do trzech grup, które francuski filozof układa w następującej kolejności: kryterium pierwsze – zachowanie typu, kryterium piąte – uprzedzenie przyszłego rozwoju oraz kryterium szóste – stosunek zachowawczy wobec przebytego rozwoju. Wymienione trzy kryteria tworzą, według niego, pierwszą i najważniejszą grupę. Na grupę drugą składają się kolejne kryteria: kryterium drugie – ciągłość zasad i kryterium czwarte – następstwo logiczne. W końcu na grupę trzecią składają się kolejne dwa kryteria, do których J. Guitton zalicza kryterium trzecie, mówiące o zdolności asymilacji i kryterium siódme, wskazujące na niewyczerpaną energię. Między wymienionymi trzema grupami zachodzi wzajemna relacja.

³⁸ Tamże s. 224.

I tak, podczas gdy pierwsza z nich opiera się na „trwałości” idei, druga stanowi jej ilustrację poprzez odwołanie się do „struktury”, a trzecia z kolei ukazuje sposób funkcjonowania tej trwałości w obliczu pojawiających się trudności³⁹.

Praca Newmana była raczej retrospektywna. Jej autor stawiał sobie za cel przede wszystkim prześledzenie materiału historycznego związanego z rozwojem doktryny chrześcijańskiej, aby przekonać się, który z istniejących Kościołów chrześcijańskich zachował czystość wiary, nie rezygnując przy tym z jej rozwoju. Angielskiemu konwertycie nie chodziło więc tyle o wytyczenie drogi na przyszłość, ile raczej o właściwe odczytanie drogi przeszłości. Zainteresowania K. Rahnera szły w odwrotnym kierunku.

3. Karl Rahner

W opublikowanym szkicu *Dogmen – und Theologiegeschichte von gestern für morgen* (1977)⁴⁰ pytanie Rahnera nie sięga w historyczną przeszłość. Niemiecki teolog nie stawia pytania o dotychczasowy rozwój dogmatów, ponieważ to nie kwestia przeszłości interesuje go w pierwszym rzędzie, ale zagadnienie przyszłości. Jego pytanie ma zatem charakter perspektywiczny. Śledząc dotychczasowy rozwój nauki chrześcijańskiej, niemiecki jezuita zamierzał sformułować pewne kryteria, w oparciu o które będzie można w pewnym sensie prognozować również przyszły rozwój chrześcijańskiego dogmatu⁴¹.

Znając historyczną przeszłość, Karl Rahner sugerował, że także w przyszłości rozwój prawdy dogmatycznej będzie odbiegał od organicznego wzrostu, który niczym kwiat harmonijnie rozwija swoje pąki. Spoglądając wstecz, Rahner zauważał jednak, że rozwój ten bardzo rzadko był podobny do dojrzewania owocu, natomiast znacznie częściejznaczony był czasem burzy, okresem niepokojów czy wręcz zamieszek. Nad wyraz często nowe propozycje odczytania treści wiary akceptowane były powoli i z wielkim trudem. W myśl słów św. Pawła, który pisał: „zresztą nawet muszą być wśród was rozdarcia (herezje), żeby się okazało, którzy są wypróbowani” (1 Kor 11, 19), Rahner uważał, że herezje były niekiedy koniecznym, aczkolwiek tylko przejściowym stadium, w długim nieraz procesie kształtowania się prawowiernej doktryny.

³⁹ Por. J. GUITTON, *La philosophie de Newman*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁰ Por. K. RAHNER, *Schriften*, XIII, 1978, s. 11–47.

⁴¹ Por. W. KERN, F. J. NIEMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, dz. cyt., s. 143.

Karl Rahner akceptował kryteria kard. H. Newmana, nie oceniał ich jednak retrospektywnie, ale rozważał w perspektywie przyszłości. Niezależnie jednak od nich sam starał się sformułować pewne kryteria przyszłego, ortodoksyjnego rozwoju rozumienia Objawienia. Opierał je zasadniczo na dwóch wyrażeniach zaczerpniętych z dokumentów ostatnich soborów powszechnych. W pierwszym przypadku chodziło mu o termin *nexus mysteriorum* z Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej Soboru Watykańskiego I, w której ojcowie soborowi uczyli:

„Wprawdzie rozum, oświecony wiarą, skrzętnie, pobożnie i z umiarem, dzięki Bożemu darowi, zdobywa jakieś, choć bardzo owocne, rozumienie tajemnic Bożych już to z tych [rzeczy], które w sposób naturalny poznaje przez analogię, już to z [więzi z] ostatecznym celem człowieka, nigdy jednak nie potrafi takiego ich przejrzenia, jak prawd, które stanowią jej właściwy przedmiot”⁴².

W drugim przypadku odwoływał się natomiast do wyrażenia *hierarchia veritatum*⁴³, które zostało zapisane w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* Soboru Watykańskiego II:

„Porównując doktryny, niech pamiętają o istnieniu porządku czy „hierarchii” prawd nauki katolickiej, ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej”⁴⁴.

Obydwa stwierdzenia sugerowały wyraźnie, że poszczególne dogmaty muszą zostać wkomponowane integralnie w całość wiary chrześcijańskiej, dlatego też nie mogą powoływać się na odizolowane i peryferyjne wypowiedzi *Biblii* lub Magisterium. Ich punktem odniesienia musi pozostać centralne misterium chrześcijaństwa, jakim jest samoudzielenie się Boga w Jezusie Chrystusie. Tylko ono usprawiedliwia legalność dalszego rozwoju znajomości Objawienia.

Myśląc z kolei o przyszłości oraz o ewentualnej ewolucji dogmatów, Karl Rahner przewidywał, że – inaczej niż dotychczas – ewolucja ta nie będzie polegała na definiowaniu nowych prawd. Sugerował raczej, że skupiać

⁴² *Sobór Watykański I, Konstytucja „Dei Filius”, rozdz. 4, 45, [w:] Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski, t. IV: (1511–1870). Lateran V, Trydent, Watykan I, Kraków 2004, s. 903; DS 3016.*

⁴³ Por. S. NAGY, *Hierarchia dogmatów w świetle współczesnej myśli teologicznej*, [w:] P. JASKÓLA (red.) *Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania. Prace dedykowane ks. bpowi A. Nossolowi z okazji sześćdziesiątej rocznicy urodzin i piętnastolecia święceń biskupich*, Opole 1993, s. 131–142.

⁴⁴ Nr 11.

się ona będzie na zgłębianiu samej istoty chrześcijaństwa, które doznaje różnych form zagrożeń. Pochodzą one zarówno ze strony coraz bardziej obcej mu kultury współczesnego świata, jak również z konieczności inkulturacji chrześcijańskiego przesłania w odmienny świat wartości.

W podobnym duchu słyż również wypowiedzi Kongregacji Doktryny Wiary (sformułowane wyraźnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II), a następnie wskazania Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

4. „*Dei Verbum*”

Na temat ewolucji dogmatów wypowiedziało się oficjalnie również Magisterium Kościoła. Zostało to uczynione stosunkowo późno, bo dopiero na Soborze Watykańskim II, w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Ojcowie soborowi nie zajęli się wprawdzie sformułowaniem szczegółowych norm takiego rozwoju, lecz podali jedynie dość ogólne jego kryteria. Skupili się przede wszystkim na weryfikacji ortodoksyjności rozwoju tradycji, w obrębie której umieścili także rozwój dogmatów. Zaproponowane przez nich kryteria są obszerne i przez to samo mało szczegółowe, niemniej jednak wyznaczają właściwy kierunek na przyszłość. I chociaż Konstytucja nie wylicza dosłownie tych kryteriów, to jednak z treści rozdziału II, który nosi tytuł „O przekazywaniu Bożego Objawienia”, dają się wyszczególnić następujące:

1) Kryterium *pneumatologiczne*. Duch Święty działa nieprzerwanie w Kościele. To właśnie dzięki Jego pomocy apostołowie i mężowie apostołscy utrwaliли w piśmie orędzie zbawienia.

2) Kryterium *jedności*. Konstytucja wskazuje na nie, kiedy uczy: „ta przeto święta Tradycja i *Pismo Święte* obydwu *Testamentów* są jakby zwierciadłem; w nim Kościół pielgrzymujący na ziemi kontempluje Boga, od którego otrzymuje wszystko”⁴⁵. A zatem całe *Pismo Święte* i cała tradycja stanowią integralną całość. Nie ma mowy o jakimkolwiek podziale między nimi. Tylko wspólnie, nie zaś oddzielnie, są „jakby zwierciadłem”, w którym można oglądać bogactwo Wszechmocnego i kontemlować prawdę o Nim.

3) Kryterium *tradycji*. Dokument watykański zachęca wiernych, aby trzymali się „tych tradycji, o których dowiedzieli się za pośrednictwem czy to żywego słowa, czy też z listu (por. 2 Tes 2, 15)”. Tradycja ta, według soborowej Konstytucji „pochodząca od apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego”⁴⁶. Jej rozumienie wzrasta na różne sposoby. Sobór

⁴⁵ Nr 7.

⁴⁶ Nr 8.

wylicza te sposoby poznawania treści wiary, „czy to dzięki kontemplacji i dociekaniu wierzących, (...) czy też dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych, czy wreszcie dzięki przepowiadaniu tych, co wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy”⁴⁷. Dzięki tej tradycji Kościół poznał kanon ksiąg świętych i w niej również coraz lepiej poznaje treść *Pisma Świętego*.

4) Kryterium *analogii wiary*. Dość szczegółowo kryterium to zostało opisane w rozdz. III omawianej Konstytucji, który został opatrzony tytułem „O boskim natchnieniu *Pisma Świętego* i jego interpretacji”. Sam termin został użyty w numerze 12:

„Pismo Święte powinno być odczytywane i objaśniane w tym samym duchu, w którym zostało spisane; celem odszukania właściwego znaczenia tekstów świętych z nie mniejszą pieczołowitością należy uwzględnić treść i jedność całego *Pisma*, mając na uwadze żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”.

Nie miejsce tu jednak, aby rozważać dość zawiłą kwestię rozumienia „analogii wiary”, dlatego należy odesłać do opracowań bardziej szczegółowych⁴⁸.

5. „Interpretacja dogmatów”

W 1988 r. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, działająca przy Kongregacji Nauki Wiary, opublikowała specjalny dokument dotyczący omawianej kwestii pod tytułem *Interpretacja dogmatów*. W przygotowanie powyższego tekstu zaangażowana była spora grupa teologów z różnych krajów, co jest specyfiką tejże Komisji. Należeli do niej J. Ambaum, G. Colombo, J. Corbon, J. Gnilka, A. Léonard, St. Nagy, H. de Noronha Galvao, C. Peter, Ch. von Schönborn i F. Wilfred. Pracowali oni pod kierunkiem Waltera Kaspera, aktualnego kardynała i zarazem przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Podczas prezentacji niniejszego dokumentu Philip Delhaye stwierdził, iż konieczność aktualizującej interpretacji dogmatów nie podlega wątpliwości⁴⁹.

Dokument Komisji przyjmuje za rzecz oczywistą systematyczną ewolucję dogmatów, kiedy mówi, że „droga historyczna od I Soboru Nicejskiego

⁴⁷ Nr 8; por. Z. KUJAS, *Tradycja*, [w:] M. RUSECKI, K. KAUCHA, I. S. LEDWOŃ, J. MASTEJ (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Kraków 2002, s. 1259–1266.

⁴⁸ Por. B. MIKOŁAJCZAK, *Analogia: III. W teologii*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, k. 498–509.

⁴⁹ *L'interpretazione dei dogmi*, „*La Civiltà cattolica*”, Anno 141, nr 3356, s. 146.

(325), przez I Konstantynopolitański (381), Efecki (431), Chalcedoński (451), II Konstantynopolitański (553) i kolejne sobory Kościoła starożytnego, pokazuje, że historia dogmatów jest procesem nieprzerwanej i żywej interpretacji Tradycji⁵⁰.

Interpretacja dogmatów umieszczona została w dokumencie w szerokim kontekście, który uwzględniony został już przez samą jego strukturę. Posiada on mianowicie trzy wyraźne części z dodatkowymi wewnętrznymi podziałami. Każda z trzech części opatrzona została kolejną literą alfabetu. Tak więc część pierwsza, opatrzona literą A, porusza kwestie wstępne, czyli problematykę. W rozdziale pierwszym niniejszej części podjęta została aktualna problematyka filozoficzna, w rozdziale drugim omówiono z kolei problematykę teologiczną. W części drugiej, która została opatrzona literą B, Komisja podała biblijne podstawy ewolucji dogmatów, a następnie wypowiedzi oraz praktykę Magisterium Kościoła w tym względzie. Tę część dokumentu kończą refleksje natury teologicznej, które rozważają dogmat w kontekście *Paradosis* Kościoła, dogmat w znaczeniu ścisłym oraz jego znaczenie teologiczne. Część C interesuje nas najbardziej, na co wskazuje już chociażby sam jej tytuł „kryteria interpretacji”. Zawiera ona podstawowe refleksje systematyczne i teologiczne. Dzieli się on na trzy mniejsze całości, z których pierwsza mówi o dogmacie i *Piśmie Świętym*, druga o dogmacie w tradycji i we wspólnocie Kościoła oraz trzecia, która rozważa dogmat i jego interpretację aktualizującą.

Mówiąc o interpretacji dogmatu, Komisja wskazuje na organiczny rozwój Objawienia przez coraz bardziej doskonałe jego poznawanie i życie nim. Podobnie jak uczynił to Newman, a także wielu przed i po nim, dokument Komisji stara się sformułować pewną liczbę kryteriów, które gwarantowałyby ortodoksyjność proponowanej lektury Objawienia, nie wykluczając jednocześnie ich ewolucji. W tym kontekście członkowie Komisji zaproponowali trzy kryteria takiej „interpretacji aktualizującej”, które w równej mierze odnosiły się do przeszłości, jak i do przyszłości:

1) Kryterium *początków*, zwane również kryterium apostołowości. Mówi ono, że uściślenie niezmiennej w sobie prawdy Objawionej, która podawana zostaje do wierzenia w formie dogmatu, jedynie wówczas zachowuje swoją wartość, jeżeli korzeniami swymi sięga nauki apostołów i pozostaje w pełnej harmonii z ich nauczaniem.

2) Kryterium *wspólnoty (koinonia)*. Jest ono miernikiem katolicyzmu doktryny i odsyła wyraźnie do nauki Wincentego z Lerynu, o którym była

⁵⁰ *Interpretacja dogmatów*, [w:] J. KRÓLIKOWSKI (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 281.

już mowa we wcześniejszych partiach niniejszego tekstu. Warto jedynie przypomnieć tutaj, że dla chrześcijańskiego teologa z V wieku tylko to „co wszędzie, zawsze i przez wszystkich wyznawane, jest prawdziwie katolickie” (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est... vere proprieque catholicum*), jest niezawodną miarą chrześcijańskiej ortodoksji.

3) Kryterium *antropologiczne*. Zostało ono omówione najszerzej. Przy interpretacji dogmatów, czyli w kontekście rozważań nad ich – jak mówi Komisja – „interpretacją aktualizującą”, nie chodzi „o to, że sam człowiek, pewne jego potrzeby i zainteresowania, a nawet modne tendencje, mogłyby być miarą wiary i interpretacji dogmatów”⁵¹. Coś takiego zostaje wykluczone przez sam fakt, że „człowiek jest dla samego siebie kwestią nierozwiązaną, na którą tylko Bóg udziela integralnej odpowiedzi”. W efekcie autorzy dokumentu stwierdzają, że „człowiek nie jest więc miarą, ale punktem odniesienia interpretacji wiary, a także dogmatów. On jest także drogą Kościoła w jego wyjaśnianiu”⁵².

Komisja dostrzega wartość siedmiu kryteriów, które podał Newman, chociaż nie uważa ich za przygotowujące i uzupełniające wykład samej Komisji. W ostatnim punkcie dokumentu Komisja zaznacza, że te oraz inne kryteria, jakie mogą się pojawić, zachowają swoją wartość o tyle, o ile trwają w pełnej harmonii z nauczaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jemu bowiem powierzona została posługa autentycznej interpretacji Bożego słowa. Powołaniem Magisterium, wspomina dokument, nie jest pełnienie roli najwyższego „notariusza”, który ratyfikuje i definiuje proces interpretacyjny dokonujący się w Kościele. Jego zadania i kompetencje są znacznie bogatsze, niż wyżej wspomniane. Ma ono także stymulować ten proces, kierować nim i towarzyszyć mu aż do chwili końcowej, czyli aż do momentu uzyskania kościelnej aprobaty i prawdy powszechnie obowiązującej⁵³.

Przy całej złożoności problemu wydaje się jednak, że trzy kryteria zaproponowane przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, tzn. kryterium początków, wspólnoty i antropologiczne, przy całej ich ogólności, mogą stanowić ważny punkt oparcia przy formułowaniu nowych kryteriów ewolucji dogmatu lub też przy sprawdzaniu autentyczności rozwoju, który już się dokonał. Ich stosunkowa „ogólność” daje zarazem wrażenie pewnej ponadczasowości i stwarza lepszą możliwość objęcia wszystkich innych kryteriów, jakie mogą zostać sformułowane w przyszłości.

⁵¹ *Interpretacja dogmatów*, s. 298.

⁵² Tamże, s. 298.

⁵³ Por. tamże, s. 300.

D. Przykłady rozwoju dogmatów

Przyszedł w końcu czas na postawienie ważnego pytania: Czy są konkretne przykłady ewolucji dogmatu? Jeżeli bowiem nie będzie można wskazać konkretnych przykładów zastosowania powyższych kryteriów, tym samym traci rację bytu wszelki ewentualny wysiłek w ich formułowaniu.

Zaraz na wstępie narzuca się temat *Kościola*, jako niewątpliwie jeden z najważniejszych tematów współczesnej teologii posoborowej i teologii w ogólności. Prawda o nim, o jego powołaniu i naturze, jego celach i misji ewoluowała bardzo na przestrzeni dwudziestu wieków jego istnienia. Początkowo był on odbierany jako *wspólnota* uczniów Zmartwychwstałego, w której przebywał On sam i nadal działał. W okresie późniejszym obraz Kościoła-wspólnoty ustąpił miejsca Kościołowi rozumianemu bardziej w kategoriach politycznych i somatycznych. Mówiło się więc o nim, jako o *społeczności doskonałej i hierarchicznej*⁵⁴. Początek lat pięćdziesiątych obecnego stulecia przyniósł wyraźną zmianę w katolickiej nauce o Kościele. Wydana w roku 1943 przez papieża Piusa XII encyklika *Mystici Corporis* wieńczyła pewien ważny etap refleksji teologicznej. Kościół został w niej ukazany, jako *Mistyczne Ciało Chrystusa*, którego On sam jest Głową, a pozostali wierni Jego członkami.

Dodatkowej reformy nauki o naturze Kościoła podjął się następnie Sobór Watykański II, co zaznaczyło się odejściem od odczytywania Kościoła w kategoriach wyłącznie politycznych i czysto społecznych. Ojcowie soborowi wypracowali teologię Kościoła jako *Ludu Bożego*: Kościół – uczyli – jest „nowym Ludem Bożym”⁵⁵, który obejmuje wszystkich wierzących, włącznie z papieżem, biskupami, kapłanami i osobami świeckimi. Odczytanie misterium Kościoła bardziej w kategoriach duchowych otworzyło zarazem szeroko drogę do nowych obrazów Kościoła: *teandrycznego* (Ch. Journet), *kerigmatycznego* (K. Barth, R. Bultmann, F. Gogarten), *komunijnego* (J. Hamer, H. U. von Balthasar), *ekumenicznego* (Y. Congar, O. Cullmann, G. Florowski), *sakramentalnego* (O. Semmelroth, K. Rahner, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx), *pneumatycznego* (P. Tillich, J. Moltmann, H. Mühlen, H. Küng), *historycznego* (H. de Lubac, L. Bouyer).

Widać zatem, w jaki sposób prawda o jednym i tym samym Kościele ewoluowała poprzez wieki, dostarczając coraz to nowych ujęć. I chociaż

⁵⁴ Głównym przedstawicielem tego rodzaju eklezjologii był Robert Bellarmin SJ (1542–1621), uważany powszechnie za głównego przedstawiciela teologii katolickiej po Soborze Trydenckim (zob. jego pracę *De ecclesia*, opublikowaną w Kolonii, w roku 1619).

⁵⁵ KK 9.

przyjmowała nowe obrazy, to jednak starała się zawsze zachować prawdę o jednym, tym samym Bogu, działającym w swoim Kościele na przestrzeni całej historii, od początku do końca.

Z podobną ewolucją (inwolucją) „do środka”, czyli w głąb tajemnicy, spotykamy się w odniesieniu do osoby Dziewicy Maryi. Ogłoszona na Soborze w Efezie (431 r.) prawda o jej Bożym macierzyństwie, zamiast zakończyć, dała w istocie początek dalszym poszukiwaniom teologicznym nad Jej miejscem i rolą, jaką pełni w tajemnicy Jezusa Chrystusa i Kościoła. Konkretnymi owocami tej refleksji, czerpiącej z jednego wspólnego źródła, jakim jest Jej godność *Theotokos*, były kolejne prawdy wiary, ogłaszane w formie dogmatów. Kościół wyznaje więc prawdę o:

- Dziewictwie N. M. Panny (przed, w trakcie i po poczęciu Chrystusa),
- Niepokalanym Poczęciu (prawda wiary ogłoszona w roku 1854 przez papieża IX, bullą *Ineffabilis Deus*),
- Wniebowzięciu z duszą i ciałem (dogmat ogłoszony przez Piusa XII w roku 1950 bullą *Munificentissimus Deus*).

Inną jeszcze, ale też nie ostatnią, prawdą teologiczną, która poddawana była interpretacji aktualizującej, jest kwestia roli i znaczenia biskupa Rzymu dla Kościoła powszechnego. Zdefiniowana na Soborze Watykańskim I (1870) w Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym (*Pastor aeternus*), prawda o jego *prymacie* poddana jest, wolą papieża, pod dalsze rozważania. W encyklice *Ut unum sint* z 1995 roku, Jan Paweł II pisze:

„Modłę się gorąco do Ducha Świętego, by obdarzył nas swoim światłem i oświecił wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów, abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w którym możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości”⁵⁶.

Podane wyżej przykłady skłaniają do uznania, że wierność prawdzie objawionej nie stoi w sprzeczności z jej dalszym pogłębianiem, jeszcze lepszym jej poznawaniem i bardziej ścisłymi sformułowaniami. Trudno byłoby oczywiście wyliczać w tym miejscu wszystkie przyczyny, które domagają się takiego pogłębienia prawdy raz ogłoszonej i ciągle lepiej poznawanej. Z tych kilku wyliczeń zaznaczonych wyżej wystarczy zapamiętać, że zgłębianie prawd wiary nie jest jedynie tolerowane, ale przeciwnie, jest ono duchowym obowiązkiem wierzących, który rodzi się z wiary autentycznej, żywej i przeżywającej swoje spotkanie z Bogiem osobowym.

⁵⁶ Nr 95. Urząd, o którym mowa w tekście, to urząd biskupa Rzymu.

* * *

Ewolucja dogmatów pozostaje w głębokim związku z żywotnością samej wiary. Bez niej depozyt otrzymany od Boga byłby słabo czytelny, a nawet w ogóle nierozpoznawalny dla człowieka, który żyje w określonym czasie, kulturze, środowisku. W takiej sytuacji Boże słowo straciłoby pewien istotny zakres swojego oddziaływania, swoją siłę przekonywania i nawracania ludzi na drogę Bożych przykazań. Stąd też przed wierzącymi zostaje postawiony wymóg ciągłej refleksji nad depozytem wiary, ciągłego zgłębiania i odczytywania go w określonym kontekście czasowo-kulturowym.

Poza wszelką wątpliwością należy stwierdzić zatem istnienie rozwoju dogmatów. Tym natomiast, co stwarza trudność, jest możliwie jasne podanie jego kryteriów. Należy natomiast wskazać brak powszechnej i akceptowanej przez wszystkich teorii rozwoju dogmatów. W jej miejsce wchodzi jedynie pojedyncze elementy tej budowy, z których niektóre zostały podane wyżej⁵⁷.

⁵⁷ Por. W. BEINERT, *Dogmenentwicklung*, [w:] *Lexikon der katholischen Dogmatik*, s. 96; W. KASPER, *Dogma/Dogmenentwicklung*, [w:] P. EICHER (red.) *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, München 1984, s. 190.