o jaką zabiegaliśmy. Tłumaczyliśmy, że dzięki niej i stosownie do osiągniętego jej stopnia, możemy wznieść się tak wysoko ku nieskończonej dobroci, ku Bogu Najwyższemu Trójjedynemu, byśmy mogli ze wszystkich naszych sił, i zawsze, sławić Go za to właśnie, iż ukazuje się nam niepojęcie; Tego, który na wieki ponad wszystko jest błogosławiony.

Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 109–111.

Pytania

1. Jakimi wyrażeniami autor podkreśla tajemnicę Boga?
2. W przypadku ludzkiej wiedzy i nauki słowo „tajemnica" pada na końcu badań. Tajemnica – znaczy tu: dalej nasza wiedza nie sięga. Czy w teologii, w odniesieniu do Boga, jest podobnie, czy też słowo „tajemnica" pada na samym początku drogi poznania Boga?
3. W jaki sposób autor uzasadnia konieczność istnienia teologii pozytywnej i negatywnej?

Opr. ks. Tadeusz Dzidek, ks. Damian Wąsek

Edward Schillebeeckx

Edward Schillebeeckx (1914–2009), dominikanin, doradca na II Soborze Watykańskim i współzałożyciel (wraz z Karlem Rahnerem) czasopisma „Concilium", zaliczany jest do grupy teologów „postępowych". Na miano to zasłużył, sprzeciwiając się tendencjom centralistycznym w Kościele i podkreślając potrzebę jeszcze mocniejszego otwarcia chrześcijaństwa na dialog ze współczesnym światem. Do połowy lat sześćdziesiątych XX wieku był zwolennikiem tomizmu w teologii. Począwszy od serii wykładów w USA (1967 r.), można zaobserwować zwrot w jego nauczaniu: Schillebeeckx coraz częściej podkreślał konieczność poszukiwania nowej interpretacji wiary w kontekście sekularyzacji i pluralizmu. Poniższy tekst stanowi fragment artykułu (z 1968 r.), który wydaje się fundamentalny dla zrozumienia istoty zadania hermeneutycznego w teologii katolickiej.

Tekst

Mówienie o „końcu konwencjonalnego chrześcijaństwa" przywołuje na myśl niezwykle naglący i nierozwiązany dotąd problem. Powstaje bowiem pytanie, z jakiego punktu widzenia wypowiedź tego rodzaju jest w ogóle możliwa. Czyżbyśmy dysponowali jakąś wyższą świadomością, *conscience survolante*, o któ-

rą wsparci, uniezależnieni od biegu dziejów moglibyśmy dokonać przeglądu różnych historycznych postaci chrześcijaństwa, każdą z nich z osobna wyłożyć i wyjaśnić? Jeśli jednak takiej świadomości nie posiadamy, to nawet jako obserwatorzy tkwimy w samym centrum stawania się historii. Tym samym i nasza własna sytuacja staje się chwiejna i delikatna. Czy naprawdę możemy sądzić, że wiemy, czym jest autentyczne chrześcijaństwo „samo w sobie"? Gdybyśmy taką wiedzę absolutną posiedli, to istotnie – porównując to, co się jawi nowego, z dawnym chrześcijaństwem – moglibyśmy to ostatnie ewentualnie określić jako „konwencjonalne". Jeżeli jednak chrześcijaństwo samo w sobie nie jest nam dane i znamy tylko chrześcijaństwo, które wyrosło w historii – natychmiast zarysowuje się kwestia, do jakiej normy uciekamy się przy porównywaniu? A może termin „konwencjonalne chrześcijaństwo" nie jest kwalifikacją teologiczną tylko społeczno-kulturalną? I czy teolog nie powinien pozostawić tego określenia socjologom i filozofom, sam idąc własną teologiczną drogą wiary?

Sformułowane wyżej pytania stanowią samo jądro obecnego hermeneutycznego problemu. Już od dawna stało się jasne, że nie przemawia do nas *nuda vox Dei*, głos, który by docierał do nas jakby po linii pionowej, w sposób czysto boski. Słowo Boże jest nam dane w Starym i Nowym Testamencie, a każdy z nich już stanowi interpretującą odpowiedź na inicjatywę Boga. Nasi wierzący bliźni, ludzie, którzy swoje życie oparli na przekonaniu, iż Bogu można zawierzyć, ci ludzie interpretują zbawcze działanie Boże w Izraelu i w człowieku Jezusie Chrystusie. Interpretują je, świadcząc o nim – i świadczą o nim, interpretując; przedstawiają racje swej nadziei, oczekiwania odnowy świata. W dialogu międzyludzkim dochodzi do głosu Bóg zbawienia – w ten, a nie inny sposób Słowo Boże kieruje się ku nam.

Ta ludzka rozmowa, w której Bóg daje się poznać, jako taka, ze swej istoty jest osadzona w pewnej sytuacji, posiada swoje *Sitz im Leben*, własny historyczny kontekst życiowy. Badając historię powstawania Starego i Nowego Testamentu, można uchwycić rozmaite następujące po sobie nowe konteksty życiowe, w których obrębie wcześniejsza wypowiedź jest interpretowana na nowo w związku z nową sytuacją. Podejmując reinterpretację, pozwalamy, aby przemówiła do nas treść zawarta w pierwszej próbie dialogu. Treść ta ma więc życiową wartość, ma swoją wagę i zastosowanie także poza pierwotnym kontekstem. Nie tylko sam fakt Bożej inicjatywy skierowanej do nas mowy (*Anrede*), lecz i treść dociera do nas przez stale wiernie przekazywany wyraz samozrozumienia pierwszych chrześcijan, będący owocem słuchania Słowa, ale i jego interpretacją. W głoszeniu i interpretującym słuchaniu Dobrej Nowiny działa Duch Boży. To On przez swe działanie w obrębie Kościoła pierwotnego „przypomina" nam Wydarzenie, objawia jego sens. Pismo Święte to jakby kanoniczne archiwum, przy pomocy którego cały Lud Boży pod przewodem i kierownictwem kościelnego

Urzędu Apostolskiego sprawdza, poddaje próbie i weryfikuje nigdy nie ustające kościelne „Wspominanie", odwoływanie się do Słowa Bożego i czerpanie zeń w coraz to nowych sytuacjach.

Proces ten wywołuje poważne napięcia. Raz po raz dzieje się tak, że Słowo Boże, które znalazło wyraz i zostało poddane interpretacji w określonej sytuacji historycznej, staje się normą i sprawdzianem naszej wiary chrześcijańskiej, usytuowanej w całkiem innym historycznym kontekście. Wynika stąd, że Słowo biblijne możemy zrozumieć tylko poprzez nowe reinterpretujące zrozumienie wiary. Nie możemy spojrzeć na nie z wysoka, zrozumieć tekstu Biblii „jako takiego", tak jakbyśmy byli ponadczasowymi czytelnikami i nasza wiara stała ponad czasem.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że tezę tę przyjął dopiero Bultmann i szkoła pobultmannowska. W rzeczywistości – choć katolicy rzadko zdają sobie z tego sprawę – jest ona jednym z istotnych elementów katolickiej teologii, choć nie w sposób wyraźnie stematyzowany. Nie mówi się też tutaj o hermeneutyce, lecz o „rozwoju dogmatu". To właśnie jest katolicki odpowiednik tego, co teologowie z kręgu reformacji nazywają „problemem hermeneutycznym".

Katolickie rozumienie dogmatu, na przykład dogmatu chrystologicznego, zakłada, że biblijna wizja Chrystusa poddana została reinterpretacji w związku z kościelną i ogólnoświatową sytuacją kulturalną V wieku. Reinterpretacja ta przebiegła ściśle w taki sposób, iż rzeczywiście doszły w niej do głosu te same dane wiary, co w Biblii.

Te same i żadne inne, te same, ale w obrębie nowego reinterpretującego świadectwa. Co to znaczy? Nie co innego, jak to właśnie, że konkretna sytuacja V wieku wkracza w samą wypowiedź, ingeruje w samym wyrazie wiary, ale właściwa treść wiary nie staje się przez to inna. W inny sposób powiedziane jest to samo, ponieważ dogmat jest elementem wiary, samym jądrem posłannictwa wiary zawartego w danej biblijnej, a nie taką czy inną teologiczną wypowiedzią. Dogmat jest przecież ogólnokościelną afirmacją wiary, powszechnym uzgodnieniem w niej.

W samej zasadzie droga od Biblii do Chalcedonu nie różni się od tej, którą przeszliśmy od pierwotnego obrazu Chrystusa do Pawłowego, synoptycznego, a potem Janowego. Problem hermeneutyczny zarysowuje się tu jak na dłoni: właściwa dla każdego okresu sytuacja oraz związana z nią świadomość i pojmowanie ludzkiej egzystencji stanowi „sytuację hermeneutyczną". Tylko w obrębie tej sytuacji i wychodząc od niej (a nie stając poza czy ponad nią), możemy w duchu wiary zrozumieć to, co sama biblijna Dobra Nowina ma nam do przekazania.

Ta katolicka interpretacja rozwoju dogmatu na swój własny specyficzny sposób zakłada to, co – opierając się głównie na Heideggerze – zarówno szko-

ła Bultmanna, jak i – niezależnie od niej – filozofowie z kręgu reformacji, jak P. Ricoeur, H. G. Gadamer, i teologowie reformowani, jak P. Tillich i K. Löwith, nazwali „kołem hermeneutycznym".

Każdy wysiłek rozumienia wpleciony jest w „ruch kołowy": odpowiedź jest w pewnej mierze zdeterminowana przez sposób postawienia pytania i sama z kolei modyfikuje pytanie, na które odpowiada, rozszerza je lub poprawia. Ze zrozumienia wyrasta nowe postawienie kwestii i w ten sposób koło hermeneutyczne wciąż się rozwija w niekończącą się spiralę.

Człowiek nigdy nie jest w stanie wydostać się poza to koło, ponieważ nie może raz na zawsze uchwycić prawdy czy treści Słowa Bożego. Nie istnieje definitywne ponadczasowe zrozumienie, które nie rodziłoby nowych pytań. Koło hermeneutyczne ma swą podstawę w historyczności ludzkiej egzystencji, a tym samym także wszelkiego ludzkiego pojmowania. Ten, kto dokonuje reinterpretacji, sam w pewnej mierze jest częścią przedmiotu, który stara się zrozumieć, sam jest też zjawiskiem historycznym. Z tej racji wszelkie rozumienie jest właściwie formą rozumienia siebie samego.

E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*, tłum. H. Bortnowska, [w:] „Znak", nr 169–170, 1968, s. 978–981.

Pytania

1. Co znaczy, że treści, w które wierzymy, są interpretacją głosu Boga?
2. Jakie jest znaczenie Pisma Świętego w interpretacji prawd wiary?
3. Co to jest „sytuacja hermeneutyczna"?
4. Co to znaczy, że próba reinterpretacji Słowa Bożego jest próbą zrozumienia siebie?
5. Na czym polega zadanie hermeneutyczne teologii dzisiaj?

Opr. ks. Damian Wąsek