

Dogmat jako granica: hermeneutyka Paula Beauchampa a interpretacja dogmatu(-ów)

w: *Kościół wobec granic*, red. J. KEMPA, Katowice 2005, 43-56

Mimo, iż pojęcie dogmatu jest stosunkowo nowe w teologii¹ trudno mówić o jednej, powszechnie przyjmowanej definicji tego terminu. Sytuacja raczej nie dziwi w odniesieniu do teologii ostatnich lat², która przedkłada wyraźnie ogląd wielowątkowy, nad ujęcia precyzyjne, acz pociągające za sobą niebezpieczeństwo jednostronności. Jednak także w teologii pierwszej połowy II wieku rysowała się wyraźnie różnorodność podejść³ do tego problemu. Współcześnie natomiast do owej uprawnionej różnorodności dopisuje się jeszcze zjawisko – najwyraźniej uwarunkowane specyficzną niechęcią do wszelkich autorytarnych regulacji obecną we współczesnej kulturze – negatywnej oceny zarówno normatywnego charakteru twierdzeń dogmatycznych, jak i sensowności i potrzeby takich twierdzeń w ogóle. Bardziej wyważona krytyka zwraca uwagę na niebezpieczeństwa, na jakie narażać może wierzących teologia zbyt jednostronnie akcentująca wymiar dogmatyczno-normatywny⁴.

Nie jest naszym zamiarem w niniejszej pracy analiza współczesnej dyskusji na temat pojęcia, roli i interpretacji dogmatu. Pragniemy raczej dorzucić do niej kolejne spojrzenie, kolejny głos. Wydaje się, że kwestia dogmatu jest w dużej mierze problemem hermeneutycznym: dogmaty *de facto* istnieją, chodzi więc przede wszystkim o to, jak je rozumieć i wyjaśniać (aspekty dogmatu jako takiego, czyli samego procesu dogmatyzacji, oraz poszczególnych orzeczeń uznawać należy za ściśle powiązane). Królestwem hermeneutyki we współczesnej teologii niewątpliwie nauki biblijne. Dokonamy zatem próby spojrzenia na problem dogmatu (pozostając przy szerokim, a więc nie do końca doprecyzowanym rozumieniu tego terminu) z perspektywy jednej konkretnej koncepcji hermeneutycznej, wyrosłej na gruncie egzegetycznym. Chodzi o koncepcję Paula Beauchampa zarysowaną w pracy *L'un et l'autre Testament*.

1. Podstawowe elementy hermeneutyki Beauchampa: *arche*, ustanowienie, *deuteroza*, *telos*

Spróbujemy najpierw zarysować – w sporym skrócie – najistotniejsze elementy koncepcji hermeneutycznej francuskiego egzegety. Interesować nas będzie tutaj

¹ Jego rozpowszechnienie się wiąże się z recepcją dzieła *Commonitorium* Wincentego z Lerynu (publikacja 1528), a pełne zadomowienie się w języku teologicznym datować należy na wieki XVIII-XIX.

² Złożoność i wielowątkowość problematyki dobrze ilustruje synteza W. BEINERTA, *Teologiczna teoria poznania*, Kraków 1998, s. 31-59.

³ Por. W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka*, t. VI: *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 152-153.

⁴ K. BERGER przestrzega np., że „przesadzona dogmatyka przemienia się w ateizm” (Po co Jezus umarł na krzyżu, Poznań 2004, s. 44).

przede wszystkim pierwszy tom jego dzieła⁵, podejmujący kwestię formowania się pism Starego Testamentu poprzez kolejne, następujące po sobie i po części nakładające się na siebie, relektury tych samych tekstów. Tom drugi odnosi się do hermeneutyki Nowego Testamentu i jest dla naszej perspektywy mniej interesujący.

1.1 *Arche* i ustanowienie

Poprzez *arche* rozumie Beauchamp historyczny, chronologiczny początek pism, ich materialne powstanie w danym miejscu, kontekście, okolicznościach. Lektura wg porządku ustalanego przez *arche* prowadzić musi do ujęcia diachronicznego, do rozbicia tekstu na poszczególne jego elementy składowe, a w konsekwencji do zatracenia jego jedności (i przesłania całościowego z tej jedności wynikającego). Należy zatem – zdaniem Beauchampa – odrzucić początek, *arche*, jako klucz do interpretacji tekstów biblijnych. W konsekwencji koniecznym staje się znalezienie zasady, która mogłaby spełniać tę rolę chroniąc jednocześnie – na ile to możliwe – jedność księgi. Rodzi się w ten sposób koncepcja ustanowienia księgi przez autorytet zewnętrzny w stosunku do niej. Akt ustanowienia jest konieczny ponieważ

...sama księga jest czymś zewnętrznym, zbiornikiem, który nie zawiera niczego poza literą, której nadaje tytuł i oddziela od reszty. Litera, ze swej strony, również niczego nie zawiera. Jest orientowana, modyfikowana w funkcji całej księgi i czegoś innego, co przychodzi z daleka i ją samą orientuje (I,15).

Ustanowienie odnosi się nie tylko do samego Pisma w jego całości. Każdy pojedynczy tekst jest ustanowiony. Pierwsze ustanowienie następuje w momencie, w którym dany fragment zostaje po raz pierwszy zredagowany na piśmie. Każda nowa redakcja jest następnym aktem tego procesu.

1.2 *Deuteroza*

Kiedy Beauchamp mówi o *deuterozie* chodzi w gruncie rzeczy o relekturę, która z kolei prowadzi czytelnika ku napisaniu na nowo tego, co przeczytał. *Deuteroza* wychodzi zatem od *aktu lektury* dokonanego przez pewien *podmiot*. W tym momencie słusznie można by oczekiwać, iż Beauchamp dokona bliższej analizy obu tych elementów. Nie czyni tego jednak. Czytelnik (oraz lektura, której dokonuje) pojawia się raczej w tle, jako element przekazujący okoliczności historyczne, w których lub z powodu których następuje relektura i w konsekwencji *deuteroza*. Obecność owego podmiotu staje się nieco bardziej wyraźna poprzez osobę skryby⁶, Beauchamp nie pogłębia jednak analizy tej postaci. Najbardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem tego braku jest świadoma tendencja francuskiego egzegety do ograniczenia się do danych dostarczanych przez samą Biblię:

Czytelnicy prawa, czytelnicy proroków, czytelnicy mędrców, którzy przepisują od nowa ich dzieło, wyciszają własny głos i wymazują własne imię – w milczeniu wypełnionym cierpliwością ucznia – właśnie w momencie, w którym mówią rzeczy najbardziej nowe, prawie o tym nie wiedząc. My koronujemy ich tytułem nowatorów dokładnie w chwili, w której oni odkładają ową koronę, by przybrać tytuł sługi (I,280).

⁵ *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Éditions du Seil, Paris 1976. Tom drugi, *L'un et l'autre Testament. Accomplir les Écritures*, został opublikowany w 1990 roku (po czternastu latach!) przez to samo wydawnictwo. Aby zredukować do minimum ilość przypisów odnośniki do tego dział zostały umieszczone w tekście; podajemy tom i numer strony; wszystkie cytaty w tłumaczeniu własnym.

⁶ Której to postaci przykładem prawie paradygmatycznym jest dla Beauchampa Baruch; por. I,141.

Brak analizy aktu lektury i prawie całkowita nieobecność osoby czytelnika-pisarza jest – naszym zdaniem – jednym z najsłabszych punktów teorii Beauchampa. Brak ten zaciemnia całą koncepcję *deuterozy*: nie wiadomo skąd właściwie bierze początek jej mechanizm. Przeszczepiając jego hermeneutykę na grunt interpretacji dogmatu będziemy musieli uzupełnić ten brak.

Idźmy jednak dalej w naszej rekonstrukcji myśli Beauchampa. Nowa redakcja zakłada, iż tekst stanowiący punkt wyjścia mógł oddziaływać na czytelnika przez dłuższy czas⁷. Tylko w ten sposób otrzymujemy wystarczająco długi okres dla właściwego zrozumienia wcześniejszych tekstów, wcześniejszej tradycji.

Rozumieć, znaczy dotrzeć do podmiotu na grani tego, co wyraża, nie po to, by powtórzyć dosłownie to, co oznajmia, lecz by zwrócić się wraz z nim ku temu, co daje postawę jego wypowiedzi. Owa grań przyciąga i przeraża jednocześnie. Każda zdobycz świadomości oddziałuje w pozytywnych twierdzeniach na przeszłość świadomości: podmiot potwierdza się właśnie przez to, że odmawia ograniczenia się do siebie samego i zdobywa szerszy obszar (I,277n).

Zrozumienie tego typu pozwala przede wszystkim zachować jedność z tekstem, który zostaje zredagowany na nowo, jest fundamentem ciągłości. Rozumieć znaczy bowiem osiągnąć tego, co możemy określić jako najgłębszą intencję⁸ tego, który pisze. Intencja ta, wedle Beauchampa, organizowana jest przez dynamizm *telosu*, darcie do niej oznacza zatem włączenie się w ów dynamizm, który jest racją wiernej ciągłości *deuterozy*⁹.

Deuteroza ma też funkcję syntetyzującą. W świadomości czytającego, poprzez proces zrozumienia, różne dane tradycji łączą się, by tworzyć idee nowe i nienowe jednocześnie. Nienowe o ile podejmują myśli wcześniejsze zgodnie z logiką *telosu*; nowe o ile nie były obecne na powierzchni wcześniejszych pism. W odniesieniu do *deuterozy* księgi Przysłów 1-9 Beauchamp pisze:

Narracja wycofuje się z zawartości, uformowanej z obowiązków i wzorców postępowania, które mogłyby być opisane i analizowane każdy z osobna, lecz których wielość wymyka się. Narracja wypełnia się mimo to, wprowadzając prawo tam, gdzie były tylko prawa, Mądrość, gdzie było tylko mądre postępowanie. Pustka jest zatem niczym negatyw pewnej różnicy: ukazuje, iż prawo nie jest prawami ani Mądrość postawami przez nią zalecanymi (I,151).

Mamy więc do czynienia z ruchem, który od wielości prowadzi ku jedności i stara się dotrzeć do esencji tekstu, od którego wychodzi.

W analizie tego procesu narzuca się wręcz zagadnienie roli doświadczenia historycznego i wewnętrznego osoby, która czyta i pisze. Beauchamp nie podejmuje go jednak bezpośrednio i w sposób systematyczny. Naszym zdaniem bez odwołania do podmiotu i jego doświadczenia mechanizm *deuterozy* pozostaje niejasny. Autor odwołuje się ciągle do faktów historycznych, by wyjaśniać szczegóły tekstów napisanych na nowo wedle *deuterozy*, lecz jego refleksja tu się zatrzymuje. Doświadczenie wewnętrzne tego, kto czyta jest wyraźnie obecne w tle rozważań, jako element interpre-

⁷ „Powrót słowa ku sobie nie jest możliwy jak tylko po dłuższym okresie od czasu, w którym ujrzało światło dzienne. Deuteroza, na każdym terenie, zakłada wielorakość i ilość, którą totalizuje. Jednak totalizacja implikuje zamknięcie: trzeba, by to co wielorakie mogło okazać się już ukończonym” (I,157n).

⁸ Sam Beauchamp nie używa tego pojęcia, ostatecznie jednak można jego myśl do niego sprowadzić.

⁹ Pojęciem *telosu* zajmiemy się niżej.

tacyjny wewnątrz procesu *deuterozy*, nie staje się jednak nigdy przedmiotem bezpośredniej refleksji Beauchampa.

Ostatnia kwestia jaką musimy się zająć to sam moment nowej redakcji, powstania nowego tekstu. Co skłania tego, kto czyta, do rozpoczęcia pisania? Odpowiedź Beauchampa na to pytanie odwołuje się do dynamizmu immanentnego w tekście, który jest odczytywany. To pierwsze pismo rodzi drugie. Każdy tekst popycha zawsze „na zewnątrz” siebie:

Deuteroza (...) jest powrotem wypowiedzi ku sobie samej, tak jak w wymowie, która nakłada na siebie jednakowe sylaby, by stały się pierwszymi słowami dziecka, lub w geście, który zamienia kartkę w plik, to jest w wieść. Ów powrót ku sobie łączy zamknięcie się tekstu na sobie i jego odesłanie na zewnątrz (I,162).

I tak dochodzimy do kolejnego elementu koncepcji hermeneutycznej Beauchampa, nazwanego przez autora *telos*.

1.3 *Telos*

Formowanie się księgi, mimowolna deuteroza trzech wymiarów ekspresji biblijnej [prawo, prorocy, mądrość] oraz ich konwergencja w jednym centrum, idą krok w krok. Aby ocenić tę dynamikę jako konkretny fakt, trzeba jeszcze przyjrzeć się, jak przyszłość jest tym, co ją porusza i determinuje. Nie może być inaczej, jeśli związek pomiędzy trzema jednostkami jest – jak uważamy – strukturalny. Innymi słowy związek ów odnajduje swą prawdę przed a nie za sobą. Sens tekstów leży w przyszłości, i właśnie dzięki temu sprawia iż rozwijają się ku niemu (I,170).

„Sens tekstów leży w przyszłości” – oto kluczowe stwierdzenie Beauchampa. Jego zdaniem to punkt dojścia całego procesu nowej redakcji przyciąga ku sobie jego ruch. Sens tekstów jest uchwytany jedynie w perspektywie celu, ku któremu zmierzają. *Telos* jest siłą przyciągania jednocześnie transcendentną i immanentną w stosunku do pism. Działa w nich i pociąga je z zewnątrz, z przyszłości jeszcze nie zrealizowanej.

Dekret prawa i sentencja proroków, obietnica prawa i poryw proroków: wszystko jest pociągane w kierunku *telosu* i wszystko wyznacza *telos* jako początek. Ów początek nie jest rezultatem: daje się rozpoznać jako to, co stwarza wszystko co istnieje, i funkcją mądrości jest właśnie świadczenie o tej trwałości. Można z pewnością nazywać „postępem” tego rodzaju ruch w kierunku *telosu*. Termin jest akceptowalny w sensie procesu, który prowadzi pewien ruch w kierunku końca wedle praw rzeczywistości i który ujawnia te prawa (I,277).

Telos działa także na początku procesu, nie powinien jednak być mylony z *arche*. *Telos* jest początkiem w tym sensie, iż pismo od momentu powstania zorientowane jest ku sensowi, lepiej – ku pełni sensu, która mieści się w przyszłości. *Arche* i *telos* organizują pisma na dwa różne sposoby. *Arche* daje początek porządkowi diachronicznemu, *telos* jest zasadą synchroniczności.

Nacisk na *arche* lub początek, na przekaz ustny i proste formy odpowiada w dawniejszej nauce temu, co obecna nauka czyni w odwrotnym kierunku, kładąc w nowy sposób akcent na *telos*, na pismach i formach złożonych (I,177).

Zarówno *arche* jak i *telos* inicjują pewną hermeneutykę. Z *arche* rodzi się egzegeza historyczno-krytyczna, z *telosu* – przynajmniej koncepcja Beauchampa. W ostatecznym rozrachunku *telos* jest zasadą hermeneutyczną, która organizuje cały pierwszy tom *L'un et l'autre Testament*. Autor odnajduje logikę *telosu* wewnątrz Pisma. Trzeba jednak postawić pytanie, czy zasada ta zostaje w praktyce odnaleziona w Biblii, czy też jest raczej projekcją skonstruowanej *a priori* zasady hermeneutycznej na tekst biblijny. Nie można oczywiście zaprzeczyć, iż teksty biblijne są ścisłą jednością, i że w Biblii można odnaleźć dynamizmy sprawiające, iż niektóre teksty rodzą inne. Jest jednak dopuszczalne twierdzenie, iż wszystkie te dynamizmy organizowane są przez „przy-

szłość”? W jaki sposób w praktyce *telos* organizuje *deuterozę* i *scalanie* tekstów by tworzyły jedność? Czy czasem *telos* nie staje się tu czymś w rodzaju magicznej zasady, za pomocą której można wyjaśnić wszystko to, czego się nie umie wyjaśnić? Wątpliwości wzrastają, kiedy Beauchamp wyjaśnia punkt dojścia *telosu*, którym jest jego zdaniem apokalipsa, którą można uznać za „równoważną całej księdze” (I,226).

Ujęte jednocześnie w ich jedności i wypełnieniu, Prawo, Prorocy i Mądrość tworzą w apokalipsie (rozumianej nie jako osobna księga, lecz jako gatunek literacki *telosu*) osad, kondensację która trzyma czytającego na dystans. (...) Było koniecznością całego Pisma stworzenie apokalips (I,200).

Wedle Beauchampa w apokalipsie *telos* przestaje być nieokreślony, to jest znajduje swój „gatunek”¹⁰. Ruch odczytywania-zapisywania nie jest wieczny, lecz zatrzymuje się właśnie w apokalipsie. *Telos* stanowi w ten sposób koniec, zatrzymanie się całego procesu¹¹.

Ruch, który projektuje pismo na zewnątrz niego samego w inne pisma mógłby być nieokreślonym crescendo i brak końca byłby niebezpieczny dla sensu tekstów. (...) Jednak ruch, który odnajdujemy w Biblii ma przeciwną naturę, nie jest nieokreślony: *telos* go pociąga jako jego zakończenie i meta, meta będąca prawdziwym początkiem (I,188n).

W ten sposób *telos* zostaje ukazany przez Beauchampa jako zasada dominująca nad całym procesem odczytywania-zapisywania. Jest obecny na początku jako coś w rodzaju przyczyny celowej; jest obecny w trakcie kolejnych redakcji i rządzi ich mechanizmem; jest obecny na końcu, tym razem „wcielony” w apokalipsie jako powstrzymanie całego procesu.

Cała ta konstrukcja, niewątpliwie logiczna, sprawia jednak wrażenie sztucznej. *Telos* – jak go opisuje Beauchamp – wydaje się być pojęciem, które faktycznie streszcza w sobie różne procesy, mechanizmy, zasady, które dochodzą do głosu w trakcie formowania się Starego Testamentu, czymś w rodzaju nadbudowy, której funkcją jest bardziej uproszczenie, niż wyjaśnienie. Słabość systemu – naszym zdaniem – ujawnia się szczególnie w piątym rozdziale pierwszego tomu, poświęconego apokalipsie. Autor usiłuje w nim wykazać jak całe Pismo rekapitułuje się i streszcza w apokalipsie. Lecz właśnie ta analiza wydaje się być najmniej przekonująca, ponieważ powiązania, na które wskazuje są raczej mało znaczące¹². Nie możemy zająć się tutaj szczegółową krytyką tej części pracy Beauchampa, ma to zresztą drugorzędne znaczenie dla naszej perspektywy.

Podkreślmy jednak jeszcze, że to nie zasadnicze tezy hermeneutyki Beauchampa są najbardziej problematyczne, ale raczej próba wykazania, że można je wyprowadzić bezpośrednio i wyłącznie z tekstów biblijnych, praktycznie bez zwrócenia uwagi na osoby pisarza i czytelnika oraz bez szerszej perspektywy – spojrzenia na Pismo jako jeden z elementów większej całości, którą jest historia zbawienia.

2. Zastosowanie koncepcji Beauchampa do interpretacji dogmatu

¹⁰ „Apokalipsa jest gatunkiem *telosu* (...). Gatunek apokaliptyczny nie zajmuje żadnej z trzech pozycji z powodu tego, iż jest punktem, w którym zbiegają się prawo, prorocy, mędracy: apokalipsa ukazuje, iż połączenie trzech gatunków sytuuje się poza nimi” (I,171).

¹¹ Jednak Beauchamp stwierdza również, iż nie w *telosie*, lecz w doświadczeniu autorów piszących apokalipsy znajduje się przyczyna zatrzymania się *telosu*; por. I,218.

¹² Por. I,202n; 205n; 214n; 219-224.

Spróbujemy teraz dokonać reлектury zarysowanych powyżej zasadniczych elementów hermeneutyki Beauchampa, w perspektywie zastosowania jej do interpretacji dogmatów. Zwróciliśmy już uwagę na pewne luki i słabości koncepcji francuskiego egzegety – postaramy się zatem dokonać koniecznych uzupełnień i korekt.

Beauchamp kontestuje *arche* jako fundamentalny punkt wyjścia hermeneutyki biblijnej. Wydaje się, że krytykę tę odnieść można niejednokrotnie do współczesnego podejścia do interpretacji dogmatów. Metoda neoscholastyczna w dogmatyce prowadziła z konieczności do rozbijania tradycji doktrynalnej na poszczególne twierdzenia, które – w drugim etapie metody i nie zawsze szczęśliwie – wbudowywała w pewną abstrakcyjną syntezę. Wprowadzenie metod historycznych w dogmatyce poprawiło tę sytuację, ale tylko częściowo. Pogłębione studia nad kontekstem historycznym, w jakim powstawały poszczególne orzeczenia dogmatyczne wpłynęły bardzo pozytywnie na ich zrozumienie. Jednak pociągnęły za sobą niebezpieczeństwo analogiczne do diachronizacji w egzegezie: rozbijania wypowiedzi dogmatycznych na ich składowe, analizowania w sposób rozłączny poszczególnych tradycji teologicznych, które na nie się złożyły, je wygenerowały. A to z kolei może – w skrajnych przypadkach – prowadzić do utraty z oczu całości, zarówno pojmowanej jako integralne teksty poszczególnych orzeczeń, jak i szerzej – jako cała tradycja dogmatyczna Kościoła.

Wydaje się, iż wypracowanie hermeneutyki zdolnej do zachowania i interpretowania dynamicznej jedności owej tradycji dogmatycznej, przy jednoczesnym utrzymaniu całego bogactwa pochodzącego ze studiów historyczno-analitycznych stanowi (lub stanowić powinno) jeden z priorytetów w metodologicznych badaniach współczesnej teologii dogmatycznej. Beauchampowa kontestacja *arche* – historycznego początku tekstu – jako punktu wyjścia dla hermeneutyki wskazuje nam w pewnym sensie kierunek. Sama jednak kontestacja nie wystarczy. Konieczne jest znalezienie alternatywnej zasady porządkującej.

Beauchamp wskazuje na *telos* jako na taką zasadę. Niedookreśloność tego pojęcia nie pozwala nam jednak na przeszczepienie go w sposób bezpośredni na grunt interpretacji dogmatu. Warto natomiast zwrócić uwagę na niektóre intuicje w zawarte w owej koncepcji. Przede wszystkim beauchampowy *telos* leży „poza tekstem”. Nie da się go sprowadzić do żadnego z elementów nań się składających. Co więcej – nie jest też sumą tychże elementów i okoliczności historycznych wpływających na powstanie tekstu. Czymże zatem jest? Sam Beauchamp nie odpowiada wprost i zdaje się, że na gruncie wyłącznie biblijnym znalezienie odpowiedzi jest skrajnie trudne. Jednak jeśli spojrzymy na tradycję biblijną i dogmatyczną z perspektywy całości Objawienia, czy historii zbawienia, sytuacja nieco się zmieni. Historia zbawienia nie jest bowiem zorientowana na samą siebie. Nie drepce w kółko po własnych śladach. Jest prowadzona przez Pana dziejów ku ostatecznemu spełnieniu poprzez włączenie całej ludzkości i każdego pojedynczego człowieka w dynamizm życia Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Beauchamp widział wypełnienie *telosu* w apokaliptyce. Być może powinien był sięgnąć dalej, wskazując na to, iż dynamika *telosu* pociąga teksty w tę samą stronę, w jaką dąży historia: ku eschatologicznemu spełnieniu. Jednak to nie eschatologia jest gwarantem dynamiki *telosu*, lecz raczej Ten, który ku sobie wszystko pociąga. Objawienie pojmowane jako świadectwo spisane, doświadczenie osób i wspólnot w Kościele, przez które Objawienie jest nieustannie interioryzowane oraz systematyczna refleksja nad tym procesem (teologia) pociągana jest, a przez to skierowana ku swemu ostatecznemu horyzontowi, który pozostaje jednak niedosiężny.

Warto chyba przywołać tutaj bardzo celne rozróżnienie św. Tomasza z Akwinu¹³. Otóż zwraca on uwagę, iż rzeczywisty przedmiot (*res*) naszej wiary jest ostatecznie jeden: jest nim sam Bóg. Jednak nigdy w tym życiu nie poznajemy Go w pełnym i jednorazowym oglądzie, ale raczej na sposób odpowiadający strukturze naszego poznania – poprzez wiele poznań cząstkowych, aspektowych. Owym poznaniem odpowiadają na płaszczyźnie teologicznej czy dogmatycznej odpowiednie prawdy, twierdzenia, sformułowania. Te jednak nigdy nie wyczerpują prawdy o Nim, dlatego nasza wiara sięgać musi niejako poza wszelkie sformułowania¹⁴, ku *res*. Wierzymy w Boga takiego, jaki jest w sobie, mimo, że nie dysponujemy takim Jego oglądem.

Można chyba zaryzykować twierdzenie, że wszystko co dzieje się w Kościele na płaszczyźnie teologiczno-dogmatycznej to nic innego jak kolejne próby zbliżenia się do *res*, do Boga jako ostatecznego przedmiotu teologicznego poznania. *Res* przyciąga do siebie w sposób nieodparty, generując dynamizm, który prowokuje coraz to nowe usiłowania interpretacji poszczególnych aspektów Tajemnicy. Jednocześnie wymyka się każdemu ujęciu cząstkowemu, każdej definicji. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż koncepcja *telosu* Beauchampa jest przynajmniej po części zbieżna z tym, co u Tomasa wyrażone jest poprzez *res*. W obu przypadkach chodzi o przyczynę celową, która umożliwia oraz organizuje w koherentną całość cząstkowe, aspektowe poznania. I w obu przypadkach przyczyna ta jest transcendentna w stosunku do tego, co jest w stanie wytworzyć ludzka refleksja.

Bóg sam jest przyczyną i gwarantem rozwoju tradycji dogmatycznej. Zdanie to może porażać abstrakcyjnością – bo cóż to właściwie znaczy? Powyżej zwróciliśmy uwagę na niektóre słabości teorii Beauchampa. Jedną z nich był właśnie „wytrychowy” charakter idei *telosu* – w niej streszczały się wszystkie niedojaśnione aspekty jego koncepcji hermeneutycznej. A wyjaśnienia domagały się przede wszystkim rola autora i rola czytelnika w przełożeniu dynamizmu *telosu* na konkretne teksty. Próba adaptacji hermeneutyki Beauchampa do interpretacji dogmatu domaga się uzupełnienia w tym właśnie punkcie. I tu raz jeszcze pomocny może być wkład św. Tomasza. Tym, co odróżnia *res* od *telosu* Beauchampa jest przede wszystkim jasne powiązanie pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania: jest nim wiara. Ona ugruntowuje zarówno poznania cząstkowe, jak i otwiera podmiot na poznanie ostateczne, definitywne, które jednak w ramach doczesnych możliwości poznawczych człowieka nie może być zrealizowane. Samoobjawienie się Boga dokonuje się zresztą w sposób dostosowany do tych możliwości, a zatem może być przyjmowane przez człowieka w wierze, na drodze interioryzacji świadectw o historycznych wydarzeniach, czy też własnego doświadczenia. Na tej drodze poznawane są pewne aspekty Tajemnicy. Poznanie to może być dalej pogłębiane i rozwijane przez refleksję.

Oczywiście nie można zapomnieć, że owa relacja podmiot-przedmiot, mimo iż posiada niezbywalny charakter indywidualny, nie zamyka się i nie wyczerpuje w tym wymiarze. Jej właściwym środowiskiem jest wspólnota Kościoła, lud, do którego Bóg skierował swoje Słowo. To w niej następuje zarówno przekaz jak i pogłębianie poznania. W jej kontekście dochodzi również do otwarcia indywidualnego doświadczenia na płaszczyznę intersubiektywną: osobiście (indywidualnie) przeżywana wiara prowadzi do świadectwa. W ten sposób poznanie wypływające z doświadczenia wiary pojedynczej osoby zostaje w sposób naturalny skonfrontowane z poznaniem, jakie stanowi

¹³ Por. STh II-II, q. I.

¹⁴ *Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* – STh II-II, q. I, a. 2, ad. 2.

dziedzictwo wspólnoty, dziedzictwo budowane przez pokolenia na fundamencie normatywnego doświadczenia wyrażonego w Piśmie Świętym i tradycji. W owej konfrontacji zawarty jest z konieczności pewien składnik regulujący: owoce indywidualnego doświadczenia i refleksji mogą ubogacić wspólnotę o tyle, o ile zostaną przez nią rozpoznane jako współbieżne z owym dziedzictwem.

Kiedy ów „składnik regulujący” zaczął generować to, co nazywamy dzisiaj dogmatami? Chyba uznać trzeba, że dogmaty – w szerokim znaczeniu – pojawiły się wraz z chwilą, w której pierwotna wspólnota uczniów Chrystusa zaczęła sobie uświadamiać własną oryginalność i odrębność. Od tego momentu bowiem indywidualne doświadczenia, przemyślenia, intuicje mogły być rozpoznawane (bądź nie), jako przynależące do tego samego podstawowego dynamizmu wiary wychylonej w stronę *res*. Dogmaty zaś pojmowane w sensie ścisłym, „definitywnym”, stanowią szczególne przypadki tego procesu i pojawiają się wówczas, gdy czyjaś indywidualna interpretacja mogłaby doprowadzić wspólnotę do zerwania łączności z dziedzictwem płynącym z doświadczenia normatywnego. Konieczna jest zatem interwencja autorytetu (który nazywamy dzisiaj Urzędem Nauczycielskim), który dokonuje rozpoznania autentyczności nowej propozycji. O powstaniu dogmatu w sensie ścisłym decyduje zatem określony akt określonego autorytetu – i tak oto powracamy do koncepcji Beauchampa, który mówił o *akcie ustanowienia* jako podstawie sensu danego tekstu. Francuski egzegeta nie określił wyraźnie podmiotu aktu ustanowienia. Na gruncie teologiczno-dogmatycznym określenie to jest konieczne, ale i relatywnie prostsze: chodzi bowiem o instytucjonalny autorytet, który rozpoznawany jest we wspólnocie Kościoła jako zwornik jedności i wierności – o kolegium Apostołów i ich następców pod przewodnictwem Piotra i jego następców. Oczywiście konkretny sposób, w jaki dokonuje się akt ustanowienia, związany jest z historycznie uwarunkowanymi zmianami w kształcie sprawowania posługi apostołowskiej. Jego fundamentalny mechanizm nie ulega jednak zmianie.

Powróciwszy do teorii Beauchampa możemy teraz sięgnąć do kolejnego jej elementu, a mianowicie do idei *deuterozy*, czy relektury. Powstanie nowego tekstu dokonuje się poprzez ponowne odczytanie wcześniejszej tradycji w nowych warunkach. Czyż nie taką właśnie relekturę pociąga za sobą każdorazowo wypowiedź dogmatyczna? Czyż sąd co do zbieżności nowej interpretacji z dotychczasową tradycją nie domaga się odczytania owej tradycji niejako od nowa? Czyż definicji wielkich soborów nie należy postrzegać jako kolejnych aktów relektury istniejących tradycji w ściśle określonym kontekście historycznym, by odpowiedzieć na konkretne zapotrzebowanie (doświadczenie) Kościoła danego czasu?

Takie inspirowane hermeneutyką Beauchampa podejście pozwala przede wszystkim na uchwycenie organicznego związku poszczególnych orzeczeń soborowych, które – niestety – zbyt często interpretowane są w oderwaniu jedne od drugich. Warto pod tym kątem przyrzeć się nieco dokładniej wczesnej chrystologii. W praktyce owo oderwanie dokonuje się zwłaszcza w odniesieniu do Soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego. Pierwszy omawiany jest zwykle w ramach traktatu o Trójcy, drugi, w ramach chrystologii. A przecież oba stanowią dwa akty tego samego procesu relektury tradycji normatywnej, jaką jest (ojcowie mieli bardzo jasną tego świadomość) Nowy Testament. Z punktu widzenia metody historyczno-krytycznej mamy do czynienia z dwoma różnymi tekstami, które dzieli ponad sto lat. Jednak Nicea – w intencji zgromadzonych na soborze biskupów – nie jest niczym innym, jak interpretacyjnym appendyksem do Nowego Testamentu, zaś Chalcedon – appendyksem interpretacyjnym

do Nicei (itd!). Zatem do właściwego sensu orzeczeń tych soborów można dojść tylko wówczas, kiedy interpretuje się je łącznie, właściwie jako jeden tekst!

O takiej świadomości ojców soborowych świadczy dobitnie prolog orzeczenia chacedońskiego, który najpierw odwołuje się do tradycji poprzez wymienienie poprzednich soborów. Jednak teksty wcześniejszych Symboli nie zostają przytoczone – wystarczy wzmianka: „Symbol 318 ojców z Nicei oraz symbol 150 ojców z Konstantynopola”. Po czym następują stwierdzenia o kapitalnym znaczeniu hermeneutycznym: sam ten symbol starcza do pełnego wyrażenia wiary. Jednak jako że heretycy wymyślili nowe wyrażenia trzeba było dalszych doprecyzowań. Co więcej – prolog stwierdza, iż już w Konstantynopolu ojcowie nie chcieli dodać niczego do symbolu z Nicei, bo nic mu nie brakowało! Mieli więc świadomość, iż ich definicja wpisuje się w pewien ciąg tradycji, która streszcza się jakoś już w pierwszym akcie normatywnym. Jednak samo sformułowanie źródłowe, będąc z konieczności ograniczone co do formuły właśnie, domaga się doprecyzowań, które jednak nie mogą być rozumiane w sensie nowych prawd, odkrywania nowych rzeczywistości mających stać się przedmiotem wiary. Innymi słowy (posługując się terminologią Beauchampa): poszczególne orzeczenia chrystologiczne nie są niczym innym jak kolejnymi aktami *deuterozy*, z których żaden tak naprawdę nie wyczerpuje sensu misterium.

3. Uwagi końcowe – metafora granicy

Jak scharakteryzować dogmat widziany przez perspektywę hermeneutyki Paula Beauchampa? Chyba najbardziej adekwatna będzie metafora granicy. Dogmat – szeroko pojęty – jest jak linia graniczna wyznaczająca pewne terytorium. Okalany obszar, to przestrzeń na której poznanie Boga, doświadczenie wiary i jego interpretacja współbrzmia z *res*, z tym, czym (kim) jest Bóg sam w sobie – w sposób niedoskonały, przybliżony, ale jednak prawdziwie oddają pewne aspekty tej rzeczywistości (w tradycyjnym języku teologicznym to obszar „ortodoksji”). Albo inaczej: jest to obszar, na którym *res* oddziałuje swoim inspirującym przyciąganiem, wspierając w człowieku dążenie do poznania Boga (*telos* Beauchampa!). Nie chodzi jednak o granicę typu miejskiego – jasno wyznaczoną linią czy ogrodzeniem, której w zasadzie nieświadomie przekroczyć się nie da, a i kontrolowanie nadużyć jest relatywnie łatwe. Chodzi raczej o „zieloną granicę”: dość płynny obszar graniczny, na którym z rzadka rozsiane są posterunki. I tylko tam, gdzie one się znajdują, w ich bezpośredniej bliskości, jesteśmy w stanie bardzo jasno i dokładnie określić gdzie kończy się ów obszar współbrzmienia z *res* („ortodoksja”), a gdzie się kończy („herezja”), czy jesteśmy jeszcze „wewnątrz”, czy już „na zewnątrz”.

Za ustawianie, a więc także za porządek rozmieszczenia posterunków odpowiedzialne są służby graniczne. I zwykle takie punkty powstają w miejscach, w których istnieje największe ryzyko nieświadomego lub/i nielegalnego przekroczenia granicy. Funkcję analogiczną służb granicznych spełnia Magisterium (dokonujące beauchampowego *aktu ustanowienia*), zaś posterunkami granicznymi są dogmaty w sensie ścisłym: uroczyste i powszechnie obowiązujące orzeczenia, które w sposób jasny rozróżniają pomiędzy tym, co prawdziwie przybliżyło do *res*, a tym, co oddala. Wypowiedzi dogmatyczne – podobnie jak posterunki – pojawiają się najpierw w obszarach największego ryzyka i jako odpowiedź na rzeczywiste (i często masowe) przekroczenia granicy. Wystarczy przyjrzeć się historii pierwszych soborów powszechnych. Na pierwszy ogień idą określenia boskości Chrystusa, boskości Ducha Świętego, równo-

wagi boskości i człowieczeństwa w Chrystusie; w miarę upływu czasu orzeczenia podejmują kwestie mniej kluczowe dla wiary Kościoła.

Oczywiście ustawienie jednego posterunku granicznego powoduje najczęściej przeniesienie się przemytników na inne miejsce. Służba graniczna musi wówczas odpowiedzieć wyznaczając nowe stanowisko, które z jednej strony skutecznie przeciwdziałać będzie nowym naruszeniom granicy, z drugiej – harmonizować (np. ze względów logistycznych) z istniejącą już siecią posterunków. Konieczna jest zatem do tego relektura owej istniejącej sieci w funkcji nowej sytuacji. Analogicznie ma się rzecz z dogmatami w sensie ścisłym. Nowe orzeczenia pojawiają się „w obszarze granicznym”, który wyznaczony jest już jakoś przez wiarę Kościoła (dogmat w sensie szerokim, obszar oddziaływania *res*), na skutek zaistnienia nowych okoliczności (*arche* Beauchampa), w których konieczne staje się precyzyjne wyznaczenie granicy pomiędzy wiarą Kościoła, a tym, co do niej nie należy. Każde nowa definicja wymaga relektury wcześniejszych (*deuteroza* Beauchampa!) – z nimi musi współbrzmieć; często zresztą stanowi doprecyzowanie tego, co pozostało niedopowiedziane wcześniej (wystarczy przywołać tutaj rolę Soboru Chalcedońskiego w stosunku do Soboru Efezkiego) – często dlatego, że dopowiedziane być nie mogło, gdyż dopiero proces recepcji ukazywał w pełni blaski i cienie danego orzeczenia. Nieraz zresztą boleśnie – w postaci nowej herezji czy schizmy.

Rekapitułując: orzeczenie dogmatyczne widziane w perspektywie hermeneutyki Beauchampa powstaje poprzez *akt ustanowienia* ze strony Magisterium inspirowane sprzężeniem trzech dynamizmów: *telosu*, *deuterozy*, *arche*, czyli – innymi słowy – przyciągania przez ostateczny przedmiot wiary (*res*), relektury wcześniejszej tradycji dogmatycznej, oraz konkretnych historycznych okoliczności. Poprawna interpretacja dogmatu, czyli uchwycenie wąskiej granicy(!) oddzielającej prawdę od fałszu, może dokonywać się tylko wtedy, kiedy wszystkie te trzy elementy będą brane pod uwagę w ich dynamicznej jedności.