

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI

ROZWÓJ JĘZYKA DOKRYNALNEGO W SŁUŻBIE WIARY

Pojęcia, które nie są wprost objawione, dojrzewają wraz z rozwojem wiary i życia Kościoła, stając się stopniowo jego bogactwem doktrynalnym odznaczającym się pewnością. Kształtuje się w ten sposób i rozwija także język teologiczny, gdyż zostają do niego włączone nowe słowa i sformułowania, które wcześniej były w nim obecne tylko wirtualnie. W tym przypadku wielość słów nie niszczy pierwotnego pojęcia, ale wyraża jego jedność oraz potencjalność.

„Problem Boga”, zawsze niezwykle ważny i złożony, stawiany jest w każdej epoce w inny sposób. Wynika to z faktu, że pozostaje on w głębokim związku z kulturowym kontekstem danego okresu historycznego, zwłaszcza w związku z filozofią, kulturą, nauką. W dzisiejszym świecie problem Boga ściśle łączy się z pytaniem o możliwości i zrozumiałość języka religijnego i teologicznego, a w konsekwencji – z postulatem jego odnowy. Aby móc podjąć to zagadnienie, trzeba najpierw uchwycić specyfikę procesu, którego wynikiem jest funkcjonujący obecnie język doktrynalny, to znaczy język dogmatów i innych autorytatywnych wypowiedzi kościelnych.

W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku Karl Rahner stwierdził, moim zdaniem bardzo trafnie, że przed teologią stoją dwa wyjątkowo pilne zadania: szukanie nowego „dowodu” na istnienie Boga (czyli kontynuacja klasycznie rozumianej teodycei czy też – jak chętniej dzisiaj mówimy – uprawianie filozofii Boga w nowej odsłonie) oraz dokonanie odnowy języka religijnego w ogóle, a tym samym także języka teologicznego. Pierwsze z tych zagadnień nie cieszy się dzisiaj szerszym zainteresowaniem, a w każdym razie nie takim, na jakie zasługuje. Na pewno nie oznacza to kapitulacji filozofów i teologów wobec tego wielkiego wyzwania, które stale było obecne i podejmowane w klasycznej filozofii i w filozofującej teologii, ale próbujący na nie odpowiedzieć pracownicy wydziałów filozofii spotykają się z kontestacją ze strony środowisk filozoficznych. Teodyceą zajmują się więc tylko najbardziej odważni myśliciele, niepoddający się naciskom wszechobecnego pozytywizmu. Drugie zagadnienie jest wprawdzie częściej poruszane, zwłaszcza pod wpływem filozofii analitycznej, ale prowadzi to do formułowania raczej postulatów niż konkretnych, realnych rozwiązań. Co najmniej od lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku mówi się o potrzebie „przedefiniowania pojęć” i ich „unowocześnienia”, o potrzebie znalezienia nowych możliwości wypowiedzenia starych prawd, przy czym w pracach realizowanych pod tym hasłem najczęściej dochodzi do

wyeliminowania wielu pojęć doktrynalnych, niekiedy też prace te świadczą o braku zrozumienia istoty języka doktryny kościelnej i teologii.

Nawiązując do tego drugiego zadania stojącego przed teologią, proponuję zatem zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób i w jakiej mierze tajemnice wiary chrześcijańskiej z biegiem czasu uzyskują sformułowanie językowe, a więc także w jaki sposób może się dokonywać ich wyrażanie w języku religijnym. Wydaje się, że podjęcie tego problemu może przyczynić się do wyraźniejszego ukierunkowania postulatów odnowy języka teologicznego, której praktyczna realizacja nie jest bynajmniej prosta. W szerszej perspektywie owo ukierunkowanie ma istotne znaczenie także dla języka liturgii, przepowiadania, katechizacji, ewangelizacji, dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego, ponieważ kluczowym elementem tych newralgicznych obszarów działania kościelnego jest właśnie język doktrynalny, w dużej części ukształtowany przez rozmaite procesy kulturowe, a zwłaszcza eklezyjalne i teologiczne. W szczególności nie możemy zapominać, że religia chrześcijańska jest religią słowa, systematyczna refleksja nad nim ma zatem podstawowe znaczenie i powinna być prowadzona w ramach wszechstronnych badań teologicznych¹. Problem znalezienia odpowiednich słów pozwalających mówić o Bogu wiąże się przede wszystkim z Jego „incontaminabilis praesentia”², jak określa św. Augustyn obecność Boga, która nie pozwala na poddanie jej jakiegokolwiek ograniczoności.

ZAŁOŻENIA TEOLOGICZNE

Podjęcie refleksji teologicznej nad wskazanym tu zagadnieniem, prowadzącej do użytecznych wniosków w ramach kontekstu, w którym refleksja ta się rodzi, zakłada przede wszystkim obranie teologicznego punktu wyjścia. Szczególne znaczenie ma w tym względzie, ujęta choćby najogólniej, doktryna natchnienia biblijnego, dostarczająca zasadniczych wskazań dotyczących

¹ Na temat problemów dotyczących języka religijnego i teologicznego zob. L. G i l k e y, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1976. Praca ta powstała dość dawno, zajmuje więc stanowisko wobec niektórych przebrzmiałych już wyzwań teologicznych, w odniesieniu do wielu kwestii zachowała jednak aktualność, zwłaszcza jeśli chodzi o wskazanie na najbardziej specyficzne elementy języka religijnego i sposób ich traktowania w teologii. Nowsze ujęcie zagadnienia, uwzględniające współczesne problemy, zaproponował w licznych pracach Klaus Hemmerle (zob. K. H e m m e r l e, *Sprechen von Gott*, w: tenże, *Auf den göttlichen Gott zugehen. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 400-414; t e n ż e, *Logik der Nachfolge*, w: tenże, *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 2*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 12-121).

² Por. A u g u s t i n u s, *De civitate Dei*, 12, 25, w: *Patrologia Latina*, t. 41, kol. 375.

teologii słowa i języka. Dzięki natchnieniu zostało przekazane człowiekowi słowo Boże, chociaż przekaz ten dokonał się w taki sposób, że nie tylko uznano, ale także wprost wykorzystano osobowość hagiografa z jego wrażliwością duchową i pełnym ludzkim doświadczeniem, a zwłaszcza z jego językiem oraz sposobem wyrażania myśli, czyli – mówiąc ogólnie – z kulturą, która go kształtowała i służyła za podłoże i czynny nośnik komunikacji. Dlatego w dziedzinie katolickich interpretacji biblijnych konsekwentnie bronimy zasady, że Pismo Święte posiada prawdziwego Autora boskiego i prawdziwego autora ludzkiego³.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Biblia wykorzystuje wiele języków, należących do różnych rodzin językowych: języki semickie (hebrajski i aramejski) i język grecki w jego wielu odmianach. Fakt ten zakłada daleko sięgającą wymienną języków, czyli przechodzenie od jednego do drugiego za pośrednictwem tłumaczeń, które stały się czymś zasadniczym już w samej Biblii. Ta wielość języków jest więc niejako wpisana w naturę i strukturę Pisma Świętego, co w tradycji chrześcijańskiej nigdy nie budziło większych zastrzeżeń. Owszem, pojawiały się też trudności interpretacyjne dotyczące pewnych słów czy nawet niektórych ksiąg, zwłaszcza napisanych po grecku ksiąg Starego Testamentu, ale ostatecznie stawiano na prawdę wyrażoną za pomocą słów, a nie na język, w którym ta prawda została wypowiedziana. Można powiedzieć, że chodzi o „prawdę Jezusa” oraz o sposób jej właściwego uchwycenia i jej wyrażenia⁴. W związku z tym Kościół od początku posługuje się różnymi językami, a wielu Ojców Kościoła nie wahało się uznać za tekst natchniony nawet Septuaginty, czyli tłumaczenia Starego Testamentu na język grecki⁵. Przyznanie zatem, że również tłumaczenia tekstów biblijnych mają charakter natchniony, stanowiło wielkie odkrycie duchowe i kulturowe pierwotnego Kościoła, będące wyrazem otwartości intelektualnej jego Ojców oraz dążenia do zmniejszenia dystansu między słowem Bożym a ludzkimi doświadczeniami. Do dzisiaj z tego odkrycia owocnie korzystamy, opierając się w życiu Kościoła na językach narodowych.

Na odpowiednie i twórcze wnioski w tym zakresie z pewnością zasadniczy wpływ miało wydarzenie Pięćdziesiąticy opisane w Dziejach Apostolskich:

³ Zob. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983; por. P. Grilot, *Il linguaggio simbolico e la Bibbia. Ricerca di semantica e di esegesi*, Borla, Roma 2004, s. 13-20. Na temat aspektu liturgicznego zagadnienia języka religijnego zob. L. Della Pietra, *La parola restituita. La ricchezza del linguaggio religioso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017.

⁴ Zob. K. Hemmerle, *Die Wahrheit Jesu*, w: tenże, *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 2*, s. 176-198.

⁵ Zob. P. Grilot, *L'ispirazione dei Settanta secondo i padri*, w: Specialisti, *L'uomo davanti a Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1966, s. 233-262; tenże, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante*, „Sciences ecclésiastiques” 16(1964), s. 378-418.

„Kiedy więc powstał ów szum, zbiegli się tłumnie i zdumieli, bo każdy słyszał, jak [tamci] przemawiali w jego własnym języku” (Dz 2,6). Każdy język zyskał w ten sposób – w Duchu Świętym – wyjątkową nobilitację, ponieważ został włączony w dokonujący się przekaz jedynej tajemnicy zbawienia i uznany za zdolny do skutecznego głoszenia wszystkim narodom wielkich dzieł Bożych. Ojcowie Kościoła przyjmowali ten fakt z wielkim entuzjazmem, podkreślając, że Kościół „mówi wszystkimi językami” i dlatego stał się „jednym chórem” – jak pisze św. Augustyn: „Chorus Christi ab Oriente ad Occidentem consonat”⁶. Nawiązując do tego faktu, Ojcowie Kościoła wskazywali także na prawdziwość i wiarygodność orędzia chrześcijańskiego⁷. Chrześcijański uniwersalizm zbawienia od samego początku oddziałuje więc historycznie i wyraża się w rozmaitych formach w kulturze ludzkiej, zachowując jej pierwotne i naturalne doświadczenia duchowe i obyczaje, jeśli nie stoją w sprzeczności z głoszoną Ewangelią.

Dokonujący się w ciągu wieków przekaz Ewangelii w różnych językach, którymi posługują się narody na całej ziemi, potwierdza powszechność orędzia chrześcijańskiego i szeroki zakres jego kulturowego znaczenia. Niejednokrotnie właśnie dokonywanie przekładów Pisma Świętego na języki lokalne przyczyniło się do ich zachowania i rozwoju. Wielojęzyczność przekazu Ewangelii – mimo że rodzi rozmaite pytania i problemy – jest jednym z podstawowych czynników, które decydowały i nadal decydują o misyjnym dziele Kościoła i konsekwentnym prowadzeniu tego dzieła. Stanowi ponadto potwierdzenie uznania równoważności języków i ich podstawowej zdolności do przekazywania tego samego orędzia, nawet jeśli wymaga ono podjęcia wielkiego wysiłku intelektualnego, zmierzającego do uczynienia języka chrześcijańskiego zrozumiałym przy zachowaniu z jednej strony zgodności z tradycją, z drugiej zaś specyficznych doświadczeń różnych narodów i ich kultur. Owszem, Ojcowie Kościoła toczyli niekiedy spory o „najlepszy” język w teologii i w życiu kościelnym, ale nigdy nie wnioskowali o wykluczenie z życia kościelnego jakiegoś języka pod pozorem, że byłby on niezdolny do przekazywania treści wiary. Znana jest wypowiedź św. Grzegorza z Nazjanzu, że tezy teologii można adekwatnie wyrazić tylko w języku greckim, łacina zaś nie w pełni na to pozwala ze względu na ubóstwo jej słownictwa, czyli „paucitas verborum linguae latinae”⁸. W późniejszych wiekach czyniono starania, by zachować łacinę jako podstawowy język teologii czy prawa kanonicznego, ale zabiegi te nie wynikały z przekonania o wyższości tego języka, lecz z troski o zachowanie

⁶ Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 2, 74, w: *Patrologia latina*, t. 32, kol. 1378.

⁷ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1988, s. 38-41.

⁸ Gregorius Nazianzenus, *Oratio 21*, w: *Patrologia latina*, t. 35, kol. 1126. Podobny pogląd wyraził Boecjusz (por. Boetius, *De duabus naturis*, 3, w: *Patrologia latina*, t. 64, kol. 1344).

ściłości przekazu prawdy oraz spójności i prawości obyczajów. W tle owych dyskusji zawsze obecne było przekonanie, że różne języki są wystarczająco otwarte na siebie, by móc komunikować się między sobą, a nawet wzajemnie dopełniać. Stąd w wypowiedziach teologicznych nierzadko powoływano się na słowa zaczerpnięte z innych języków. Każdy język, którym posługuje się choćby dwoje ludzi, wyklucza bowiem zamknięcie się w sobie, lecz pozostając otwarty, umożliwia komunikację.

ZAŁOŻENIA HERMENEUTYCZNE

SŁOWO I MYŚL

Aby móc podjąć postawiony tu problem języka doktrynalnego i teologicznego, musimy szerzej uwzględnić założenie hermeneutyczne, które pokazuje, w jakim znaczeniu język jest wyrazem ludzkiej myśli. Jako system znaków stanowi on narzędzie służące myśli i nadające jej właściwy kształt, zarówno wewnętrzny, jak i komunikacyjny. Język powstaje na poziomie pierwszych doświadczeń intelektualnych. Jest rzeczywistością zarazem naturalną i historyczną, która sytuuje się na poziomie inteligencji i podlega jej kompetencji. Struktura tej rzeczywistości kształtowana jest, z jednej strony, za pośrednictwem struktury antropologicznej bytu ludzkiego, w której pierwszorzędna rola przypada wrażeniom płynącym z poznawania świata, z drugiej zaś – przez szczególne doświadczenie, mające źródło w określonej wspólnotie czy grupie społecznej. Jeśli jednak język rodzi się z myśli i kształtuje przy jej bezpośrednim udziale, to myśl ta nie może rozwinąć się inaczej niż za pomocą ukonstytuowanego już języka. Człowiek może myśleć jedynie dzięki językowi już uformowanemu – a ten stanowi pewną „daną” społeczną, którą człowiek otrzymuje do dyspozycji. Jednakże myśl, stopniowo ubogacając się, zapoczątkowuje dialog i kulturę, czyli wymianę idei i ich rozwój, one z kolei niejako wpisują się w „pamięć” danego języka, kształtując jego tożsamość i możliwości wymiany idei. Dzieje języków pokazują, w jaki sposób ich znaki, oprócz swojego pierwotnego i podstawowego znaczenia, zyskują z czasem nowe znaczenia w procesie stopniowego wykorzystania tych znaków w komunikacji i w oddziaływaniu kulturowym, którego są narzędziem, a w pewnym stopniu także celem. Większość znaków językowych posiada wiele znaczeń, co wynika zwłaszcza z ich miejsca w ramach nawiązanej komunikacji lub kultury. Z tego też powodu bardzo ważne jest rozróżnienie między słowem a językiem. Przez słowo rozumie się aktualne, poszczególnie użycie znaku, które zakłada określone znaczenie, dokonujące się w ramach języka, język zaś daje wiele możliwości wykorzystania słowa i jego oddziaływania. Ten

fakt wskazuje, w jaki sposób między słowami języka a pojęciami intelektu weryfikuje się ich wzajemne powiązanie, ale też dochodzi do głosu pewien rozdźwięk między nimi. Pojęcie zostaje niejako „ubrane” w słowo, które je wyraża, ale w taki sposób, że dominuje nad słowem, przy czym go nie znie-wala ani nie zamyka w sobie. Słowo pozostaje zawsze w pewnym stopniu wolne, czyli otwarte na nowe znaczenia i związki z różnymi pojęciami, co jest warunkiem jego twórczego oddziaływania. Św. Paweł, świadomy tego faktu, stwierdza, że wprawdzie on sam znosi niedolę uwięzienia, „ale słowo Boże nie uległo spętaniu” (2 Tm 2,9).

Można wskazać pewne zasadnicze poziomy tego związku pojęcia i słowa. Słowa noszą znak swego pierwotnego znaczenia – wiedzieli o tym już starożytni, dlatego interesowali się etymologiami. Należy także uwzględnić istnienie pewnych „warstw osadowych”, które z biegiem czasu wytworzyła w słowach i pojęciach kultura, dokonując tym samym ich poszerzenia znaczeniowego. To właśnie ten drugi element sprawia, że iluzją jest przekonanie, iż w drodze poszukiwań etymologicznych można by znaleźć jakiś „czysty” język i czystą myśl. Takiej iluzji uległ na przykład św. Izydora z Sewilli, opracowując swoje słynne *Etymologie*, które skądinąd odegrały wielką rolę w nauce średniowiecznej i otworzyły przed nią nowe perspektywy⁹. Jak bowiem myśl ubogaca się z biegiem czasu, posługując się językiem, tak też wzbogaca się język, gdy jest odpowiednio używany, twórczo rozwijany i właściwie doceniany. Ta wzajemność jest tak znacząca, że powinno się ją w szerszym stopniu wykorzystać w programach szkolnych i akademickich, czego obecnie, niestety, nie robi się w wystarczającej mierze.

Tym, co ożywia język i przyczynia się do jego rozwoju, jest słowo w jego aktualnym użyciu, do którego należy dziedzictwo lingwistyczne, pozwalające na wyrażenie konkretnego znaczenia. Wielką, kreatywną rolę ogrywają w tym względzie pisarze i poeci, gdyż poprzez dynamizm swojej twórczości literackiej pokazują, że w języku zawarte są nowe, często nieoczekiwane znaczenia, które kształtują myślenie oraz otwierają przed nim nowe możliwości. W odniesieniu do języka teologii należy docenić rolę poetów-teologów, na przykład ks. Jana Twardowskiego i wielu innych¹⁰. Na pewno inspirujące może być spojrzenie na literaturę piękną, a zwłaszcza poezję jako na *locus theologicus*, chociaż to zagadnienie wymaga przeprowadzenia osobnych badań¹¹. Martwy język pozbawiony jest takich możliwości, ponieważ jego słowa już nie

⁹ Por. E. R. C u r t i u s, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Universitas, Kraków 1997, s. 28.

¹⁰ Na temat znaczenia poezji dla teologii zob. A. S p a d a r o, *La grazia della parola. Karl Rahner e la poesia*, Jaca Book, Milano 2006.

¹¹ Zob. J. S z y m i k, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994.

wpływają na kształt aktualnego myślenia albo czynią to co najwyżej w bardzo ograniczonym stopniu.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że na mocy społecznego charakteru języka również konwencja wpływa na określenie znaczenia słów i na ich trwałość w procesie komunikacji. Dlatego niezastąpioną rolę w kształtowaniu słów i języka odgrywają wszelkiego typu słowniki, przyczyniając się do wspólnej płaszczyzny komunikacji, a tym samym także do wprowadzania harmonii w relacjach międzyludzkich.

Za pośrednictwem słowa myśl ukazuje swoje panowanie nad językiem, który jest narzędziem elastycznym, chociaż w zróżnicowanym stopniu – elastyczność ta oczywiście wiąże się z bogactwem danego języka. Języki ubogie utrudniają wypowiedź, a zatem także komunikację i rozwój kulturowy. Jako system znaków język posiada strukturę otwartą i dynamiczną, a tym samym społecznotwórczą, zwłaszcza w reakcji na rodzące się nowe sytuacje duchowe. Stanowi on pierwsze „miejsce” i środek reagowania na dokonujące się wokół człowieka wielopoziomowe transformacje. Otwartość języka wynika z faktu, że nigdy nie traci on funkcji narzędziowej w stosunku do myśli, która w swej istocie jest uniwersalna, a tym samym otwarta na jej przekazywanie.

JĘZYK I RZECZYWISTOŚĆ

Każdy język ma związek z tym, co rzeczywiste, nawet jeśli służy kontestowaniu rzeczywistości, co dzisiaj niejednokrotnie ma miejsce¹². Związek ten wynika z faktu, że znaki konstytuujące język powstały w wyniku myślenia mającego zawsze pewne odniesienie do bezpośrednio danej rzeczywistości – namysł człowieka jest bowiem głównie namysłem nad rzeczywistością, z którą jest on bezpośrednio złączony. Stąd konkretna i konkretyzująca się wciąż na nowo rzeczywistość nie przestaje wywierać wpływu na język oraz prowokować przemian, które w niej się dokonują. System znaków, który oddzieliłby się od żywej myśli, nie mógłby już być językiem, ponieważ właściwością znaku lingwistycznego jest bycie znakiem pojęcia związanego z aktualną myślą. Ze względu na swój początek i na swoje dzieje, język pozostaje odzwierciedleniem myśli oraz życia społecznego i kulturowego, które realizuje się właśnie dzięki niej i zachowuje ją w swojej ukrytej pamięci. Nie można jednak rozumieć obecności myśli w języku jako ich pełnej tożsamości, gdyż myśl wykracza poza język, w którym jest wyrażana.

¹² Zob. M.A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1995. Uważam, że pracy tej poświęcono dotąd za mało uwagi, a zasługuje ona na dogłębną lekturę i ma duże znaczenie także dla teologii.

Ta uwaga jest ważna, gdy zamierza się w sposób autentyczny studiować na przykład „myśl żydowską” na poziomie języka hebrajskiego, a myśl grecką na poziomie języka greckiego. Trzeba bowiem uświadomić sobie potrzebę sięgania coraz dalej, to znaczy poza bezpośredni poziom samego języka. Myśl Żydów nie ogranicza się do myśli żydowskiej wyrażonej w ich języku, a myśl Greków do myśli greckiej wyrażonej w języku greckim. Myśl i język to dwa różne poziomy rzeczywistości, często jednak błędnie utożsamiane. Dzieje kultury nie pozwalają na przyjęcie takiej redukcji intelektualnej. Zilustrujmy to wymownym przykładem. Zachód średniowieczny odkrył myśl Arystotelesa, myśliciela greckiego i zachodniego, za pośrednictwem filozofii arabskiej, której narzędziem lingwistycznym był język arabski. Z arabskiego właśnie tłumaczono, przynajmniej na początku, dzieła Arystotelesa na język łaciński¹³. Podobny proces można zaobserwować w odniesieniu do myśli żydowskiej¹⁴. Także dzisiaj Żydzi w oparciu o język Biblii tworzą pojęcia naukowo-techniczne.

Zamknięcie myśli w jakiejś klatce lingwistycznej byłoby równoznaczne ze skazaniem jej na śmierć – jakby z powodu jakiegoś wyczerpania się nie mogła już zdominować języka i nadal go poszerzać, a tym samym ożywiać w ramach komunikacji. Metody porównawcze są owocne tylko w takiej mierze, w jakiej wychodzą w swoim zastosowaniu od przyjęcia przysługującej myśli zasadniczej uniwersalności, która daje podstawy do tłumaczenia języków.

JĘZYK I TAJEMNICA BOGA

Po tych wstępnych uwagach możemy przejść do refleksji nad przedmiotem, który ma być wyrażany – czy też symbolizowany – za pomocą języka doktrynalnego i teologicznego, a więc nad tajemnicami wiary. Nasze zainteresowanie koncentruje się zatem na niepojętości Boga i Jego zamysłu miłości. Mówiąc o tajemnicy, odnosimy się do tego, co przekracza zdolności ludzkiego poznania, a zarazem także możliwości języka¹⁵. Do natury tajemnic należy to, że nie mogą być w pełni poznane ani wypowiedziane, mimo udzielonego nam daru objawienia Bożego, dzięki któremu je poznajemy i o nich mówimy. Tajemnica nie wyklucza objawienia, a objawienie nie likwiduje tajemnicy. Tajemnica wiary w istocie polega właśnie na komunikacji, za pośrednictwem

¹³ Zob. J. B r a m s, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003.

¹⁴ Zob. L. P e p i, *Una sapienza straniera. Filosofia ed ebraismo nel Medioevo*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2019.

¹⁵ Por. R. E. R o g o w s k i, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1986, s. 37-63; K. R a h n e r, *Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005.

której Bóg przekazuje człowiekowi, czym jest Jego tajemnica. Można więc, a nawet trzeba zasadniczo wykluczyć takie dążenie do wyjaśnienia i ukazania tajemnicy Boga, które chciałoby uczynić Go bezpośrednio dostępnym, ponieważ zakładałoby to negację tak natury tajemnicy, jak i konieczności wiary wraz z tym wszystkim, co pociąga ona za sobą. Konstytutywny paradoks chrześcijaństwa polega na tym, że łączy ono ze sobą tajemnicę i rozumienie, które stanowi podstawę jej przekazywania, aby można było w niej móc uczestniczyć ze względu na osiągnięcie wiecznego zbawienia.

W miarę, jak Bóg w swoim zamiśle miłości wprowadza człowieka w swoją tajemnicę, otwiera się ona dla ludzkiego poznania i kontemplacji. Tajemnica zostaje objawiona za pośrednictwem pojęć¹⁶, które wyrażają Go w sposób prawdziwy, zarazem jednak niedoskonały. Wnikanie wiary w głąb tajemnicy dokonuje się za pomocą pojęć i dzięki niektórym formułom, które rzeczywiście wyrażają tajemnicę, nieskończenie je przekraczającą. Nie chodzi tu jednak o niewyraźalne wnikanie w tajemnice dokonujące się na drodze mistycznej, choć również ono ma bardzo istotne znaczenie, niejednokrotnie doświadczalnie otwiera bowiem na nowe aspekty tajemnicy i prowadzi do rozwoju jej rozmięcia na drodze pojęciowej¹⁷.

Zrozumienie tajemnicy i wnikanie w nią dokonuje się na dwóch poziomach. Jest ono przede wszystkim dziełem teologów. Teologia jako wiedza ludzka, narażona na takie samo ryzyko, jak każda inna wiedza, należy do obszaru działalności eklezjalnej. Kościół jest „miejszem” rozwijania aktywności teologicznej, ponieważ jemu powierzone zostało orędzie chrześcijańskie, które teologia stara się zrozumieć. Refleksja teologiczna zakłada zatem istotną zgodność z przekazywaną wiarą Kościoła i z normą Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Urząd Nauczycielski stanowi drugi poziom wnikania w tajemnicę objawienia Bożego, które dokonuje się przy asystencji Ducha Świętego. Ta asystencja w niektórych wyjątkowych przypadkach stanowi o nieomyślności. Urząd Nauczycielski wykorzystuje oczywiście refleksję teologiczną i jej wyniki; w pewnych sytuacjach uzyskane przez nią wyniki może uznać za swoje. W przygotowywaniu definicji dogmatycznych i ich weryfikacji Ojcowie i doktorzy Kościoła zawsze odgrywali decydującą rolę. Urząd Nauczycielski posiada jednak własny charyzmat, który został mu udzielony w celu owocnego pełnienia misji zbawczej przez Kościół Chrystusowy.

Potrzeba, a nawet konieczność coraz głębszego poznawczego wnikania w tajemnicę objawienia łączy się z naturą samej wiary ożywianej przez miłość, z „*intellectus fidei*”. Wymiar poznawczy tajemnicy Boga i zbawienia

¹⁶ W tym miejscu pomijamy zagadnienie objawienia za pośrednictwem wydarzeń (łac. gesta), które stanowią integralną część objawiającego działania Bożego.

¹⁷ Por. Ch. J o u r n e t, *Le dogme, chemin de la foi*, Fayard, Paris 1963, s. 100n.

stanowi kluczowy element zarówno ziemskiej wędrówki chrześcijańskiej, jak i jej chwalebego zwieńczenia, skoro Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Poznanie stanowi ważny element ludzkiej relacji do objawienia Bożego, a tym samym także przyjęcia daru zbawienia. Z nauczania św. Pawła bardzo jednoznacznie wynika, że „poznanie Boga jest istotową realizacją stworzenia”¹⁸ i dlatego posiada wymiar soteriologiczny, przy równoczesnym zachowaniu pewności, iż jego wypełnieniem jest tylko miłość (por. Ga 5,6). Kościół nigdy nie przestał się zdumiewać – także dzięki poznaniu teologicznemu – tą tajemnicą miłości, która została mu powierzona, która stanowi jego podstawę i w oparciu o którą rozwija się i postępuje naprzód w dziejach. To podstawowy motyw niejako zmuszający Kościół do coraz pełniejszego pod względem pojęciowym wypowiedzenia powierzonej mu tajemnicy Boga Zbawcy. Tajemnica jest niewyczerpana i nie może zostać pomniejszona, ale każdy nowy aspekt jej niewyczerpanego bogactwa zostaje dany do kontemplacji wierzącym, aby nawiązywali relację z Bogiem, potwierdzając także jej prawdziwość i wiarygodność na poziomie komunikacji językowej.

Niejednokrotnie konieczność sformułowania definicji doktrynalnej w Kościele wynika z szerzenia się niebezpiecznych poglądów czy nawet herezji, które zagrażają autentycznej treści wiary. Na przykład arianizm zmusił Kościół do sprecyzowania rozumienia tajemnicy Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Sprecyzowanie to stało się potem światłem dla Kościoła oraz poszczególnych wierzących, umożliwiającym namysł nad innymi aspektami tajemnicy wiary i ukazującym potrzebę jej wypowiedzania na nowo w nowych okolicznościach duchowych i kulturowych. Taki proces można łatwo zauważyć w przypadku wielu definicji dogmatycznych sformułowanych w ciągu wieków. Rzadko zdarzało się w dziejach Kościoła, aby jakiś dogmat zamykał refleksję, ograniczając możliwości zgłębiania jakiejś tajemnicy wiary. Pojęcia i formuły dogmatyczne stawały się światłem wiary, a także twórczą inspiracją do kontynuowania poznania teologicznego, niejednokrotnie bardziej otwartego na nowe aspekty tajemnicy.

Z punktu widzenia interesującego nas problemu należy zwrócić także uwagę na sposób postępowania teologów i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła odnośnie do konkretnych sformułowań dotyczących tajemnic wiary. Wychodzą oni od znaczenia znanego już intuicyjnie przez wiarę w Kościele, by zdefiniować pojęcia i dobrać odpowiednie słowa, które byłyby w stanie poprawnie i spójnie wyrazić to znaczenie oraz mogłyby zarazem wykluczyć możliwe znaczenie przeciwne. Wybór jakiegoś prowadzi do określenia i spre-

¹⁸ H. Schlier, *Aufsätze zur Biblischen Theologie*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1968, s. 187. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.K.

cyzowania znaczenia, jakie mu się nadaje. Jest to konieczne, ponieważ słowo ze swej natury posiada wiele znaczeń i dlatego łatwo może stać się źródłem dwuznaczności. Wiąże się z tym kwestia umowności przy ustalaniu znaczenia słów. Konwencja dotyczy wybranych i zastosowanych słów, a nie samego pojęcia. Pojęcie lub treść noetyczna nie są obce wobec danych objawionych, ale dokonują ich uszczegółowienia, wyrażają taki ich aspekt, który nie został dotychczas w wystarczającym stopniu zauważony i ukazany, ale w pewnym momencie zostaje dostrzeżony i okazuje się, że twórczo wpływa na sytuację wiary. Z powodu abstrakcyjnego i dyskursywnego charakteru ludzkiego rozumienia, ta sama treść może być wyrażana za pośrednictwem wielu pojęć, które dopełniają się wzajemnie i splatają ze sobą, pozwalając tym samym ująć jakąś treść w nowej perspektywie i wypowiedzieć ją w głębszym znaczeniu. Można więc powiedzieć, że pojęcia, które nie są wprost objawione, dojrzewają wraz z rozwojem wiary i życia Kościoła, stając się stopniowo jego bogactwem doktrynalnym odznaczającym się pewnością. Kształtuje się w ten sposób i rozwija także język teologiczny, gdyż zostają do niego włączone nowe słowa i sformułowania, które wcześniej były w nim obecne tylko wirtualnie. W tym przypadku wielość słów nie niszczy pierwotnego pojęcia, ale wyraża jego jedność oraz potencjalność. Z definicji słowo związane jest z pojęciem – w tym konkretnym punkcie wyraża się jego aspekt konwencjonalny, mający znaczenie także w dziedzinie doktryny kościelnej i teologii¹⁹.

JĘZYK POWSZECHNIE ZROZUMIAŁY

Teologowie w swoich badaniach wybierają pewne słowo, odpowiednio określone, by za jego pośrednictwem wyrazić jakąś ideę. W pewnych przypadkach Urząd Nauczycielski Kościoła autorytatywnie przyjmuje słowo, które uznaje za najbardziej odpowiednie do wyrażenia jakiejś danej objawienia, i włącza je do swoich zasobów doktrynalnych. Fakt ten wyraźnie pokazuje, że istnieje język w sensie ścisłym eklezjalny i sakralny, można powiedzieć – język wypracowany przez Kościół w trakcie pełnienia przez niego misji autentycznego interpretowania objawienia Bożego ze względu na zbawienie człowieka. To, co dokonuje się na poziomie językowym w ramach misji Kościoła, potwierdzają ogólniejsze analogie. Pewne określone cele stawiane sobie przez człowieka wymagają, aby na bazie języka „ogólnego” powstawały języki specjalistyczne, na przykład polityczny, prawny, publicystyczny, reklamowy

¹⁹ Przykładem takiego procesu są prawdy wiary związane z osobą, misją i tajemnicą Maryi. Wnikliwe studium tego przypadku przedstawił Charles Journet (zob. Ch. J o u r n e t, *Esquisse du développement du dogme marial*, Alsatia, Paris 1954).

czy sportowy. W naszych czasach obserwujemy szczególnie i szybki rozwój rozmaitych nowych języków, spowodowany między innymi postępem naukowo-technicznym. Na podobnej zasadzie powstał język filozoficzny. Aby mieć dostęp do języków specjalistycznych, trzeba się ich nauczyć, co dokonuje się przez ich używanie, przy czym słowom powszechnie wykorzystywanym nadaje się nowe znaczenie, różniące się od znaczenia czy znaczeń uprzednio przyjętych, nawet powszechnie, czy też stosowanych potocznie. Jeśli zapomina się o tym ogólniejszym zjawisku, wtedy łatwo stawiać zarzut niezrozumiałości językowi kościelnemu. Kościół wypracował swój własny język, odpowiedni do specyfiki głoszonego orędzia i do jego własnych treści, nie jest to jednak ewenement. Trzeba język ten wyjaśniać, przypominając zarazem nieustannie, że jego słowa są w dużej mierze słowami należącymi do języka potocznego, które w konkretnym wykorzystaniu nabrały znaczenia wykraczającego poza ich charakter potoczny, częściowo go jednak zachowując. Definiując rozmaite prawdy wiary podczas soborów, zawsze starano się, żeby „składowa” potoczna była w pewien sposób uwzględniana w ostatecznych wypowiedziach w dziedzinie wiary. Ma to zabezpieczać sformułowania dogmatyczne przed ich zbyt wąskim rozumieniem, a tym samym przed popadaniem w jakąś postać racjonalizmu. Z tej racji na przykład Sobór Trydencki, omawiając zagadnienie przemiany eucharystycznej (łac. *transsubstantiatio*), nie odwołał się do filozoficznego pojęcia przypadłości (łac. *accidens*), z którego korzystał w teologii św. Tomasz z Akwinu, ale wybrał bardziej potoczne pojęcie: „postać” (łac. *species*)²⁰. Przykłady takie można by mnożyć, poczynawszy od rozstrzygnięć dokonanych na pierwszych starożytnych soborach i synodach.

Pewnej rozbieżności między różnymi znaczeniami słów nie da się uniknąć, gdyż pojawia się ona zarówno w sposób naturalny, jak i w sposób metodyczny. Mają na to znaczny wpływ także obrzędy (słowa i gesty), w oparciu o które Kościół przeżywa swoją wierność wobec orędzia. Nie mogą one bowiem podlegać nieustannym zmianom, które cywilizacja wprowadza w ramy użytkowe znaczenia słów. Dotyczy to zwłaszcza obecnej cywilizacji, w której za sprawą środków masowego przekazu słowo stało się przedmiotem konsumpcji. Trwały i określony język, jak pokazują choćby doświadczenia ostatnich dziesięcioleci, jest podstawą trwania i autentyczności orędzia chrześcijańskiego w zmieniających się warunkach i okolicznościach, w których żyją wierzący. Zbyt szybko wprowadzane zmiany mogą budzić niepokój wiernych. Pojawia się on zwłaszcza wtedy, gdy zmiany wprowadzane są do utrwalonych w ich świadomości modlitw.

²⁰ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, rozdz. 4, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, (1511-1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 448-451.

Mówiąc jednak, że Kościół wypracował swój własny język, nie stwierdzamy, że jest to język ezoteryczny, zarezerwowany tylko dla wtajemniczonych. Słowa, które wybrał Kościół, nadając im własne znaczenie – jak zaznaczyliśmy, mocno związane jednak z ich znaczeniem potocznym – mają na względzie kształtowanie doświadczenia duchowego, które zawsze pozostaje w ścisłej zależności od powszedniego doświadczenia ludzkiego. Pośrednicząc w wykładzie doktryny, znaczenie to stopniowo staje się zatem coraz powszechniej zrozumiałe. Oczywiście pamiętać należy, że owa „powszechna zrozumiałość” nie oznacza bezpośredniego i ostatecznego rozumienia – używane słowa potrzebują jeszcze stosownych wyjaśnień.

Jeśli można mówić o jakimś języku „sakralnym” w sensie eklezjalnym, to jest nim przede wszystkim własny język sakralny Pisma Świętego. Wynika to z faktu, że język Kościoła, który autentycznie interpretuje Pismo Święte, stanowi z nim jedną, nierozzerwalną całość. Źródło pewności w tym względzie opiera się na specyficznej naturze Kościoła, która posiada wymiary Boski i ludzki, niewidzialny i widzialny, ale w obydwu wymiarach Kościół wypowiada się zgodnie z tym, co zostało wobec niego zamierzone przez Boga i przekazane w Ewangeliach²¹. W tej wewnętrznej i zewnętrznej organiczności Kościół stanowi żywą pamięć słowa Bożego, przez co jest miejscem, w którym słowa Pisma Świętego i jego Urzędu Nauczycielskiego powinny być słuchane i w którym muszą być rozumiane²².

To samo trzeba powiedzieć o definicjach dogmatycznych (dogmatach) i wielu innych wypowiedziach doktrynalnych Kościoła. Tajemnica objawiona zgłębianą jest przez Kościół, a definicja dogmatyczna pozwala mu precyzyjnie wyrazić to, co w tej tajemnicy odkrył, i autorytatywnie to określić: „Tak, to jest prawda objawiona”. W definicji dogmatycznej wniebowzięcia Maryi papież Pius XII zastosował następującą formułę: „Ogłaszamy, wyjaśniamy i określamy jako dogmat przez Boga objawiony [...]. Dlatego gdyby ktoś, nie daj Boże, dobrowolnie odważył się temu, cośmy określili, przeczyć lub o tym powątpiewać, niech wie, że odstąpił zupełnie od wiary Boskiej i katolickiej”²³.

Refleksje i debaty teologiczne przygotowują definicję dogmatyczną, wnosząc do niej niezastąpiony wkład. Staje się on potem kryterium rozumienia definicji dogmatycznych. Tak było już w przypadku I Soboru Nicejskiego, który w swoim credo odwołał się do rezultatów prowadzonej debaty teologicznej,

²¹ Zob. H. Denis, *L'Église définie par l'Écriture*, w: H. Denis, J.P. Lintanf, A. Mandouze, *L'Église que Jésus a voulue?*, Le Chalet, Lyon 1971, s. 49-75.

²² Zob. J. Królikowski, *Kontemplacja i racjonalność. Sakralny wymiar teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25(2017) nr 1, s. 19-34.

²³ Pius XII, Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*, nr 1086, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2007, s. 411.

przyjmując je za własne i czyniąc je – jak stwierdził św. Atanazy, protagonista tego soboru – „perspektywą wiary”²⁴ dla całego Kościoła. Dogmat stanowi więc jakby kodyfikację pewnych pojęć i formuł, które nadają potem kształt językowi religijnemu i wpływają na rozmaite dziedziny, w których on się wyraża.

PLURALIZM

Jedna z większych trudności, jakie dzisiaj się pojawiają w teologii, ma w pewnym sensie swoje źródło w rozpowszechnionej niefilozoficznej opinii na temat filozofii. Pluralizm w filozofii, począwszy od czasów starożytnych, jest zjawiskiem ściśle związanym z kulturą jako taką. U początków różnych nurtów filozoficznych znajdują się różne punkty widzenia filozofów oraz różne cele i intencje, którymi kierują się oni, opracowując swoje koncepcje, a także ich osobiste doświadczenia. Rozważania filozofów nie zawsze dotyczą tych samych poziomów rzeczywistości, przy czym należy także uwzględnić, że nadają oni tym samym słowom różne znaczenia, które ponadto podlegają ewolucji w pracach tych samych autorów. Język filozoficzny jest językiem w dużej mierze zdradliwym, gdyż każdy wielki filozof na nowo definiuje tradycyjne pojęcia i wykorzystuje je zgodnie z tym odnowionym znaczeniem. Pojawia się więc ważne zagadnienie „filozofii filozofów”, które relatywizuje filozofię, ponieważ przynajmniej w pewnym stopniu pozbawia ją uniwersalnej rangi i wymowy.

Nie jest to zagadnienie nowe, zajmował się nim już Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Zwracał on uwagę, że powiązanie ze sobą różnych filozofii jest odbiciem dojrzewania Historii, będącej manifestacją stawania się Pojęcia. Pojawia się więc pogląd, że wartość danej filozofii zależy od czasu, w którym się narodziła: im jest młodsza, tym jest lepsza. Do takiego przekonania prowadzą mechanizmy funkcjonujące w doświadczeniu potocznym, w naukach przyrodniczych i technice. Przekonanie to przeniknęło już do wielu dziedzin życia społecznego i kulturowego. Wspomniane mechanizmy pokazują, jak to, co prawdziwe, spotyka się z tym, co nowe, stając się tym samym bardziej prawdziwe, ponieważ to, co nowe, z zasady jest lepsze niż to, co stare. Nie chodzi tutaj o negowanie licznych więzi łączących daną filozofię z epoką, w której się narodziła i zaczęła wywierać własny wpływ, ani o deprecjonowanie bogatych osiągnięć, do jakich doszła filozofia w ciągu wieków. To, co istotne, dotyczy problemu bardziej zasadniczego, a mianowicie: czy wszystkie wypowiedzi i formuły filozoficzne są jedynie rezultatem czasów, w których po-

²⁴ Athanasius, *Oratio contra arianos*, 3, 35, In *Patrologia Graeca*, t. 26, kol. 400.

wstały. Zjawisko, o którym tu mowa, obserwujemy również we współczesnej teologii. W sposób często bezkrytyczny nowe, zapożyczone pojęcia, między innymi filozoficzne i publicystyczne, zostają przeniesione bezpośrednio do teologii, w oparciu jedynie o „kryterium nowości”, które ma być znamieniem prawdziwego pluralizmu²⁵.

W tym kontekście najbardziej właściwy wydaje się następujący sposób postępowania: należy uznać w zdefiniowanych już i stosowanych pojęciach centra znaczeniowe, których płodność nie została jeszcze wyczerpana i które w związku z tym domagają się dalszego pogłębiania, uwzględniającego nowe implikacje, podpowiadane na przykład przez rozwój kultury czy też przez nauki ścisłe. Rozwój teologii i rozwój dogmatu zawsze jest możliwy pod warunkiem, że dokonuje się w sposób spójny z tym, co zostało już osiągnięte i utrwalone także na poziomie językowym. Z drugiej strony definicja niekoniecznie musi być wyczerpująca – a w istocie żadna taka nie jest – może podkreślać jedynie wybrany aspekt, a zarazem wskazywać na potrzebę dalszego jej rozwijania i dalszych uzupełnień. Ilustracją tej sytuacji może być wspomniany już dogmat wniebowzięcia Maryi. Papież Pius XII w ogłoszonym dogmacie stwierdził, że Maryja po ukończeniu ziemskiego życia została co do ciała i co do duszy wzięta do niebieskiej chwały. Taka formuła pozostawiła jednak otwarte zagadnienie śmierci Maryi, mimo że łączy się ono ściśle z zagadnieniem wniebowzięcia.

W wielu przypadkach dogmat wyklucza jedynie błędne ujęcia, które pojawiły się w refleksji teologicznej i zaczęły wywierać negatywny wpływ na życie kościelne. Świadczy o tym „negatywne” sformułowanie większości definicji dogmatycznych.

NOWA MENTALNOŚĆ

Oprócz przedstawionej wyżej trudności filozoficznej, na którą trzeba odpowiedzieć filozoficznie, dochodzą obecnie do głosu jeszcze inne, zwłaszcza związane z kulturą masową. Należy uznać za bardzo ważną i domagającą się specjalnej uwagi tendencję, której nośnikiem są przede wszystkim media masowe. Polega ona na przyznawaniu w komunikacji pierwszego miejsca obrazowi, schematowi, uderzającej formule czy temu, co zrozumiałe w sposób bezpośredni. Ponieważ produkty tej kultury są podawane bardzo szybko, w krótkim czasie (przez minuty, jeśli nie sekundy), brakuje czasu na odwołanie się do głębszej refleksji, do medytacji, do jakiegoś szerszego namysłu, do potrzeby weryfikacji. Z tego względu poszukuje się języka uproszczonego,

²⁵ Na temat pluralizmu w teologii zob. H.U. v o n B a l t h a s a r, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, W drodze, Poznań 1998.

stereotypowego, umożliwiającego szybki przekaz – języka zapewniającego jakoby większą bezpośredniość komunikacji. Jest jasne, że wobec tych tendencji złożona doktryna chrześcijańska znalazła się w trudnej sytuacji, może bowiem je uwzględniać tylko w bardzo niewielkim stopniu, nie da się jej pogodzić z ideologią konsumizmu i funkcjonującymi w nim mechanizmami²⁶. Zachodzi więc potrzeba wielkiej pracy polegającej na wyjaśnianiu treści wiary połączonym z szukaniem formuł syntetycznych i sugestywnych. Wydaje się, że Karl Rahner, wysuwając słynną propozycję „krótkich formuł wiary”²⁷, miał więc przynajmniej trochę racji (choć uzasadnione są zastrzeżenia, które ona budzi). Oczywiście warto poszukiwać warunków socjologicznych sprzyjających udzielaniu potrzebnych wyjaśnień, a także odpowiednio wykorzystywać „szybkie” sposoby i środki przekazu, niebagatelną sprawą pozostaje jednak kwestia czasu wolnego, który mógłby pomóc w tworzeniu klimatu duchowego sprzyjającego przekazywaniu trudniejszych i bardziej rozbudowanych treści.

Nie należy przy tym mylić nowych wyzwań z nowym słownictwem i nowym językiem. Czym innym jest nowa prezentacja tradycyjnej doktryny, odwołująca się do nowych słów i nowego języka, czym innym zaś postawienie nowego problemu w konsekwencji spotkania doktryny i teorii naukowych. Przykładem takiej pomyłki może być odrzucenie nauczania o grzechu pierworodnym wskutek przyjęcia teorii ewolucji. Jak podkreśla każda realistyczna metodologia, złożone zagadnienia nie dopuszczają prostych rozwiązań. Teologia staje zatem wobec potrzeby przemyślenia rozmaitych zagadnień najpierw na właściwym, ścisłym poziomie teologicznym, z uwzględnieniem pryncypiów doktrynalnych, by dojść do odpowiednich konkluzji. Dopiero po osiągnięciu odpowiednich rezultatów, na kolejnym etapie, będzie można ich konkluzje odpowiednio propagować, również z wykorzystaniem streszczających sentencji i „krótkich formuł”.

*

Zaprezentowane tu refleksje miały na celu ukazanie, w jaki sposób dokonuje się rozwój języka doktrynalnego w Kościele, pozwalający zachować wierność objawieniu Bożemu, przekazanemu Kościołowi, by pilnie go strzegł i owocnie przekazywał, dokonując aktualizacji Boskiego dzieła zbawienia. Orędzie, które wynika z objawienia, domaga się zarazem od Kościoła, aby z przekonaniem i jednoznacznie głosił je „wszystkim narodom” (Mt 28,19). Ten podwójny cel

²⁶ Por. J. K r ó l i k o w s k i, *Nowe wady. Siedem defektów duchowych dzisiejszej kultury*, Homo Dei, Kraków 2017, s. 31-49.

²⁷ Por. K. R a h n e r, *Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. 26, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg 1999, s. 460-468.

stanowi źródło napięć, ale ostatecznie okazują się one owocne, jeśli zostaną odpowiednio podjęte i opracowane pod względem pojęciowym i językowym, gdyż tylko w takim przypadku umożliwiona zostaje autentyczna komunikacja. Dzieje misji pokazują, że prace takie zawsze można prowadzić i że przynoszą wymierne rezultaty. Problem pozostaje jednak niełatwy i niektóre zbyt pospiesznie wysuwane propozycje doprowadziły do pojawienia się dwuznaczności, a nawet sprzeczności, wywołując niejednokrotnie niemały zamęt w Kościele. Jeśli jednak – jak zamierzałem pokazać – jakieś słowo, pojęcie lub formuła są rzeczywiście przyjęte w oparciu o głęboki i spójny namysł oraz gdy towarzyszy im odpowiednie wyjaśnienie doktrynalne, pozwalające na dalsze odważne interpretacje i prowadzące do utrwalenia zawartego w nich przesłania, wówczas zyskuje na tym nie tylko sam język religijny, ale przede wszystkim życie wspólnoty eklezyjalnej, dla której wspólny język jest najbardziej podstawowym i żywotnym dobrem duchowym oraz czynnikiem dalszego rozwoju i postępu w wierze.

W tym kontekście można przytoczyć profetyczną wypowiedź św. Jana XXIII z przemówienia, którym otwierał II Sobór Watykański: „Trzeba, aby ta pewna i niezmienna doktryna, która musi być wiernie zachowywana, była pogłębia i przedstawiona w sposób odpowiadający wymogom naszych czasów. Czym innym jest w istocie depozyt wiary, to znaczy treści zawarte w naszej doktrynie, a czym innym jest sposób (forma), przy pomocy którego są one wyrażane, z zachowaniem tego samego sensu i tego samego znaczenia. Trzeba przyznać wielkie znaczenie formie i jeśli to będzie konieczne, należy cierpliwie ją opracowywać i doskonalić; trzeba będzie także przedstawić ją w sposób odpowiadający lepiej Magisterium, które ma głównie duszpasterski charakter”²⁸.

Pozostaje zatem pewne, że głoszenie Jezusa Chrystusa dzisiejszemu światu wymaga podjęcia poważnego wysiłku strzeżenia, ale także dalszego rozwijania języka doktrynalnego i jego interpretacji. Religia chrześcijańska, będąc religią słowa, troskę o odpowiedni język i jego dobro musi zawsze uważać za swoje podstawowe zadanie intelektualne i za pierwsze pole odpowiedzialności. Jej żywotność opiera się bowiem na żywym i wiecznym Słowie, które stanowi jej bijące serce i ostateczną normę zbawczej obecności w świecie.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Alonso Schökel, Luis. *Słowo natchnione: Pismo Święte w świetle nauki o języku*. Translated by Alojzy Malewski. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1983.

²⁸ Jan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia* (Przemówienie z 11 X 1962), w: A. Michalik, *Odkryć Sobór. Szkic historyczno-teologiczny Soboru Watykańskiego II*, Biblos, Tarnów 2006, s. 126n.

- Athanasius. "Oratio contra arianos." In *Patrologia Graeca*. Vol. 26.
- Augustinus. "De civitate Dei." In *Patrologia Latina*. Vol. 41.
- . "De moribus Ecclesiae catholicae." In *Patrologia Latina*. Vol. 32.
- von Balthasar, Hans Urs. *Prawda jest symfoniczna: Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*. Translated by Ignacy Bokwa. Poznań: W drodze, 1998.
- Baron, Arkadiusz, and Henryk Pietras, eds. *Dokumenty Soborów Powszechnych: Tekst łaciński i polski*. Vol. 4. (1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Boetius. "De duabus naturis." In *Patrologia Latina*. Vol. 64.
- Brams, Jozef. *La riscoperta di Aristotele in Occidente*. Milano: Jaca Book, 2003.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Translated by Andrzej Borowski. Kraków: Universitas, 1997.
- Della Pietra, Loris. *La parola restituita: La ricchezza del linguaggio religioso*. Cini-sello Balsamo: San Paolo, 2017.
- Denis, Henri. "L'Église définie par l'Écriture." In Henri Denis, Jean-Pierre Lintanf, and André Mandouze, *L'Église que Jésus a voulue?* Paris: Le Chalet, 1971.
- Gilkey, Langdon. *Nazwanie wichru: Odnowa języka religijnego*. Translated by Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1976.
- Gregorius Nazianzenus. "Oratio 21." In *Patrologia Latina*. Vol. 35.
- Grelot, Pierre. *Il linguaggio simbolico e la Bibbia: Ricerca di semantica e di esegesi*. Roma: Borla, 2004.
- . *L'ispirazione dei Settanta secondo i Padri*. In Specialisti. *L'uomo davanti a Dio*. Roma: Edizioni Paoline, 1966.
- . "Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante." *Sciences Ecclésiastiques* 16 (1964): 378-418.
- Hemmerle, Klaus. *Auf den göttlichen Gott zugehen: Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1*. Freiburg, Basel, and Wien: Herder 1996.
- . *Unterwegs mit dem dreieinen Gott: Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 2*. Freiburg, Basel, and Wien: Herder 1996.
- Jan XXIII. "Gaudet Mater Ecclesia (Address delivered on October 11, 1962)." In Andrzej Michalik, *Odkryć Sobór: Szkic historyczno-teologiczny Soboru Watykańskiego II*. Tarnów: Biblos, 2006.
- Journet, Charles. *Esquisse du développement du dogme marial*. Paris: Alsatia, 1954.
- . *Le dogme, chemin de la foi*. Paris: Fayard, 1963.
- Krapiec, Mieczysław Albert. *Język i świat realny*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Królikowski, Janusz. "Kontemplacja i racjonalność: Sakralny wymiar teologii." *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 25, no. 1 (2017): 19-34.
- . *Nowe wady: Siedem defektów duchowych dzisiejszej kultury*. Kraków: Homo Dei, 2017.
- de Lubac, Henri. *Katolicyzm: Społeczne aspekty dogmatu*. Translated by Maria Stokowska. Kraków: Instytut Wydawniczy Znak, 1988.

- Pepi, Luciana. *Una sapienza straniera: Filosofia ed ebraismo nel Medioevo*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2019.
- Pius XII. "Konstytucja Apostolska *Munificentissimus Deus Breviarium fidei*." In *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Edited by Ignacy Bokwa. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 2007.
- Rahner, Karl. "Die Forderung nach einer 'Kurzformel' des christlichen Glaubens." In Rahner, *Sämtliche Werke*. Vol. 26. *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder, 1999.
- . *Von der Unbegreiflichkeit Gottes: Erfahrungen eines katholischen Theologen*. Freiburg, Basel, and Wien: Herder, 2005.
- Rogowski, Roman E. *Światłość i tajemnica: Z problematyki teologii egzystencjalnej*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1986.
- Schlier, Heinrich. *Aufsätze zur Biblischen Theologie*. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1968.
- Spadaro, Antonio. *La grazia della parola: Karl Rahner e la poesia*. Milano: Jaca Book, 2006.
- Szymik, Jerzy. *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1994.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI – Rozwój języka doktrynalnego w służbie wiary
DOI 10.12887/34-2021-2-134-06

W artykule podjęty został problem rozwoju języka doktrynalnego w Kościele przy zachowaniu wierności objawieniu Bożemu. Kościół w swojej doktrynie posługuje się własnym, specyficznym językiem, który podlega rozwojowi. W obecnych czasach nierzadko pojawiają się postulaty odnowy tego języka. Wydaje się to słuszne, lecz odnowa taka wymaga uwagi i odpowiedzialności. Należy poznać, jak kształtował się język doktrynalny Kościoła, jak uwzględniano w nim pryncypia teologiczne i hermeneutyczne, aby zapewnić jego autentyczność w relacji do tajemnicy Boga Zbawcy, a także jak dążono do zapewniania językowi doktrynalnemu należytego i możliwie szerokiego rozumienia we wspólnocie kościelnej. Teologia doszła w tym względzie do wielu wartościowych wniosków, bez których nie da się autentycznie kształtować języka doktrynalnego i teologicznego. Przede wszystkim podkreślano potrzebę zachowania jego związku z językiem potocznym, w taki jednak sposób, aby nie utracić jego specyfiki wynikającej z tajemnicy Boga, o której mówi. Troska o język zakłada także dobrą znajomość aktualnych wyzwań, do których należy dzisiaj pluralizm oraz nowa mentalność.

Słowa kluczowe: wiara, język, słowo, doktryna, teologia, hermeneutyka, tajemnica, pluralizm.

Kontakt: Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Piłsudskiego 6, 33-100 Tarnów

E-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

<http://krolikowski.diecezja.tarnow.pl>

Fr. Janusz KRÓLIKOWSKI, The Development of the Doctrinal Language in the Service of Faith

DOI 10.12887/34-2021-2-134-06

The article addresses the problem of how to develop the doctrinal language of the Catholic Church, while remaining faithful to the Divine Revelation. In her doctrine, the Church uses her own, specific language which is elaborated in time. Nowadays, the need for a renewal of the doctrinal language is frequently expressed. While such appeals might seem justified, the renewal in question calls for attention and responsibility. It is necessary to preserve an awareness of how the doctrinal language was shaped and what underpinning theological and hermeneutic principles were included in it to warrant, on the one hand, its authenticity and faithfulness to the mystery of God the Savior and, on the other hand, its intelligibility and the greatest possible accessibility to the community of the Church. Theology has reached numerous valid conclusions indispensable for reshaping the doctrinal and theological language. Above all, the need has been stressed to preserve the connection between the doctrinal language and everyday language, while taking consideration to enhance the uniqueness of the former. The peculiarity of the doctrinal language of the Church is rooted in the mystery of God, which it strives to express. The concern for the language presupposes also a deep awareness of the contemporary challenges, such as pluralism and new outlooks.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: faith, language, word, doctrine, theology, hermeneutics, mystery, pluralism

Contact: Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Piłsudskiego 6, 33-100 Tarnów, Poland

E-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

<http://krolikowski.diecezja.tarnow.pl>