

INTELLECTUS FIDEI – rozumienie wiary; proces wyjaśniania wiary; ustalanie sensu prawdy objawionej w Kościele.

Niemal od początku istnienia chrześcijaństwa zachodziła potrzeba objaśniania danych objawienia Bożego przez rozum posługujący się filozofią, by dojść do rozumienia tego, co zostało przyjęte przez wiarę; wyraził to Boecjusz swoją dewizą: „fidem, si poteris, rationemque coniunge” („wiarę, jeśli możesz, powiąż z rozumem”). Wzór racjonalnego uznawania wiary objawionej stanowiły dociekania filozoficzne i teologiczne św. Augustyna z Hippony. Szczególny akcent na rozumienie wiary i jej systemowo-szkolne wyjaśnienie położył ojciec scholastyki – św. Anzelm z Canterbury: „sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere” – *Cur Deus homo?* (PL 158, 362: „Tak jak właściwy porządek wymaga, abyśmy niezgłębione prawdy wiary chrześcijańskiej przyjęli wiarą, zanim ośmielimy się je roztrząsać za pomocą rozumu, tak też wydaje mi się niedbalstwem, gdybyśmy, raz utwierdzeni w wierze, nie usiłowali zrozumieć tego, w co wierzymy”).

Scholastyka średniowieczna jest wyrazem dążenia do zrozumienia wiary przez największych myślicieli, takich jak św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu, bł. Jan Duns Szkot. Szczególnie doniosłe i trwałe są dociekania Akwinaty nad zrozumieniem wiary przekazanej w pismach ST i NT.

RECEPCJA I INTERPRETACJA OBJAWIENIA BIBLIJNEGO. Pismo Święte to przekaz objawienia danego człowiekowi przez Boga za pośrednictwem tzw. proroczego poznania. Naturę tego poznania analizował w swych pismach, zwł. w *Sumie teologicznej* Tomasz z Akwinu. Skoro poznanie prorockie dotyczy Boga i spraw Boskich, mających na względzie człowieka i jego zbawienie, to rodzi się pytanie, czy poznanie to nie dokonuje się dzięki oglądowi Boskiej istoty? Odpowiedź Tomasza jest następująca: „Proroctwo dotyczy Boskiego poznania jako istniejącego w oddali. Stąd o prorokach jest powiedziane w Liście do Hebrajczyków, iż byli oglądający z oddali. Ci zaś, którzy już są w ojczyźnie, istniejący w stanie szczęśliwości, nie widzą jako z oddalenia, lecz jako z bliska, wedle słów psalmisty: zamieszkają sprawiedliwi przed Twym obliczem.

Dlatego jest jasne, iż poznanie prorockie jest odmienne od poznania doskonałego, które, gdy nastąpi, spowoduje, że tamto ustanie, jak to mówi Apostoł w Liście do Koryntian, w rozdz. 13” (*S. th.*, II–II, q. 173, a. 1).

Wykluczając możliwość poznawania przez człowieka (proroka) samej Bożej istoty, pozostaje do wyjaśnienia sposób prorocznego poznania, a przez to proces objawiania człowiekowi Bożego przesłania, jeśli właśnie „mowa prorocka” (proroków, Apostołów czy samego Chrystusa) jest jakąś formą objawienia. Odpowiedzi udzielił Akwinata w artykule drugim kwestii 173 pt. „*Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetae novae rerum species, vel solum novum lumen?*” („Czy w objawieniu prorockim zostają wrażone w umysł proroka Boskie, nowe obrazy rzeczy, czy tylko nowe światło?”).

Stanowisko Akwinaty jest następujące: „W tym, co się tyczy ludzkiego umysłowego poznania, to należy wziąć pod uwagę dwie sprawy, a mianowicie przyjmowanie lub reprezentowanie rzeczy i sąd o rzeczach prezentowanych. Samo reprezentowanie umysłowi ludzkiemu jakiejś rzeczy dokonuje się poprzez jakieś obrazy i wedle porządku natury jest potrzebne, by obrazy te były przedstawione zmysłom, a następnie wyobraźni, a po trzecie intelektowi możliwościowemu, który doznaje przemiany od obrazów wziętych z wyobraźni, według ich prześwietlenia przez intelekt czynny. A w wyobraźni znajdują się formy rzeczy zmysłowych, nie tylko te, które pochodzą od rzeczy zmysłowo poznawalnych, ale też przekształcane na różne sposoby, czy to wskutek jakichś przemian cielesnych, jak to ma miejsce u tych, którzy śpią, lub psychicznie chorych, lub też według nakazów rozumu zachodzą dysproporcje w przyporządkowaniu do intelektualnego poznania. Podobnie bowiem jak z różnego układu tych samych liter uzyskuje się różnorakie ich rozumienie, tak też w następstwie różnego rozdysponowania wyobrażeniami pojawiają się w intelekcie różne obrazy intelektualnie poznawalne. Natomiast sąd ludzkiego umysłu dokonuje się w następstwie światła intelektu” (tamże, q. 173, a. 2, resp.).

„Światło zaś intelektualnopożnawcze niekiedy wraza się przez działanie Boga, aby rozsądzić to, co inni widzieli, jak to już powiedziano o Józefie i jak to uwidocznilo się u Apostołów, którym Pan otworzył zmysły, aby rozumieli

pismo, jak jest powiedziane u Łukasza 24, 45. I tego właśnie dotyczy tzw. interpretacja – wyjaśnianie powiedzeń. Może też zachodzić [uzyskanie światła] dla osądzania wedle Boskiej prawdy tego, co człowiek poznaje w porządku naturalnym, a także dla osądzania prawdziwie i skutecznie tego, co ma się czynić, wedle powiedzenia Izajasza (63, 14): »Duch Pański był jego przewodnikiem«.

Tak więc jest jasne, że objawienie prorockie dokonuje się albo jedynie przez udzielanie światła, a niekiedy także przez obrazy wrażane na nowo lub też inne ich uporządkowanie” (tamże).

Rodzi się pytanie, czy prorocy zawsze poznają to, o czym prorokują? Akwinata uważa, że prorok w swoim poznaniu jest tylko narzędziem, charakteryzującym się brakami, i jego poznanie jest nacechowane brakami, dlatego nie może wszystkiego dokładnie poznawać, o czym prorokuje, gdyż sprawy Boskie przewyższają wszelkie poznanie, również prorockie.

METAFORYCZNY CHARAKTER OBJAWIENIA BOŻEGO. Przyjrzenie się mowom prorockim ST, a także formie literackiej pism NT pokazuje, że w mowie prorockiej, a także w przepowiadaniu dokonanym przez Chrystusa oraz w Listach Apostolskich występują różne typy metafor: przypowieści, porównania, metonimie i zwyczajne przykłady. Analizy języka prorockiego dokonane przez Akwinatę wskazują na dwie ważne warstwy występujące w metaforze – na obrazy poznawcze (zmysłowe, wyobrażeniowe lub intelektualne) oraz na ich osąd, czyli ich rozumienie, a więc na tzw. accepta (treści) oraz na tzw. iudicium de acceptis (sąd o treści).

Mając na uwadze fakt, że język Pisma Świętego jest zasadniczo językiem metaforycznym, istotnym zabiegiem poznawczym jest dotarcie do sensu metafory. Objawienie Boże nie mogło być przedstawione w innym języku, aniżeli metaforyczny, ponieważ prawdy objawione przekraczają ujęcia jednoznaczne. Zresztą sama jednoznaczność jest następstwem ludzkiego abstrakcyjnego schematu poznania, natomiast nadprzyrodzona rzeczywistość, dotycząca Boga, to rzeczywistość jedyna, nie podlega więc procesowi uniwersalizacji. Można ją – w akcie intuicji ujrzeć, zrozumieć, albo też dla jej rozumienia użyć zabiegu „okrężnej drogi” i wyrazić ją w postaci jakiejś metafory: porównania, przykładu, przypowieści czy innych form

metonimicznych ludzkiego języka, bowiem język w swym użyciu jest językiem kontekstualnym.

Znaczenie słowa nadaje kontekst (por. J. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*), w zależności od kontekstu kształtuje się znaczenie słowa. Każde słowo otrzymuje znaczenie jako wynik interakcji nie tylko wszystkich słów w danym kontekście, ale także jako wynik pamięci jego występowania w innych kontekstach; język jest żywym narzędziem komunikacji międzyosobowej. W tej komunikacji zasadniczą rolę odgrywa kontekst użytego wyrażenia językowego. Nasze treści poznawcze komunikujemy drugiemu najczęściej nie jednoznacznie, lecz analogicznie – ujmując jakiś jeden określony element relacji, przy rozbieżności wszystkich innych elementów ujmowanej poznawczo treści.

Wyrażenia metaforyczne to takie wyrażenia, które nie są właściwe dla opisywanych stanów rzeczy, lecz są przeniesione z innych stanów rzeczowych, którym dana nazwa przysługuje w sposób właściwy, na inne stany – nieznanne lub odległe. Jeśli mówimy o „uśmiechu łąki” czy „uśmiechu słońca”, to nazwa ta, związana z tymi stanami rzeczy (łąki, słońca), sama w sobie nic nie znaczy, bowiem ani łąka, ani słońce nie są bytami zdolnymi do uśmiechu. Nazwa ta – jak we wszystkich przypadkach metafory – jest przeniesiona (gr. φορέϊν [phoréin]) ze stanów właściwych ludziom, na stany przyrody. Co jest podstawą tego przeniesienia? Na pewno nie przedmiotowe stany rzeczy. Nie ma bowiem relacji realnej pomiędzy uśmiechem człowieka a łąką czy słońcem; należy szukać innej racji przeniesienia nazwy, aniżeli czysto obiektywne stany rzeczy. Odróżnienie wyrażenia metaforycznego od nie-metaforycznego opiera się na słowniku wyrazów, czyli ściśle semantycznej stronie języka. Dla rzeczy, działań i stanów bytowych istnieją nazwy właściwe, co nie znaczy, by sens nazw właściwych nie mógł być poszerzany kontekstem językowym w jego żywym użyciu wyrazów; ale bez istnienia słownika znaczeń wyrazów nie ma możliwości zastosowania metafory.

Mechanizm przeniesienia znaczeń metaforycznych oddaje klasyfikacja metafor, wskazująca na przeżycia poznawczo-emocjonalne człowieka. Istnieją różnorodne (logiczne, psychologiczne, retoryczne) podstawy klasyfikacji metafor; Arystoteles użył podstaw logicznych – w *Poetyce* czytamy: „Metafora

polega na przeniesieniu na imię obcego znaczenia: na rodzaj z gatunku, na jeden gatunek z drugiego, na gatunek z rodzaju, lub na przeniesieniu na podstawie pewnej proporcji. Jako przykład przeniesienia z gatunku na rodzaj przytaczam: »okręt mi tutaj stoi«, bo pozostawienie na kotwicy jest stanem okrętu. Przeniesienie na gatunek z rodzaju: »zaiste tysięcznych czynów wspaniałych dokonał Odyseusz«; tysięcznych użyte jest zamiast wielu. Z gatunku na gatunek: »spizem duszę wyczerpał« i »odciął hartownym spizem«, tak bowiem »wyczerpać« znaczy »ciąć«, a tu »ciąć – czerpać«, oba zaś słowa oznaczają odjęcie czegoś. Przeniesienie na podstawie proporcji zachodzi, moim zdaniem, wtedy, gdy druga rzecz ma się do pierwszej tak – jak czwarta do trzeciej; powie się więc zamiast drugiej czwartą lub zamiast czwartej drugą. A niekiedy dodaje się także to, zamiast czegoś, co się wymieniło, do tego, co w nim pozostaje w pewnym stosunku. Rozumiem to tak: »czara ma się do Dionizosa, jak tarcza do Aresa«. Można więc czarę nazwać tarczą Dionizosa i tarczę, czarą Aresa. Albo: »starość ma się tak do życia, jak wieczór do dnia«. Można więc wieczór nazwać starością dnia, a starość wieczorem życia, lub jego zachodem; nie ma odpowiedniego wyrazu dla części proporcjonalnej, ale mimo to można wyrazić się podobnie, np. »ziarna rozsypywać« i »siać«; natomiast na »płomienie rozsypywać« o słońcu nie ma osobnego słowa. Mimo to rozsypywanie płomieni tak się ma do słońca, jak sianie do rozsypującego ziarna i dlatego poeta mówi: »siejąc boskie światło« (*Poet.*, 1457 b).

Można też mówić o psychologicznych podstawach metafory, animizacji czy antropomorfizacji („słońce malowało złote plamy na wodzie, ziemia śpi – mnie snu nie ma”), oraz o metaforach synestezyjnych, skonstruowanych na przemieszczaniu jakości, np. „zimny – gorący”, „ciemny – jasny”, „wysoki – niski” („A każdy dźwięk ten razem gra i płonie, / mam go w uchu, mam go w oku” – A. Mickiewicz, *Dziady. Część III*, wers 45–46). Metafory występują też w dobrze użytej retoryce, jak to pokazują mowy Cycerona.

Podstawy użytych metafor wskazują na to, że mechanizm przeniesienia znaczeń metaforycznych jest zawsze sprzężony z poznawczo-emocjonalnym przeżyciem człowieka. Reakcja poznawczo-emocjonalna powstała pod wpływem różnych bodźców staje się podstawą przeniesienia jednej nazwy mającej własny sens (mniej lub bardziej oczywisty, samodzielnie lub w

kontekście) na inne przedmioty, które powodują podobne reakcje poznawczo-emocjonalne. Przyjemność spowodowana uśmiechem dziecka, dziewczyny, chłopca, matki – może być podstawą przeniesienia nazwy „uśmiech” np. na Słońce, na kwiaty, na sukces.

Wyrażenia metaforyczne rozpatrywane w oderwaniu od motywu psychicznego są wyrażeniami niespójnymi semantycznie. Spośród wyrażeń, metaforami mogą być tylko te, które pozwalają uchwycić mechanizm motywacji do takiego właśnie połączenia wyrazów. Ów mechanizm motywacji jest racją – poznawczą i emocjonalną – zaistnienia metafory. Sponuje on związki wspólne natury i kultury. Poznanie natury, nas samych i otaczających nas rzeczy, oraz poznanie elementów kultury pozwala zrozumieć rację i sens wyrażenia metaforycznego.

Właściwe zrozumienie metafory uwarunkowane jest wspólnotą natury oraz wspólnotą kultury ludzi używających odpowiedniej metafory. Jednak odczytanie sensu metafory w sprawach przekraczających naturę i kulturę, w sprawach Boskich, dotyczących życia Bożego i stosunku Boga do człowieka, jest nie tylko trudne, lecz jest wręcz niemożliwe. Dlatego św. Tomasz z Akwinu odsyła do oświecenia Bożego jako czynnika koniecznego do właściwego rozumienia tej metafory; wskazuje na zasadniczą rolę iudicium de acceptis, by mogło nastąpić prawdziwościowe rozumienie metafory. Okazuje się, że nawet prorocy nie do końca mogli zrozumieć właściwą treść użytej metafory i jej nadprzyrodzony sens. Objawienie jest przekazane przez proroka, ale nie dla proroka, lecz dla ludu, który ma w przyszłości przeżywać to, co przekazuje prorok.

Rodzi się zatem pytanie: od czego (od kogo) zależy właściwe zrozumienie, a więc właściwy osąd treści objawienia Bożego dany w języku metonimicznym? Odpowiedź najogólniejsza wskazuje, że jest tu konieczne Boże oświecenie. Jednak oświecenie Boże obejmuje przede wszystkim proroka, przekazującego treści w sposób metaforyczny. Prorok nie zawsze do końca rozumie to, co wyraża w swym przepowiadaniu; również wśród proroków występuje zróżnicowanie w rozumieniu przepowiadanych treści (prorocy więksi i prorocy mniejsi); wśród proroków NT Apostołowie posiadali rozumienie spraw objawionych w nieporównywalnie wyższym stopniu niż inni

prorocy; wymienia się św. Pawła, który dostąpił wyjątkowego wyróżnienia spośród proroków, jakim było „porwanie do niebios” i ujrzanie tajemnic objawionych. Miejsce całkowicie odrębne posiada Boskie nauczanie Chrystusa, który sam będąc osobą Boską, posiadał również wiedzę Boską; posiadał też wiedzę uszczęśliwiającą, będącą udziałem zbawionych; nadto miał wiedzę proroczą dotyczącą rozumienia rzeczy przyszłych, związanych z dziełem ludzkiego zbawienia; Jezus miał także zwyczajne ludzkie poznanie, takie samo, jakie mają wszyscy ludzie.

Nauczanie zbawcze Jezusa, objawiające tajemnice, które przekraczają ludzkie rozumienie, jak np. tajemnice wewnętrznego życia Boga osobowego, a więc tajemnicę Trójcy Świętej, musiało przybrać postać zrozumiałą dla człowieka. Tego rodzaju prawdy, które po ich objawieniu nadal pozostają dla rozumu ludzkiego niepojęte, mogły być głoszone jedynie językiem analogii metaforycznej, a więc językiem który jest dla ludzi dostępny. Poznanie objawionych prawd religijnych jest konieczne dla sensownego ludzkiego życia oraz dla ludzkiego zbawienia. Zespół prawd objawionych, odziedziczonych po prorokach, nazywa się depozytem wiary. Depozyt ten musi pozostać nienaruszony, a zarazem dostosowany do wszystkich czasów, odmiennych kultur i cywilizacji człowieka. Człowiek, przyjmując ten depozyt wiary, uznaje go za prawdę, wierząc, że tak właśnie zostało dane w Objawieniu i że tak rozumianą wiarę jako niewątpliwie prawdziwą należy przyjąć i nią kierować się w życiu.

Przyjęcie wiary przez człowieka w różnych prądach kulturowych (także w różnych teoriach nauki, sztuki, spotkaniach z innymi religiami) wymusza jej nowe sformułowania w rodzimych językach, w obrębie panującej kultury. Kontekst historyczny i kulturowy wywołuje także odpowiednie interpretacje wiary. Ilustracją tego są chociażby dzieje doktryn w Kościele katolickim. Na początku chrześcijaństwa, w hellenistycznej kulturze umysłowej, dominowały interpretacje neoplatonско-gnostyckie. One dały o sobie znać w wyznawaniu wiary w Trójcę Świętą, gdy tajemnicę tę poczęto wyjaśniać posługując się pojęciami neoplatonскими, takimi jak „jedno”, „logos”, „pneuma”, nazywając i rozumiejąc osoby Trójcy Świętej na wzór plotyńskich hipostaz. Na skutek tego natychmiast popadnięto w błąd arianizmu (Ariusz), gdy drugą Osobę Boską –

Syna-Logos pojmowano jako „podobną do Ojca” (ὁμοιούσιος [homoioúsios]), zamiast „współistotną Ojcu” (ὁμοούσιος [homooúsios]). Takie rozumienie Trójcy Świętej było sprzeczne z Bożym objawieniem i musiało się spotkać ze sprzeciwem Kościoła, wyrażonym na I Soborze Nicejskim, uznającym je za herezję, czyli nieprawdziwą interpretację wiary, nie wg Bożego objawienia. Dalsze dzieje Kościoła obfitują w nowe herezje, czyli dowolne interpretacje objawienia Bożego, które Kościół, jako społeczność ludzi wierzących w Boskie objawienie prawd wiary, musiał odrzucić. W ciągu wieków odrzucono wiele mylnych interpretacji, aby zachować czystość wiary, np. herezję monofizytyzmu, głoszącego, że w Chrystusie Panu istniała jedna tylko natura.

GRANICE DOCIEKAŃ TEOLOGA W INTERPRETACJI OBJAWIENIA BOŻEGO. Zachowanie czystości prawd wiary objawionej gwarantowało przekazywanie tej wiary przez Kościół, co zostało nazwane magisterium Kościoła, oraz codzienne przeżywanie tej wiary w modlitwie i uczynkach wierzących (lud Boży), a także poznawcze zastanawianie się nad treścią wiary – co nazwano pracą teologów. Refleksja teologów nad treścią objawienia Bożego dokonywała się w określonym kontekście: 1) magisterium Kościoła, które wyznacza oficjalną wykładnię rozumienia prawd wiary, czyli w uchwalonych na soborach powszechnych prawdach dogmatycznych; 2) oficjalne definiowanie rozumienia wiary przez papieża, w sytuacji jego posłannictwa ewangelicznego (określonego doktrynalnie przez Sobór Watykański I); 3) tradycja nauczania kościelnego, zgodnego z doktryną ojców Kościoła; 4) powszechne przez wiernych przeżywanie wiary w życiu codziennym i w publicznych modlitwach, co znalazło sformułowanie w zasadzie „lex orandi – lex credendi” („prawo modlitwy i jej treści oddają prawdy wiary”).

Odstępstwa od tych zasad i od doktryny wiary Kościół piętnował, używając różnych określeń, jak: heretyckie (haereticum), bezbożne (impium), skandaliczne (scandalosum), obrażające uszy wiernych (piarum aurum offensivum), fałszywe (falsum), błędne (erroneum), budzące obawy (temerarium). Teolog, rozważający treść objawionych prawd wiary, wyrażonych w języku metaforycznym, znajduje się w dość skomplikowanej sytuacji, musi bowiem respektować zasady kościelnego magisterium wiary, a jednocześnie odpowiedzieć na zapotrzebowanie wiernych, wyrażane nie tylko

w dyskusjach, ale także w formie modlitewnej, a w konsekwencji w postępowaniu codziennego życia. Doktryna teologiczna nie kończy się na suchej spekulacji, lecz przekłada się na życie religijne wiernych, dlatego Kościół, aby zachować prawdziwość wiary i płynące z niej moralne prawdziwościowe i rzetelne postępowanie, musiał ustanowić specjalne instytucje czuwające nad czystością wiary w nauczaniu doktrynalnym teologów. Instytucje te różnie się w ciągu wieków nazywały (inkwizycja, doktryna wiary), ale zawsze dotyczyły troski o prawdziwość i czystość doktryny wiary.

Teolog interpretujący i wyjaśniający objawienie Boże znajduje się w sytuacji odmiennej od naukowca, który w swoich badaniach kontynuuje przyjęte wcześniej założenia lub formułuje nowe tezy, w świetle których dokonuje operacji intelektualnych. Tezy te nie muszą być do końca potwierdzone jako prawdziwe, nauka bowiem w trakcie swego rozwoju zweryfikuje ich prawdziwość. Teologowi natomiast nie wolno posługiwać się hipotezami, które kiedyś mogą okazać się błędne, gdyż wynik dociekań teologa ma wpływ na życie konkretnego człowieka, żyjącego w określonym czasie i miejscu. Teolog nie może nie uwzględniać realizmu świata i konkretnego człowieka, który w swoim postępowaniu życiowym, w stosunku do Boga znajduje się w realnym, a nie wymyślnym świecie, stworzonym przez fantastów, nawiedzonych, wróżbiarzy. Konkretny człowiek żyje w świecie realnym, dlatego teolog musi ten świat akceptować i uwzględniać go, a nie tworzyć abstrakcje, myślowe, które mogą okazać się nieadekwatne do świata. Systemy filozoficzne, które stawiają na miejscu świata – jako przedmiotu rozumienia istotnego kontekstu życia człowieka – swoje abstrakcyjnie ujęte sensory, nie mogą stanowić bazy dla dociekań teologicznych, ponieważ nie przedstawiają one realnego świata, ani realnego środowiska życia człowieka, ale utopijne pomysły, istniejące tylko istnieniem tworzącej je myśli. Teologia w swoich dociekaniach nad treścią objawienia Bożego nie może posługiwać się jakąś naukową koncepcją świata, ani koncepcją prezentowaną przez rozmaite kierunki filozoficzne, ale musi mieć za podstawę realny obraz świata, dany człowiekowi w codziennym doświadczeniu poznawczym, a więc w zdroworozsądkowym poznaniu.

Wśród systemów filozoficznych wyjaśniających świat realny, jedynie system św. Tomasza z Akwinu uwzględnia i uściśla dane zdroworozsądkowego poznania rzeczywistości, dostrzegając w niej konkretne, jednostkowe byty, które są realne dlatego, że istnieją realnie, a nie dlatego, że zostały ujęte w odpowiednich aktach poznawczych.

Zwieńczeniem realnie istniejących konkretnych bytów jest Byt Pierwszy – Bóg, rozumiany jako absolutne i ostateczne odniesienie tych bytów; byty te posiadają istnienie od Tego, Który Jest – od Istnienia samego przez siebie. W realnym świecie można dostrzec Boga jako źródło istnienia tego świata, jako źródło jego inteligibilności jako cel wszelkich działań. Wszelkie inne postrzeganie otaczającej nas rzeczywistości gubi istotne relacje świata do Boga; Boga pojmuje się nie jako najwyższą rzeczywistość, źródło i pierwszą rację rzeczywistości, ale jako ideę, myśl, w którą ludzki umysł jest wyposażony, jak to widać w postplatońskich koncepcjach filozofii subiektywistycznej typu Kartezjusza, Spinozy, Wolffa i wreszcie Kanta, oraz postkantowskich nurtach myślenia.

Konieczną ramą dla teologicznych wyjaśnień jest realna wizja człowieka – uznana formalnie lub przynajmniej domniemana. Objawienie Boże jest kierowane do realnego człowieka, żyjącego w realnym świecie, wobec tego nie każdy funkcjonujący w kulturze obraz człowieka nadaje się do wyjaśnień przekazu mowy objawionej; np. platońska wizja człowieka, jako ducha żyjącego apriorycznymi ideami osiągniętymi przed urodzeniem się w ciele ludzkim, nie nadaje się do rozumienia metafory, ponieważ aprioryczne idee mają być jednoznacznymi „matrycami” rzeczy; ponadto, w apriorycznych ideach nie może się mieścić treść objawiona pochodząca z innych źródeł, aniżeli same idee platońskie.

Podobnie kantowska wizja człowieka, jako twórcy (kreatora) przedmiotów, nie jest w stanie zobiektywizować myśli (czyli nastawić na realne przedmioty), skoro w ujęciach kantowskich myśl jest racjonalna nie dlatego, że ujmuje treści rzeczy, ale dlatego, że tryska z „jaźni”, jako transcendentalnego podmiotu, który swą myślą konstryuuje racjonalność świata. Trudno w takiej hipotezie ustalić treść racjonalną pojęć, treść myśli na tle rozumienia samej rzeczy, bowiem to myśl ludzka determinuje

przedmiotowość, myśl jest w niej niezależna od rzeczy, a nawet rzeczy są racjonalne przez to, że na nie „nakłada” się sama myśl. Przyjęcie subiektywnego źródła treści poznania odbiera możliwość obiektywnego (intersubiektywnego) myślenia i poznania. Antropologiczne założenie w filozofii kantowskiej i postkantowskiej pozwala jedynie na snucie hipotez (obiektywnie niesprawdzalnych), ale nie na obiektywne, rzeczowe poznanie.

W wyjaśnianiu przekazów proroczych konieczne jest przyjęcie zdroworozsądkowego obrazu człowieka, prorocy bowiem takim właśnie rozumieniem człowieka dysponowali w swoich wizjach – zmysłowych, wyobrazeniowych lub czysto intelektualnych. Subiektywistyczne rozumienia człowieka nie zawsze przystają do rzeczywistego ludzkiego bytu, np. w subiektywizmie kartezjańskim i kantowskim brak całej sfery uczuciowości, jako realnej siły stojącej u źródeł ludzkiej motoryki. Nadto trzeba dojrzeć w ludzkim bycie jego stronę osobową, dostrzec transcendencję człowieka, by można zrozumieć objawienia Boże, które jest adresowane do realnego człowieka, takiego, jakiego poznajemy w zdroworozsądkowym ludzkim poznaniu, a nie do człowieka „wyдуманego” w ramach apriorycznych koncepcji ideologicznych.

Nie można posługiwać się apriorycznymi koncepcjami człowieka, by w ich perspektywie interpretować treści (accepta), ponieważ sąd o treści, czyli tzw. iudicium de acceptis, suponuje treści wzięte ze świata realnie istniejącego (tzn. treści realne) oraz osąd (iudicium) dokonany przez człowieka realnie istniejącego, a nie przez aprioryczny konstrukt, jaki dają rozmaite systemy filozoficzne, zwł. nurty subiektywistyczne filozofii nowożytnej, będące w dużej mierze przeróbką koncepcji platońskich.

W interpretacji treści Bożego objawienia należy stosować język naturalny, którym posługuje się człowiek w swym codziennym życiu. Język naturalny, jako spontanicznie wytworzony przez człowieka system znaków narzędnych, zawiera relacje syntaktyczne (budowa języka), relacje semantyczne (znaczeniowe, odnoszące znaki do rzeczy znaczonych), oraz relacje pragmatyczne (dotyczące sposobu używania tegoż języka). Relacje syntaktyczne i pragmatyczne wskazują na podmiotowość języka, jego zapodmiotowanie w człowieku posługującym się tym językiem. Struktura

syntaktyczna stoi na usługach semantycznej, znakowej strony języka, od której nie można abstrahować, bo język jako system znaków straci swe znaczenie. Nawet zbyt mocne wyakcentowanie podmiotowej strony języka – jego pragmatyki (w połączeniu tylko z syntaktyką), może z języka naturalnego uczynić jedynie system gier, gdyż straci się istotną więź z semantyczną, ściśle znaczeniową stroną języka.

Przeakcentowanie semantycznej (znaczeniowej) strony języka może natomiast odwrócić uwagę od stanów realnych rzeczywistości i zamiast tej rzeczywistości odnosić jedynie do jej sensów, jak to ma miejsce w wielu systemach filozoficznych, które analizują ujęte poznawczo sensory rzeczy, zamiast badać samą rzecz, jako nosicielkę sensów. Zatem nie można języka „rozerwać”, bo straci on charakter znakowego pośrednika poznawczego, deformując przy tym poznanie samej rzeczy. Istotną funkcją języka, funkcją której nie można pominąć, jest zawsze funkcja semantyczna, wiążąca znaki językowe z samą rzeczą znaczoną.

Analiza i wyjaśnianie treści objawienia Bożego nie może dokonywać się w oderwaniu od rzeczywistości świata realnie istniejącego, rzeczywistości człowieka jako adresata tego objawienia, oraz od ludzkiego języka jako znakowego nośnika treści poznawczych. Poczynione na tym polu błędy mogą doprowadzić do błędnych wniosków; posługiwanie się mylnie rozumianą rzeczywistością, mylnym obrazem człowieka oraz wadliwe użycie języka miały miejsce w niektórych spekulacjach teologicznych, prowadząc do błędu, gdy brano pod uwagę nie stany obiektywne, realne, ale wytworzone w procesie poznania stany aprioryczne dotyczące rzeczy, człowieka, a także spreparowanego odpowiednio języka naturalnego.

Analizy różnych systemów filozoficznych wykazują, że jedynie system św. Tomasza z Akwinu spełnia warunki (podkreślił to Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*) nieapriorycznego traktowania rzeczywistości, człowieka i sposobu adekwatnego użycia języka. W innych systemach można dostrzec aprioryczne czynniki poznawcze w rozumieniu świata i człowieka oraz manipulujące sposoby użycia języka przez zbyt wyakcentowanie (przeakcentowanie) którejś z funkcji języka: pragmatycznej, semantycznej albo syntaktycznej.

Właściwe rozumienie rzeczywistości świata realnie istniejącego, samego człowieka, będącego adresatem Bożego objawienia oraz charakteru języka, w którym dokonuje się rozumienie (*iudicium de acceptis*) treści objawionych (*accepta*), jawi się jako analogiczne, dostosowane do struktury analogicznej bytu (świata, człowieka oraz języka). Są to struktury złożone wielorako, a jednak w tym złożeniu związane relacjami podobnie przebiegającymi pomiędzy korelatami złożań. Dzięki tym wspólnym relacjom struktury bytowe świata, człowieka i języka są poznawalne mimo swej niejednoznaczności (jednoznaczność może dotyczyć jedynie struktur poznawczych poznania abstrakcyjnego).

Przekazane w Piśmie Świętym treści objawione zostają odczytywane przez Kościół i sformułowane w symbolach wiary; takimi symbolami są uroczyste wyznania wiary Kościoła w postaci tzw. Symbolu apostolskiego czy Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, powtarzanych w eucharystycznej ofierze mszy św. Powszechne sobory Kościoła potwierdzały rozumienie objawienia (*iudicium de acceptis*), aby ustrzec przed błędami w dziedzinie wiary. Sformułowania doktrynalne (*iudicium de acceptis*) soborów powszechnych dotyczące zasad wiary otrzymały nazwę dogmatów; ich uznanie i przestrzeganie jest konieczne – ewentualne nieuznanie ich lub odrzucenie jest równoważne opuszczeniu Kościoła lub usunięciu z tego Kościoła. Wyraża się to w oficjalnym stwierdzeniu Kościoła, że kto nie uznaje danego dogmatu, ten „niech będzie wyklęty”, czyli usunięty z Kościoła wierzących (wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami). Tego rodzaju najwyższa groźba świadczy o doniosłości akceptowania dogmatów wiary Kościoła.

Wynik dociekań teologa, usiłującego zrozumieć (oraz wyrazić w *iudicium de acceptis*) treść danych objawienia wyrażonych w języku metaforycznym, musi być niesprzeczny z ustalonymi dogmatami wiary. Musi być zachowana tzw. analogia wiary, wyrażająca się w tym, że ewentualne nowe zdeterminowanie racjonalne treści objawienia Bożego nie może stać w sprzeczności z jakąkolwiek treścią przyjętych przez Kościół dogmatów wiary. Muszą więc być zachowane występujące w treściach doktryny dogmatycznej relacje myślowe konstytuujące sens (*iudicium de acceptis*) wiary. Jakikolwiek zmiany relacji treści wyrażonych w dogmatach wiary są równoważne negacji

samej wiary, stąd wszelkie nowe determinacje wypowiedzi wiary muszą dokonywać się „in eodem sensu in eadem doctrina” (w jednakowym sensie w obrębie tej samej doktryny). Zatem sens wiary wyrażony w dotychczas sformułowanych dogmatach musi pozostać niezmienny przy nowych determinacjach jakiegoś zdania objawionego. Nowe determinacje i wyjaśnienia dawane przez teologów i doktorów nauczających w Kościele nie mogą negować żadnego dotychczas ustalonego dogmatu, a nawet choćby części sformułowań w przyjętych przez sobór dogmatach. Powyższe twierdzenie stanowi tzw. negatywną regułę wiary, tzn. minimalne wymaganie dla teologa analizującego i dane Objawienia (accepta), i jawiące się w Kościele i przeżyciu wiernych nowe sformułowania dotyczące wiary, i nowe formy wyznawania swej wiary.

Pojawiające się w żywym Kościele nowe formy modlitwy i wyznawania wiary mogą stanowić bodziec dla dociekań intelektualnych teologa, dostrzegającego w przeżyciach wiary i formach modlitewnych wierzących nowe, dotychczas nie zauważone relacje treściowe (jeżeli nie zawierają one doktrynalnej sprzeczności z dogmatami wiary), które ujawnią nowe aspekty prawdy objawionej. Te nowe aspekty mogą ujaśnić prawdę wiary, przyczyniając się do intensywniejszego wyznawania wiary, bowiem w danym aspekcie doskonalej ilustrują treść objawioną; np. intensywne przeżywanie tajemnicy wcielenia, a zwł. tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa przyczyniło się do wyakcentowania przymiotu Bożego miłosierdzia w stosunku do człowieka, co przyczynia się do lepszego zrozumienia Bożego działania w stosunku do człowieka i może wzmocnić wiarę i jej praktykowanie w duchu miłości. Podkreślenie Bożego miłosierdzia nie może jednak stać się pretekstem do negowania jakichkolwiek aspektów dogmatycznych, np. lekceważenia ludzkich grzechów, które w świetle Objawienia stanowią powód cierpienia i śmierci Chrystusa. Każde nowe naświetlenie prawd wiary i treści objawienia Bożego musi, poprzez zastosowanie „analogii wiary”, chronić Kościół od „złej drogi” w dziedzinie wyznawania wiary, a jednocześnie przyczynić się do zintensyfikowania życia wiarą.

Ustrzeżenie się od mylnej interpretacji teologicznej jest naczelnym obowiązkiem teologa. W wielowiekowej tradycji Kościoła pojawiały się

przestrogi pod adresem teologów, usiłujących wyjaśnić jakąś objawioną treść wiary, by nie używali takich sformułowań i takich wyrażen, które mogą zostać błędnie zrozumiane. Przestrogi te formułowano ostrzej lub łagodniej. Najostrzejszym sformułowaniem jest zarzut herezji (haereticum), uznający, że jakieś sformułowanie lub wyjaśnienie jest sprzeczne z dogmatem (z lub dogmatami). Podobnym temu jest zarzut haeresi proximum (bliski herezji), który stawiany jest wówczas, gdy użyte przez teologa wyrażenia w swej wieloznaczności mogą być rozumiane jako sprzeczne z dogmatem. Wyrażenia analogiczne z punktu widzenia logicznego stanowią odmianę wieloznaczności, bowiem treści rozumiane przy użyciu wyrażenia są zasadniczo różne, a tylko pod pewnym względem te same, tzn. gdy ujmują relacje te same lub podobne w samej rzeczy. Jeśli natomiast treści wyrażane wspólną nazwą są całkowicie różne, wówczas mamy do czynienia z wieloznacznością wyrażen. Można w wyjaśnianiu użyć takiego wyrażenia, które w kontekście sugeruje rozumienie wieloznaczne, z tym, że niektóre znaczenia tej nazwy są sprzeczne z dogmatem – stąd bliskość herezji, a bliskość ta jest sugerowana kontekstem, który determinuje sam tekst. Przy użyciu analogii można, przy pewnej nieostrożności, zasugerować takie rozumienia, które ze względu na kontekst mogą okazać się sprzeczne z jakimś dogmatem wiary.

Możliwe też jest dokonanie po prostu błędnego wyjaśnienia – *erroneum* – właśnie ze względu na analogię kontekstu lub sugerowanie się jakimiś hipotezami naukowymi, które mogą być skuteczne w wyjaśnianiu którejs z nauk, jednak zastosowanie ich do teologii może okazać się błędne. Przykładem tego jest stosowanie przyrodniczej hipotezy ewolucji do wyjaśnienia stworzenia świata i człowieka. Przeniesienie hipotez przyrodniczych do teologii może się okazać zabiegiem mylnym, bowiem ekstrapolacja jakichś teorii może się dokonywać na jednorodnych obszarach naukowego wyjaśniania, a przenoszenie paradygmatów z fizyki czy biologii może być błędem na polu wyjaśnień teologicznych. Jest to błąd metodologiczny groźny dla teologii, która ściśle wiąże się z wiarą człowieka. Wiara to nie tyle teoria, ile prawda praktyczna, kierująca ludzkim działaniem. Stąd błędy teologiczne przeniesione do działania ludzkiego mogą być groźne nawet dla ludzkiego życia (np. w sytuacji, gdy zastosowałyby się arystotelesowska hipotezę o

sukcesywnym pojawianiu się dusz – wegetatywnej, sensorywnej i rozumnej – w człowieku, i na podstawie tej hipotezy dopuszczaloby się możliwość uśmiercania ludzkiego płodu). To, co błędne, może się okazać czymś skandalicznym (scandalosum), jak np. w przypadku usprawiedliwiania aborcji. Błędne teorie mogą prowadzić do skandalu, czyli złego postępowania usprawiedliwionego mylną teorią zastosowaną na terenie teologii.

Inne sformułowania kościelne, ostrzegające teologa przed nie do końca przemyślanymi wyrażeniami, to „impium” oraz „piarum aurum offensivum” – słowa bezbożne oraz obraźliwe w słuchaniu. Przestrogi te płyną ze względu na użycie niewłaściwego, a więc frywolnego, ateizującego języka lub sformułowań nie liczących z powagą i godnością objawienia Bożego. Tego rodzaju sformułowania nie pojawiają się w rozprawach naukowych, lecz raczej popularyzatorskich, mających na celu zdobycie szerszych rzesz czytelnicznych, co jest wyrazem utylitarnego podejścia do spraw wiary.

Jako przestroge zwykle się uważać upomnienie, by formułowana teoria teologiczna była zgodna z nauczaniem ojców Kościoła oraz by nie odbiegała od opinii powszechnej w sprawach wiary i obyczajów. W dziejach myśli teologicznej to ojcowie Kościoła, zwł. ojcowie z pierwszych wieków chrześcijaństwa cieszą się szczególnym autorytetem w dziedzinie wiary, oni bowiem są najbliżsi wierze pierwotnego Kościoła, wierze przekazanej przez Apostołów. Stąd ojcowie ze Wschodu, tacy jak św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu, a także późniejszy św. Jan z Damaszku stanowią w swym nauczaniu ważne świadectwo wyznawania wiary. Podobnie ojcowie z Zachodu – św. Ireneusz z Lugdunum, św. Augustyn z Hippony, św. Hieronim, św. Ambroży stanowią autorytety w dziedzinie wiary Kościoła. Nieliczenie się z nauką ojców Kościoła jest poważnym brakiem interpretacyjnym w ustalaniu treści danych objawienia Bożego.

Wszystkie tego rodzaju przestrogi Kościoła mają na celu zachowanie na przestrzeni wieków nieskażonego depozytu wiary, Kościół bowiem w dziedzinie wiary nie może się mylić.

ROLA PAPIEŻA W USTALANIU I ZACHOWANIU ZASAD WIARY. Sprawa nieomyślności Piotra Apostoła w kwestiach wiary nie mogła skończyć się na jego osobie; Kościół stale organizuje się w czasie, stąd funkcja prymatu i nieomyślności

Piotra jest tym, na co Kościół od samego początku wskazuje – każdorazowy następca Piotra Apostoła jest nadal „Piotrem swego czasu”. Zatem biskup Rzymu, pełniący w Kościele funkcję św. Piotra, jest władny determinować sens objawienia zawarty w obrazach proroczych, w powszechnym przeżyciu wiary w Kościele, by oddzielić treść wiary od narzucających się wraz z życiem niezdeterminowań czy błędów w dziedzinie wiary. Dokonuje się to – w sensie minimalnym – przy zastosowaniu negacji narzucającego się błędu. Uroczyściej dokonuje się to przez pozytywne (wyrażane zazwyczaj negatywnie) zdeterminowanie sensu ogólnie akceptowanej wiary lub ludzkiego postępowania wyrażanego w aktach decyzyjnych (np. Jan Paweł II swym najwyższym autorytetem potwierdził, że kapłaństwo sakramentalne w Kościele nie jest przekazywalne dla kobiet, bowiem cała tradycja wiary uznawała możliwość przekazywania kapłaństwa jedynie dla mężczyzn).

Powstające niezdeterminowania w rozumieniu metafory zawierającej treści objawione może jedynie (poza soborami powszechnymi) ustalać i determinować, poprzez tradycyjne iudicium de acceptis, sam biskup Rzymu – w swym uroczystym nauczaniu – którego to sąd o wierze obowiązuje i jego samego, i cały Kościół powszechny. Bez determinacji wiary – koniecznej dla zachowania jedności wiary w całym Kościele – Kościół nie mógłby prowadzić zbawczej misji Chrystusa.

Najważniejszym dokumentem dotyczącym nauczania papieży rzymskich jest powzięty na Soborze Watykańskim I dogmat o nieomyślności papieża w dziedzinie wiary i moralności (wówczas, gdy papież uroczyście ogłasza, że tak, a nie inaczej, należy wierzyć). Postanowienie soboru brzmi następująco: „Itaque nos, Traditioni a fidei Christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio et divinitus revelatum dogma esse definimus, Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est, omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque

eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse. Si quis autem huic Nostrae definitionis contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit: anathema sit” („Zatem my wiernie ulegli tradycji powziętej u początku wiary chrześcijańskiej, dla naszego Zbawiciela chwały, wywyższenia wiary chrześcijańskiej i zbawienia wszystkich chrześcijańskich narodów, po zatwierdzeniu świętego soboru nauczamy i orzekamy, że jest dogmatem przez Boga objawionym, iż rzymski papież, gdy przemawia [ogłasza] z katedry, to znaczy, gdy pełniąc funkcję pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy swej najwyższej apostołskiej władzy, doktrynę o wierze i obyczajach moralnych w imieniu całego Kościoła determinuje na mocy Boskiej asystencji, przyrzeczonej mu, dla św. Piotra – i dlatego cieszy się [w tej determinacji] tą nieomylnością, którą chciał Boski Odkupiciel, by Jego Kościół posiadał w określeniu doktryny wiary i moralności. Dlatego tego rodzaju określenia [zdefiniowania] rzymskiego papieża są nieprzeinaczalne na mocy jego własnego autorytetu, a nie ze zgody Kościoła na nie. Jeśliby więc ktoś ośmielił się sprzeciwić naszemu zdefiniowaniu – co uchowaj Boże – to w takim wypadku niech będzie wyklęty”).

Orzeczenie Soboru Watykańskiego I o nieomylności – w wyraźnie zdeterminowanych okolicznościach – rzymskiego papieża, jest drugim dogmatem uchwalonym przez tenże sobór – po obwieszczeniu dogmatu o prymacie władzy rzymskiego papieża w całym Kościele. Oba te uzupełniające się orzeczenia były w dziejach Kościoła od jego początku wyznawane, o czym świadczą dokumenty historyczne.

Najważniejsze dogmaty wiary zostały ujęte w tzw. symbolach wiary, czyli uroczystym wyznaniu przez Kościół tego, w co wierzy. Symbole wiary, powszechnie uznane w Kościele, sprowadzają się do tzw. Symbolu apostołskiego (*Wierzę w Boga*), Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego (*Wierzę w jednego Boga*) i tzw. Symbolu św. Atanazego, określającego wiarę w Boga, który jest Trójcą Świętą. Te symbole, czyli zbiory podstawowych artykułów wiary, obowiązują w Kościele kierowanym przez rzymskiego papieża, są wyrazem jednej wiary.

Św. Tomasz w *Sumie teologicznej* (II–II, q. 1, a. 10), analizując

zagadnienie wiary stawia pytanie: „Czy do najwyższego arcykapłana należy rozrządanie symbolem wiary?” („Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare?”). Odpowiedź jego jest znamieną: „trzeba stwierdzić – jak już uprzednio było powiedziane – że nowe wydanie symboli jest konieczne dla uniknięcia powstających błędów. Zatem do tej władzy należy wydawanie symbolu, do której władzy należy w sposób istotny określanie tego, co jest wiary dziedziną, aby wszyscy mogli zachować niezachwianą wiarę. A to należy do władzy Najwyższego Arcykapłana, do którego zwraca się o rozstrzygnięcie poważniejszych problemów Kościoła, jak to jest powiedziane w *Dekretach* (dist. 17 I), dlatego Pan (wg zapisu Łk 22, 32) powiedział Piotrowi, którego ustanowił Najwyższym Arcykapłanem: »Ja za tobą prosiłem Ojca, Piotrze, aby nie ustała twa wiara. I ty niekiedy nawróciwszy się umacniaj twych braci«. A racją tego jest to, że jedna musi być wiara całego Kościoła, według tego, co jest powiedziane w Liście do Koryntian (I, 10): »To samo wyznawajcie wszyscy i niech nie będzie wśród was podziałów«. A tego wszystkiego nie można zachować, jeśliby w sprawach wiary powstała kwestia wierzenia, nie została zdeterminowana przez tego, który przewodził całemu Kościołowi i w ten sposób jego zdanie nie było przyjęte przez cały Kościół. Dlatego też do jedynej władzy najwyższego Kapłana należy nowe wydawanie symboli (wiary), jak też wszystkiego innego, co dotyczy całego Kościoła, jak zwoływanie soborów powszechnych i inne sprawy podobne” (tamże, resp.).

Wyjaśnienia św. Tomasza potwierdzają obecną od początku w Kościele praktykę uznającą prymat i determinację iudicium de acceptis rzymskiego papieża. Ponadto Akwinata wyakcentował fakt istotny, jakim jest jedność i niepodzielność wiary, która nie mogłaby się ostać bez autorytetu doktrynalnego jednego, mającego ostatecznie, determinujące słowo w sprawach wiary i jej rozumienia wobec pojawiających się nowych błędów i nowych interpretacji wynikających z ludzkich przeżyć w dziedzinie wiary, jak i in. przeżyć rzutujących na rozumienie jakiegoś artykułu wiary.

Konieczność ustalenia sensu metafory użytej w Objawieniu. Teolog interpretujący objawienie Boże ma do dyspozycji obrazy poznawcze przekazane przez proroków; jego rolą jest właściwy osąd tych obrazów, czyli właściwy sąd rozumiejący. Istotnym dla sprawy wiary jest

iudicium de acceptis, czyli prawdziwościowy osąd (rozumienie) danych obrazów treściowych.

W Piśmie Świętym spotykamy się nieustannie z metaforycznymi sformułowaniami, takimi jak: zbawienie, odkupienie, łaska, zapłata, miecz wiary, szyszak zbawienia i wiele innych. Powstaje pytanie: kto ustala ostatecznie sens metafory użytej w Piśmie Świętym?

Są niewątpliwie metafory całkowicie czytelne dla każdego, jak np. przypowieści używane przez Chrystusa („podobne jest królestwo niebieskie zaczynowi kwasu, które niewiasta zmieszała z mąką”, Mt 13, 34), gdzie wyraźnie chodzi o akceptację wiary ewangelicznej w życiu osobistym człowieka i życiu Kościoła. Ale i w takich przypadkach Chrystus mówił w przypowieściach: „aby widzący nie widzieli, a słuchający nie rozumieli...” (Mt 16, 17–18).

Metaforyczny język niewątpliwie wymaga wykładni, aby wiara nie była mylnie rozumiana. Dlatego sam Chrystus na prośbę Apostołów wyjaśniał swe przypowieści, a nadto nakazał Piotrowi „umacniać braci w wierze”. Stąd następcy św. Piotra oraz Kościół jest władny określać nieomylnie sprawy wiary i moralności, czyli ludzkiego postępowania, a przez to samo ukazywać właściwy sens metafory dotyczącej prawd wiary. Utrwalenie sensu metafory dotyczącej wiary zwykło się dokonywać w Kościele w języku negatywnym, przy użyciu tzw. negacji przynazwowej („to jest nie-człowiek”) lub negacji przyzdaniowej („to nie jest człowiek”). Taka negacja wyklucza błąd w wierze, który może pojawić się w jakiejś interpretacji. Wykluczenie możliwości błędu broni wiary i daje jej negatywną granicę rozumienia, a przez to zachowania samej wiary. Pozytywne rozumienie Kościół najczęściej zostawia osobistej decyzji wierzącego. Jest charakterystyczne, że nawet pozytywnie wyłożona wiara na soborach powszechnych zostaje na końcu sformułowana tak, by wskazać na granice negacji wiary („kto by twierdził, nauczał nie tak, niech będzie wyklęty”). Granice negacji są tu wyznaczone treścią pozytywną, ale ta pozytywna treść zyskuje, przez negację, swe ortodoksyjne granice, co nie przekreśla procesu pogłębiania rozumienia wiary w kontekście dotychczas ustalonych norm wierzeniowych.

Tu dostrzegamy różne praktyki: Kościoła wschodniego, Kościoła

reformowanego oraz Kościoła katolickiego. W Kościele prawosławnym uznaje się tylko te prawdy wiary, które zostały zdefiniowane przez pierwsze sobory powszechne, wspólne dla Kościoła przed jego rozłączeniem. Spowodowało to swoisty zastój i niezdolność do ostatecznego rozprawienia się z błędami wiary, a także odrzucenie nowych form pobożności wiernych.

W Kościele reformowanym, uznającym tylko autorytet Pisma Świętego, w oderwaniu od żywej tradycji Kościoła, przyjęto osobiste, „natchnione” rozumienie metafor biblijnych. Doprowadziło to do sytuacji rozbicia jedności, a nawet utraty wiary. Wiara w Kościele reformowanym przestała być już wiarą, dopuszczono bowiem, jako równouprawnione, różne jej rozumienia, co spowodowało w ciągu wieków ogromny wzrost sekt wyrosłych z protestantyzmu w jego różnych odłamach; dzisiaj trudno już się zorientować, które z nich są jeszcze chrześcijańskie, skoro nie we wszystkich uznaje się nawet boskość Jezusa Chrystusa. Odwołanie się do osobistego rozumienia prawd wiary powoduje przysłowiowe „quot capita tot sensus” („ile głów [tłumaczących], tyle sensów [objawienia]”). Przy takim ustalaniu sensu objawienia danego w metaforze utrata wiary jest nieunikniona, co zresztą potwierdziło życie.

Kościół katolicki ustalenie sensu metafory jako nośnika prawd objawionych przekazał tzw. Urzędowi Nauczającemu, którym są powszechne sobory oraz uroczyste nieomyłne proklamacje rzymskich papieży. Jest to konieczne dla zachowania jedności wiary. Papież rzadko używa swojego autorytetu dla ustalenia prawdy wiary (radząc się zazwyczaj biskupów i teologów), a jego ustalenia stają się dogmatem na mocy samego najwyższego papieskiego autorytetu. Przykładem może być dogmat o niepokalanym poczęciu Matki Bożej, gdy użyte przez archanioła Gabriela słowa zwiastowania: „przepelnionaś łaską” (Łk 1, 28) (Κεχαριτωμένη [Kecharitomene]) zostały określone jako „nigdy bez łaski nie pozostająca dusza Matki Bożej”; a to wyklucza podleganie nawet grzechowi pierwotnemu (który mógłby poniżyć samego Chrystusa – Logos wcielony, czerpiący z ciała swej matki jedynie swe człowieczeństwo).

Ustalony sens wiary (jako iudicium de acceptis) ma podwójne znaczenie: intelektualno-prawdziwościowe i woliwno-miłosne (afirmujące i

przeżywające prawdy wiary jako dobro spełniające osobową potencjalność człowieka). Osobowe przeżycie prawd wiary w aspekcie prawdy i dobra, gdy chodzi o metafory wyrażające prawdy wiary, jakie ustala uroczyście rzymski papież, jest regułą wiary dla wiernych całego Kościoła i zarazem normą dla pracy teologów. Tego rodzaju ustalenia – iudicium de acceptis – nie uszczuplają wolności osobowej wiernych i teologów, dotyczą bowiem spraw nadprzyrodzonych, niesprawdzalnych przez żadne władze poznawcze przyrodzone, i dokonują się zasadniczo przez negacje oddalające jedynie drogę błędnego rozumienia, a zostawiające pole dalszych poszukiwań i uściśleń, a zwł. przeżywania w modlitwie objawionych treści wiary, która ma prowadzić do życia w prawdzie i w wierze ustalonej przez Kościół do życia wiecznego w Bogu.

Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, oprac. H. Denzinger, Wirceburgi 1854 (w języku łac. i niem. Fri 2001³⁹); Krapiec Dz I; S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lb 1961, 1981³ (pod nowym tytułem: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lb 1992⁴); Krapiec Dz IV; Th. F. Torrance, *Theological Science*, Lo 1969, E 1996; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, F 1973; C. Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne*, P 1974; R. H. Lehman, *Analytische und kritische Theologie*, Hi 1975; A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Ka 1975; W. H. Austin, *The Relevance of Natural Science to Theology*, NY 1976; J. N. Harrt, *Theological Method and Imagination*, NY 1977; Krapiec Dz XIII; Krapiec Dz XXI.

Mieczysław A. Krapiec