

„Nowe” a ciągłość doktryny. Głos w dyskusji nad „hermeneutyką reformy” Benedykta XVI

Piotr Feliga

Czy kluczowe dla pontyfikatu Benedykta XVI słowa padły podczas spotkania z pracownikami Kurii Rzymskiej 22 grudnia 2005 roku? Trudno to stwierdzić jednoznacznie. Tym bardziej, że wypowiedzi takie jak ta nie przynoszą efektów od razu, lecz oddziałują powoli i długofalowo. Przemówienie to, dotyczące kwestii hermeneutyki Soboru Watykańskiego II, samo bywa poddawane dwóm rodzajom hermeneutyki. Zgodnie z pierwszą, słowa papieża nie wnoszą niczego ważnego do debaty teologicznej, w związku z czym można je spokojnie zignorować lub zmarginalizować – tak jak cały pontyfikat Benedykta XVI. Jest to pogląd reprezentowany zarówno przez większość tzw. środowiska modernistycznego, jak i część środowisk tradycjonalistycznych. Zgodnie z drugą hermeneutyką słowa papieża seniora warte są dogłębnej analizy i wyciągnięcia z nich daleko idących wniosków dotyczących tak uprawiania teologii, jak i życia Kościoła w ogóle.

Przejawem długofalowego oddziaływania tego wydarzenia jest dyskusja, jaka ma miejsce na łamach „Christianitas”, a w której udział wzięli ostatnio dominikanin Henry Donneaud, (*Debate wokół hermeneutyki Soboru*, „Christianitas” 53-54) oraz Paweł Grad (*Komentarz do tekstu o Henry Donneauda*, „Christianitas” 55). Do tej wymiany myśli zamierzam się odnieść. O Donneaud wyróżnia zasadniczo cztery typy hermeneutyki Soboru Watykańskiego II: 1) „hermeneutykę nieciągłości o charakterze integrystycznym”, 2) „hermeneutykę nieciągłości o charakterze postępowym”, 3) „statyczną hermeneutykę ciągłości” oraz 4) „dynamiczną hermeneutykę ciągłości”. Grad wyraża zasadniczą wątpliwość co do stojącej za tym rozróżnieniem ontologii historycznej rzeczywistości Kościoła. W tej ważnej kwestii zamierzam zająć stanow-

sko w pierwszej kolejności. Drugim problemem, do którego się odniosę, są zastrzeżenia Grada wobec hermeneutyki w ogóle, gdyż określenie jej jako „niezwykle nowoczesnej” metody brzmi tutaj jednoznacznie pejoratywnie.

Według dominikanina „hermeneutyka nieciągłości o charakterze integrystycznym” (1) traktuje wszystkie nowości *Vaticanum II* w kategoriach zerwania z tradycją, a wiele jego aspektów rozumie jako stojące w sprzeczności z wcześniejszą tradycją, przez co „w samej swej literze Soboru” odsłania się „zerwanie z tradycją sprzeczne z zasadą nieomylności i niezmienności Kościoła w jego misji nauczania zbawiennej prawdy”¹.

„Hermeneutyka nieciągłości o charakterze postępowym” (2) wzywa natomiast „do przekroczenia litery Soboru w imię ducha Soboru”² i zerwania „nie tylko z wcześniejszym nauczaniem Kościoła, lecz również z samymi dokumentami soborowymi”³.

Z kolei „statyczna hermeneutyka ciągłości” (3) umniejsza lub zaciemnia element nowości *Vaticanum II* nie zaliczając go do samej „esencji” nauczania Soboru, które należy widzieć w ciągłości z poprzednimi Soborami, „wyłącznie w świetle Tradycji”.

Wreszcie „dynamiczna hermeneutyka ciągłości” (4) rozumie nowości Soboru w kategoriach nie tyle zerwania, co pogłębienia i rozwoju. Autor właśnie tutaj umieszcza „hermeneutykę reformy” Benedykta XVI. Zanim jednak rozwinie tę myśl, wskazuje na przemówienie św. Jana XXIII inicjujące dwudziesty pierwszy sobór ekumeniczny. Dobry papież pragnął mianowicie zachować trwałość głoszonej przez Kościół treści (depozytu wiary), a jednocześnie adaptować ją do nowych warunków na poziomie jej prezentacji. Ta współczesna forma jej głoszenia nie ma w żaden sposób wpływać ani naruszać samej istoty kościelnego nauczania w jego ciągłości. Według Donneaud ujęcie to nie odpowiada jednak w pełni „hermeneutyce reformy” papieża Benedykta, któremu nie chodzi już tylko, „by na nowe pytania dawać nowe odpowiedzi, lecz również o to, by na stare pytania odpowiedzieć na nowo i inaczej, w sposób, który wyznacza pewną nieciągłość czy zerwanie z wcześniejszymi odpowiedziami dostarczonymi przez doktrynę kościelną. [...] nie tylko wzrost i pogłębienie bez zerwania z niezmienną doktryną, lecz również oczyszczenie, poprawienie lub korekta jakiejś części, która stanowiła o konkretnym prze-

¹ H. Donneaud, „Christianitas” 53-54, s. 296.

² Tamże.

³ Tamże.

kazie tej doktryny w Kościele przedsoborowym”⁴. Dominikanin dodaje również, że „powinniśmy nauczyć się dokładniej niż kiedyś rozumieć, że decyzje Kościoła w tym, co dotyczy faktów przygodnych [...] same muszą być z konieczności przygodne, a to dlatego, że odnoszą się do określonej rzeczywistości, która sama podlega zmianie”⁵.

Paweł Grad w swojej krytyce typologii Donneauda zauważa, że ma ona służyć przede wszystkim odróżnieniu „prawdziwej hermeneutyki reformy” od działań pozorowanych, polegających „na statycznym neutralizowaniu nowości zawartej w dokumentach ostatniego Soboru”⁶. Francuskiemu dominikaninowi wytyka jednak zasadniczo, że zaproponowane przez niego kryterium wyróżnienia „statycznej hermeneutyki ciągłości” jest zbyt ogólne, aby podjąć konkretną debatę wokół hermeneutyki Soboru. Jako powód wskazuje problem „ontologii tożsamości historycznej Kościoła, której to ontologii Donneaud używa do skonstruowania pojęć dynamicznej i statycznej hermeneutyki ciągłości”⁷.

Otóż „dynamiczna hermeneutyka ciągłości (= hermeneutyka reformy)” Donneauda opiera się na odróżnieniu niezmienności wiary jednego podmiotu-Kościoła „oraz przygodnych form przepowiadania jego nauki, w których możliwa jest nieciągłość”⁸. Dominikanin przyjmuje więc rozróżnienie na leżącą pod powierzchnią widzialnych zmian „substancję” Kościoła oraz zmienną „formę”, w której ta substancja się przejawia. Tu jednak pojawia się problem, który Grad formułuje następująco: „Tam, gdzie brakuje widzialnej formy, która pozwala zidentyfikować tożsamość podmiotu w czasie, tożsamość staje się niewidoczna”⁹. Dlatego przyjmowana przez Donneauda ontologia „substancji” i „przejawów” jest „zbyt ogólna, by uchwycić istotny problem”. Prawdziwy problem leży gdzie indziej – „co jest tą »formą«, bez której zaciera się tożsamość substancji, a co tylko »historyczną formą wyrazu« niezmiennej treści?”¹⁰.

Prosta ontologia ukrytej substancji i przygodnych form wyrazu nie może wystarczyć. Dyskusja nad hermeneutyką Soboru potrzebuje subtelniejszej i bardziej nośnej teorii historycznych, „przygodnych” form wyrazu doktryny – twierdzi Paweł Grad. „Bez niej łatwo pozostać na ogólnym poziomie prostych opozycji między „ciągłością” i „zerwaniem” oraz „dynamizmem”

⁴ Tamże, s. 301-302.

⁵ Tamże, s. 302-303.

⁶ P. Grad, „Christianitas” 55, s. 290.

⁷ Tamże, s. 292.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 293.

¹⁰ Tamże.

i „statycznością”. Rzeczywisty problem z recepcją Soboru leży zaś gdzie indziej”¹¹.

Grad zgłasza ponadto zastrzeżenia w stosunku do hermeneutyki jako takiej. Twierdzi, że niewiele jest pojęć bardziej nowoczesnych niż „hermeneutyka”. Hermeneutyka, jaką znamy ze współczesnych debat, została odkryta przez pietystycznego teologa Friedricha Schleiermachera, a jego intuicje stały się dobrem wspólnym całej nowoczesnej humanistyki dzięki Diltheyowi, Heideggerowi i Gadamerowi. „Stworzony przez nich projekt hermeneutyki – uważa Grad – obliczony był na rozwiązywanie fundamentalnego problemu umysłowego nowoczesności: problemu historycznej nieciągłości. [...] Hermeneutyka filozoficzna jest miękkim narzędziem interpretacyjnym pozwalającym zachować residuum łączności z przeszłością tam, gdzie nie ma już widzialnej i zobiektywizowanej w instytucjach tradycji”¹². Odkrywa ona na nowo moc „tradycji”, którą rozumie po prostu jako „trwanie artefaktów z przeszłości niezależnie od ich treści”¹³.

Autor zauważa również, że fakt utrwalenia się pojęcia „hermeneutyki” w teologicznym i publicystycznym obiegu wskazuje na to, że w oficjalnym dyskursie katolickim dotyczącym ostatniego Soboru **zwiększyła** się rola definicji dyscyplinarnych i doktrynalnych, za którymi szłyby instytucjonalne rozstrzygnięcia: „zwiększa się rola miękkiego kształtowania dyskursu przez projekty hermeneutyczne proponujące przyswojenie katolickiej tradycji bez twardych regulacji na poziomie dyscypliny”¹⁴. Zwraca przy tym uwagę, że dyskurs oparty o jedynie deklarowane reguły interpretacji nigdy nie może zastąpić autorytatywnego wyjaśnienia Urzędu Nauczycielskiego wyposażonego w środki dyscyplinarne.

Paweł Grad, trafnie wskazując na historyczną ontologię Kościoła jako na podstawowy problem typologii Donneaud, pozostawia go jednak otwartym. Aby naświetlić go szerzej, należy połączyć go z kwestią, która jest „kamieniem niezgody” w dyskusji na temat znaczenia Soboru Watykańskiego II: „nowością”. Zgodnie bowiem ze stanowiskiem dwudziestowiecznego koryfeusza hermeneutyki filozoficznej Martina Heideggera istotą historyczności jest „nowe”, a nawet „Nowe”. Tylko takie jej ujęcie pozwala zachować „dynamizm” hermeneutyki ciągłości, o której pisze Donneaud, albo hermeneutyki „reformy” Benedykta XVI.

¹¹ Tamże, s. 294.

¹² Tamże, s. 295.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

Jak się okazuje, owo rozróżnienie na stanowiący »niezmiennie jądro« depozyt wiary (*id quod*) i sposób jego głoszenia, czyli zmienną, historyczną szatę, w którą jest on przyobleczony (*modus cum quo*), sprawdza się jedynie w przypadku retrospekcji. Kiedy natomiast chodzi o aktualnie dokonującą się interpretację autentycznej wiary, jest zupełnie bezużyteczne. Rozróżnienie to jest bowiem faktem zupełnie nieuchwytnym, a przez to nic nie mówiącym, ponieważ jądro to nigdy nie jest dane w czystej postaci. Nie można przeprowadzić jednoznacznej linii demarkacyjnej między doskonale prawdziwym jądrem a zmiennymi elementami – zawsze jest ono obleczone w historyczny *modus cum quo*: „jedno nie istnieje bez drugiego: to co absolutne przenika wszystkie relatywne interpretacje”¹⁵. Wydaje się zatem wątpliwe, czy w ogóle możliwe jest zachowanie nienaruszonego depozytu wiary. I nie chodzi tu bynajmniej o decyzję takiego czy innego soboru, takiego czy innego papieża, ale o naturę samego procesu dziejowego.

Zwróćmy uwagę, że dziejom powszechnym brakuje domknięcia – domknięcia, które ma na przykład tekst¹⁶. O ile bowiem tekst jest skończony, przez co może stanowić podstawę całości sensu, o tyle dzieje nie tylko nie mają końca, ale także niczego nie ma poza nimi – nawet ich ostatecznego celu. A tymczasem bez takiego zewnętrznego celu nie jesteśmy w stanie ocenić znaczenia poszczególnych faktów historycznych – bo struktura ciągłości dziejów, pozostaje przecież teleologiczna. Chodzi nie tylko o to, że nie możemy wskazać ich miejsca w łańcuchu przyczynowo-skutkowym tworzącym ciągłość dziejów: ocenić znaczenia tego, co wcześniejsze na podstawie tego, co późniejsze, ale także o to, że łańcuch ten w ogóle rozpada się na poszczególne ogniwa. Pozbawieni celu całości nie jesteśmy bowiem w stanie stwierdzić wzajemnej przystawalności poszczególnych jej elementów – skoro nie możemy założyć jakiejś jedności, pod którą moglibyśmy podciągnąć różne jakościowo pozycje. Co więcej, przecież my sami bierzemy udział w dziejach: nie tylko je badamy, ale również tworzymy. Sami jesteśmy historyczni – nasza świadomość jest historycznie uwarunkowana, toteż skazani jesteśmy na drogę „od względności do względności”.

Nawet gdyby depozyt wiary mieścił się cały w jednej księdze, to i tak jako artefakt historyczny należałby do dziejów, i jako

¹⁵ Por. E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji*, tłum.

H. Bortnowska, „Znak” 1968, z. 169-170, s. 983-986.

¹⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Warszawa 2004, s. 282.

taki podlegałby ich prawom. A przecież jego struktura jest o wiele bardziej skomplikowana, a jego jedność z dziejami powszechnymi wydaje się tym większa. Tymczasem samo pojęcie jedności dziejów czy powszechności dziejów okazuje się bardzo wątpliwe – rozsypało się ono wręcz na naszych oczach. Czy taki los musi spotkać również depozyt wiary?

Może ktoś powiedzieć, że takie trudności dotyczą jedynie świeckiej koncepcji dziejów. My chrześcijanie znamy przecież cel, do którego zmierza cała historia – paruzję. Powszechnym zjawiskiem w historiografii chrześcijańskiej jest zatem ekstrapolowanie osi dziejów prowadzącej od stworzenia świata, przez dzień dzisiejszy, w kierunku końca czasów (podobnie ma się rzecz z jej sekularyzowanymi odmianami, jak na przykład z historiografią marksistowską). Ale tak naprawdę niewiele nam to mówi. Czy nie powiedziano bowiem o Dniu Pańskim, że nadejdzie jak złodziej? (Mt 24,42-44), że „»oto tu jest« albo: »tam«”? (Mt 24,23). W którym kierunku mielibyśmy więc tę linię poprowadzić? Perspektywa ta nie stanowi dla nas żadnej wskazówki metodologicznej. Czy jako świeccy, czy jako chrześcijanie jesteśmy w rozterce: gdzie skierować kolejny krok, czy sugerować się tym, co było wczoraj, czy skakać w przepaść jutra? W zasadzie rozpad pojęcia dziejów powszechnych sprawia, że owa oś historii – nie tylko może, ale wręcz już tak jest – biegnie w każdym możliwym kierunku jednocześnie. Ten paradoks potęguje ów apokaliptyczny efekt: oto już dziś Królestwo Niebieskie jest rzeczywistością na wyciągnięcie ręki, bo Dzień Pański jest zarówno „tu” jak i „tam”.

Taka nieunikniona i nieskończona zmienność kontekstu znaczeniowego dziejów stawia na straconej pozycji naszą skończoną świadomość historyczną. Jej skutki sięgają już nie tylko w... domniemaną „przyszłość”, ale także w – zdawałoby się – znaną nam „przeszłość”. „Zdawałoby się”, bo skoro nie można przeprowadzić osi czasu w przód, to nie sposób poprowadzić jej również w kierunku przeciwnym, zrekonstruować jej dotychczasowego przebiegu. I nie chodzi tu w pierwszym rzędzie o chronologię, ale o ustalenie znaczenia poszczególnych „faktów” dla „faktów” późniejszych, dnia dzisiejszego i wreszcie przyszłości. Jednak już sama ta kwestia może nierzadko sprawiać problem z ustaleniem, co było skutkiem, a co przyczyną danego procesu – a co za tym idzie

w niektórych przypadkach – również z ustaleniem chronologii. Niemożność zaś wskazania jakiegoś kryterium jedności, sprawia, że wszystkie one stają się jedyne w swoim rodzaju, nieporównywalne, ba – wręcz nie sposób ustalić ich kształtu, treści. Każdy punkt tej „bryły” dziejów zdaje się być w jednakowo nieokreślonej odległości od centrum, jak i jej peryferiów, być tyle samo znaczącym, co i nieznaczącym, sprowadzać się – jakby powiedział Heidegger – do powszedniego niezróżnicowania.

Wydaje się zatem, że dziejów jako całości w ogóle nie sposób zrozumieć, a co za tym idzie, niemożliwy do zrozumienia jest również sam depozyt wiary. Pozostaje nam wieczne teraz, cała dziejowość sprowadza się do dreptania w miejscu, zmienność do przestępowania z nogi na nogę. Ten „koniec historii” nie bierze się z tego, jakoby nic się nie „działo”, ale raczej z samej niemożliwości uprawiania historii. To, co ewentualnie pozostaje możliwe, to „historie”, liczne historie, tworzone całkiem arbitralnie, podporządkowane dla jakichś partykularnych celów „narracje” – celów, których znaczenie samo nie jest w pełni ujawnione – no bo niby jak? I podobny los spotyka w sposób nieunikniony depozyt wiary. Mimo deklaratywnej jedności i całości, nie sposób w tej sytuacji głosić czegoś innego jak partykularnych depozytów, czegoś w rodzaju objawień prywatnych, co dopiero w perspektywie „prawdziwego” końca historii dałoby obraz j a k i e j ś całości.

Czy w doprowadzeniu do obecnej sytuacji miała udział hermeneutyka? Zapewne tak. Ale odnosząc się do zarzutu (czy raczej wyrzutu) Pawła Grada wobec tej „niezwykle nowoczesnej” metody zapytam: czy należy ścinać głowę heroldowi złej wieści? Bo sam problem jest przecież rzeczywisty i tak czy inaczej należy się z nim zmierzyć. Nie sposób zaś wyjść z obecnego marazmu metodologicznego, ani bronić „całości” depozytu wiary bez udziału hermeneutyki. Natomiast bez uwzględnienia czynnika nowości nie da się właściwie pojąć tego, co kryje się pod pojęciem „dynamicznej hermeneutyki ciągłości”.

Jako swoją przyjąłem tu tezę, że niemożliwe jest aktualne, dokonywane na bieżąco, odróżnienie między niezmiennym depozytem wiary a jego historycznie zmiennym wyrazem. Dlaczego? Dlatego, że – jak podpowiada hermeneutyka – wszelkie ludzkie doświad-

czenie ma charakter językowy, a w nim forma językowa i treść przekazu nie dają się oddzielić. Język żliwia różne sposoby wyrażenia tej samej rzeczy, żdy z nich stanowi zaś pewien specyficzny ogląd świata. Do tego stopnia, że Gadamer powiada: „Kto ma język, ten »ma« świat”¹⁷. W miarę jak człowiek uzyskuje swobodę kompetencji językowej, zyskuje „dystans do rzeczy” – dystans który odsłania swoistą „rzeczowość” języka. Dzięki niemu coś może się wyodrębnić jako osobny stan rzeczy i stać się treścią jakiejś wypowiedzi. Ponieważ zaś język swój właściwy byt osiąga dopiero w rozmowie, to to, czego dotyczy owa rozmowa, zostaje postawione przed dyskutującymi „niczym przedmiot sporu położony między jego stronami”¹⁸.

Ale żeby rozmowa była rzeczywista, nie wystarczy, że zaistnieje sama struktura pytania i odpowiedzi, lecz konieczne jest ądkowanie się sprawie, na której rozmówcy się skupiają. Dialektyka jako sztuka prowadzenia rozmowy okazuje się zatem również „sztuką wspólnego wglądu”, zaś tym, co w dialogu ujawnia się w swojej prawdzie, jest logos, który, jak twierdzi Gadamer, „nie jest ani mój, ani twój i który dlatego tak dalece przekracza subiektywne mniemania uczestników rozmowy, że nawet prowadzący rozmowę pozostaje stale niewiedzącym”¹⁹. Logos po prostu się dzieje. Skoro zaś rzeczywisty dialog ma to do siebie, że nikt nie sprawuje nad nim kontroli, to w ten sposób pojawia się kwestia Nowego.

Zdaniem Heideggera o dziejach nie można mówić, jeśli w perspektywie nie może się pojawić nic rzeczywiście nowego (skoro „świat jest już zasadniczo gotowy” – mówi – to prawdziwe dzieje nie istnieją). Możliwość nowości stanowi zatem warunek *sine qua nondziejów*. Streszczając jego myśl K. Michalski pisze: „Myśl, która podejmuje swe właściwe zadanie, musi być myślą otwartą na to, co może nadejść, otwartą na Nowe”²⁰. Na czym miałyby polegać owa nowość? I czy nie powstaje tu konflikt między dziejami, Nowym a prawdą? A w przypadku depozytu wiary, czy nie ma tu rozdzwieku między ideą nowości, a Objawieniem, które jest przecież pełne i ostateczne? Na czym miałyby teraz polegać ta nowość, owo *aggiornamento*? Czy jesteśmy faktycznie skazani na taką antynomię? Oczywiście taka interpretacja jest możliwa i – co więcej – przeważająca. Tym niemniej w interpretacji Gadamera antynomia ta może zostać przezwyciężona.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 609.

¹⁸ Tamże, s. 600; por. P. Feliga, *Czas i ortodoksja*, Toruń 2014, s. 197-199.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 501.

²⁰ Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, wyd. II, Warszawa 1998, s. 237, s. 250-251.

Owym miejscem otwarcia na Nowe i Inne okazuje się bowiem pytanie. Zarówno Heidegger jak i Gadamer uwrażliwiają nas na konieczność „wytrwania w pytaniu” i zwracają uwagę na jego pierwszeństwo w dialogicznej strukturze pytanie – odpowiedź. Gadamer definiuje pytanie jako zawieszenie obowiązywania sądów, które determinują nasze rozumienie. Istotą pytania jest bowiem otwarcie możliwości i utrzymywanie ich w otwartości na wątpliwość, na Nowe, na „tak-lub-tak”. Kiedy brakuje tej otwartości, to jest ono pozorne, pozbawione rzetelnego sensu (retoryczne). Umiejętność postawienia pytania okazuje się o wiele trudniejsza niż danie odpowiedzi. Kiedy bowiem uczestnicy dialogów Platona przejmują rolę pytających, doznają klęski. Bo umiejętności stawiania pytań nie można się wyuczyć. Jest ona po prostu sztuką myślenia. Dlatego też samo pytanie okazuje się uprzednie wobec wszelkiego poznania. „Mieć wiedzę może tylko ten, kto ma pytania”²¹ – twierdzi Gadamer.

Istnieje jeszcze jeden aspekt otwartości na Nowe związany z naturą pytania. Zanim jednak będziemy mogli o nim powiedzieć, musimy odłonić inny aspekt jego natury. Otwartość pytania nie jest bowiem bezgraniczna – określa ją horyzont owego pytania. Co więcej, postawienie pytania wskazuje już kierunek, z którego może nadejść jakaś sensowna odpowiedź. Ów kierunek zaś określają jest treściowo przez zespół towarzyszących mu przesądów, uprzedzeń, tradycji, autorytetów, za którymi podążamy. W ten sposób okazuje się, że rozum nie jest wcale „panem samego siebie”, ale – przeciwnie – „pozostaje zdany na , w których działa”²². Owe przesady czy uprzedzenia jednostki w o wiele większym stopniu nawet niż jego sądy oddają „dziejową rzeczywistość” jego bytu. Jako z reguły nieuświadomione, nie podlegają takiej kontroli, jak wypracowywane często z trudem sądy, które przechodzą przez liczne filtry świadomości. O sile oddziaływania owych uprzedzeń nie trzeba specjalnie przekonywać. Wystarczy, że uzmysłowimy sobie, ilu z nas żywi przekonanie, że Ziemia jest okrągła, na podstawie własnych badań lub sprawdziło to przez odbycie podróży dookoła świata, a ilu przyjęło tę prawdę „na wiarę”, po prostu podążając za autorytetem „pani od geografii”, bez szukania dla niej głębszych uzasadnień. Okazuje się, że zaledwie znikoma część naszej życiowej wiedzy ma w istocie solidniejsze ugruntowanie

²¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 497.

²² Tamże, s. 381.

– a i tak, cofając się po łańcuszku argumentów stojących za określoną wiedzą, w którymś momencie jesteśmy zmuszeni powiedzieć „stop” i przyjąć coś za – prowizoryczny załedwie – początek argumentacji na rzecz jakiejś tezy. Tak więc jeszcze zanim „na serio” przystąpimy do zdobywania wiedzy, już jakąś wiedzę mamy, ona już kieruje naszymi poczynaniami.

Do tak rozumianej uprzednio posiadanej wiedzy nie jesteśmy zdystansowani – my i ona stanowimy jedno. Dlatego też nasze rozumienie – zdaniem Gadamera – powinniśmy zawsze pojmować jako „wejście w proces przekazu tradycji, w którym przeszłość i teraźniejszość są stale zapośredniczone”²³. Odnosząc się do tego, co jest, nie uwalniamy się wcale od dziedzictwa tradycji, ale tkwimy wewnątrz niej. Co więcej, dokonuje się tu swoista zamiana stron w dialogicznej relacji pytanie – odpowiedź. Zasadniczo to już nie my okazujemy się pytającymi, lecz jesteśmy pytani przez tradycję. Staje się ona partnerem komunikacji niczym jakieś „ty”. To, że jakiś „artefakt” przekazany nam przez tradycję, tekst, dzieło sztuki, a nawet techniki, staje się przedmiotem naszej interpretacji, oznacza, że stawia on nam pytanie. Rozumieć go oznacza tyle, co rozumieć pytanie, które nam stawia. Chcąc go zrozumieć, musimy cofnąć się poza to, co już zostało powiedziane, zrozumieć to jako „odpowiedź na pytanie, na które jest odpowiedzią”²⁴. To zaś oznacza, że jego sens zawsze wykracza już poza to, co zostało w nim samym powiedziane. Tak rozumiana interpretacja nie pozostaje zatem nigdy w pierwotnym horyzoncie interpretowanego tekstu, raczej jego horyzont obejmuje horyzont, który ogarnia nas jako pytających i pobudzanych przez nie jako słowo tradycji. Powtórzmy: starając się odtworzyć pytanie, na które przekaz jest odpowiedzią, nie dokonujemy tego bez przekroczenia owym pytaniem zarysowanego już przezeń horyzontu²⁵.

Czym zatem jest owo Nowe? Na to pytanie nie da się pewnie udzielić wyczerpującej odpowiedzi, bo Nowe musiałoby się wtedy okazać nie być takim całkiem nowe. Można jednak wskazać pewien kierunek, z którego Nowe „nadchodzi”. Trzeba go mianowicie szukać w owej różnicy między pewnym domniemanym horyzontem tekstu, czy innego interpretowanego przekazu, a horyzontem zrekonstruowanego pytania, na które ów przekaz jest odpowiedzią. Należy przy tym zauważyć, że ów zastany, niejako pierwotny

²³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 400.

²⁴ Tamże, s. 503.

²⁵ Por. P. Feliga, *Czas i ortodoksja*, Toruń 2014, s. 69-72.

horyzont sam w sobie w zasadzie nie istnieje. Tekst coś dla nas znaczy dopiero wtedy, gdy jest już przez nas interpretowany, tzn. wtedy, gdy jest obejmowany horyzontem naszego własnego pytania i kiedy obydwie te horyzonty: domniemany horyzont przekazu i nasz własny horyzont współczesności ulegają „stopieniu”. To wtedy właśnie przekaz otrzymuje tę nową historyczną szatę – ale powiedzieć, że ją otrzymuje lub się w nią „przywdziewa”, to w zasadzie nic nie powiedzieć, bo w rzeczywistości bez tego „przyodziewku” w ogóle nie istnieje. Wynika z tego zatem, że tekst i jego interpretacja to jedno i to samo. Gadamer wyjaśniając tę dialektykę jedności tekstu i wielości jego interpretacji posługuje się neoplatońskim schematem metafizycznym, który przenosi w sferę sensu, a według którego mamy tu do czynienia z pewnym nadmiarem sensu ulegającemu ciągłemu wpływowi i to bez żadnego uszczerbku dla źródła. Mało tego, za wzór tej relacji podaje następnie Trójcę Świętą. Według Gadamera, między nigdy do końca nie wypowiedzianym słowem wewnętrznym (*verbum interius*) a słowem zewnętrznym, mimo że to pierwsze nigdy nie jest całkowicie wypowiedziane w tym drugim, istnieje relacja współlistotności (a nie subordynacjonizmu).

Spytajmy teraz, z czego ta nowa szata jest utkana. Ano nie tylko z tradycyjnych miejsc teologicznych, ale także naszych oczekiwań w stosunku do danego tekstu, uprzedzeń z jakimi doń przystępujemy, naszych życiowych doświadczeń, a także z całego bagażu naszej wiedzy, dobrodziejstwa środowiska, w którym żyjemy, tradycji, w której wyrosliśmy. Te wszystkie elementy zostają w procesie interpretacji wystawione na próbę, skonfrontowane z przekazem i ostatecznie nie muszą się wcale ostać. Nie oznacza to również, że całość horyzontu przekazu, tekstu zostanie objęta naszym własnym horyzontem. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że otwiera się w ten sposób droga do pełnej swobody interpretacyjnej. Wszak w szczególnych warunkach owa szata, o której tu mowa, może być tak nowa, że aż całkowicie różna od dotychczasowej, a jednocześnie uzurpować sobie prawo do bycia adekwatnym wyrazem prawdy przekazu, tekstu. A jednak jest to spojrzenie krótkowzroczne. Naiwnością byłoby mianowicie myślenie, że choć interpretacja nie pozostaje nigdy w horyzoncie interpretowanego przekazu, to horyzonty kolejnych interpretacji układa się po pro-

stu koncentrycznie, w ten sposób, że każda następna interpretacja obejmuje w całości każdy poprzedni horyzont i poszerzając w ten sposób nieustannie swój własny horyzont. Wizja możliwości takiego ciągłego postępu wiedzy jest całkowicie nierealistyczna. Dzięki kolejnym interpretacjom docieramy bowiem jedynie do coraz to nowego aspektu, „obrazu” świata. Sama możliwość wielości tych interpretacji uświadamia nam, że zawsze są one fragmentaryczne, a lich horyzontów krzyżują się wzajemnie. Nasze kolejne interpretacje, owszem, prowadzą do postępu wiedzy w pewnych aspektach – tam, gdzie horyzont obejmuje z zewnątrz horyzont interpretowanego przekazu, tekstu – ale jednocześnie w innych aspektach – tam, gdzie nasza interpretacja nie osiąga całości sensu tegoż przekazu – prowadzą do zapomnienia, zerwania. Możliwe jest zatem, że nasza interpretacja nie będzie trafiać sedna „rzeczy”, ale będzie dryfować na jej peryferiach lub wręcz wyrodzi się w jego przeciwieństwo?. Zachowanie ortodoksji wymaga nie tyle – i nie tylko – ciągłości materialnej, faktycznej, namacalnej, a więc na przykład zachowywania jakichś uświęconych przez tradycję terminów interpretacyjnych, tak jak, dajmy na to, termin transsubstancjacja w przypadku, wyjaśniania zmiany, jaka zachodzi podczas konsekracji chleba i wina, ale przede wszystkim dynamicznego trwania w owej tradycji, którą nazywam grą teologiczną, a przez którą rozumiem pewne wzajemne oddziaływanie miejsc teologicznych²⁶.

²⁶ Zaznaczę tylko, że nie odnoszę się tu do socjologicznego wymiaru poruszanych problemów, gdyż zasadniczo ujęcie Pawła Grada nie budzi moich większych zastrzeżeń.

Klasyczną listę dziesięciu miejsc teologicznych (*loci theologici*) stworzył w XVI w. Melchior Cano. Oprócz Pisma św. i Tradycji wymienia on nie tylko *magisterium*, ale także rozum naturalny i historię. Nie znajdziemy tam jednak takiego *locus* jak liturgia, które zostało niejako rozparcelowane pomiędzy inne *loci*. Toteż w późniejszym czasie tworzono kolejne zestawienia, włączając do interpretacji teologicznej coraz to nowe przestrzenie – literaturę piękną, media itp. „Miejsca” Cano są zróżnicowane zarówno pod względem powagi autorytetu (na przykład Boskiego), jak i wartości argumentacyjnej. Teolog jako uczestnik gry teologicznej jest konfrontowany z horyzontami owych „miejsc” w swojej pracy teologicznej. W ten sposób zostaje wezwany do uniesprzecznienia tego, co Nowe – problemu, który aktualnie ma „na warsztacie” – z owymi tradycyjnymi *loci*. Każde *locus* czyni to w sobie wła-

ściwy sposób i z sobie właściwą siłą. Tym niemniej, tak jak stół o wielu nogach trudniej wywrócić, nawet jeśli jedna czy druga noga zostanie wyłamana, tak również efekt pracy teologicznej uczestnika tak rozumianej gry teologicznej jest mniej narażony na niebezpieczeństwo osunięcia się na margines nauki katolickiej, czy wręcz popadnięcia w herezję²⁷.

Zaproponowane przeze mnie ujęcie odpowiada na zastrzeżenia Pawła Grada co do takiej historycznej ontologii Kościoła, która „prawdziwą” jego substancję widzi pod powierzchnią przygodnych form wyrazu, za historycznie zmienną szatą. Proces, który został tu określony jako gra teologiczna, jest z jednej strony prawdziwie historyczny, z drugiej zaś dopatruje się substancji Kościoła nie za... czy pod..., lecz w... jednej płaszczyźnie z historycznie zmieniającymi się formami, w jakich Kościół się nam przejawia. Jego istota – mówiąc językiem egzystencjalnym – „dzieje się”, tym niemniej mechanizm owego historycznego procesu gry teologicznej sprawia, że nie rozplywa się wraz z nurtem dziejów, ale w ciągu całej swojej historii Kościół i jego doktryna są tożsame.

Dyskusja na temat Nowego, bez którego nie sposób właściwie zrozumieć „hermeneutyki reformy” Benedykta XVI czy nawet „dynamicznej hermeneutyki ciągłości” o. Donneauda, nie może być już zatem prowadzona w sposób, który owo Nowe pomija bądź marginalizuje. Ukazują się tu dwa zasadnicze aspekty Nowego. W aspekcie negatywnym Nowe jawi się jako pytanie zawieszające obowiązywanie dotychczasowych sądów – w tym sensie można tu mówić o zerwaniu – a przez to otworzeniu horyzontu dla nowych możliwości. Znamiennym paradoksem jest to, że jeśli pytanie pojmować jako element kontynuacji tradycji, to przestaje ono być zadane tradycji przez nas, ale staje się nieoczekiwane pytaniem zadany nam przez tradycję. Tym jaskrawiej ukazuje się wówczas nowość owego pytania. Nie jest ono bynajmniej wykoncypowane, wymuszone, ale jest pytaniem jak najbardziej aktualnym, uchwytyującym nowość *hic et nunc*. W każdym razie tak pojmowana tradycja przestaje być lamusem starych, nikomu niepotrzebnych artefaktów przeszłości, ale staje się bytem, który nieustannie nas zaskakuje swą nowością. W aspekcie pozytywnym Nowością jest różnica między domniemanym historycznym horyzontem świadectwa a horyzontem naszej współczesności,

²⁷ Więcej na temat miejsc teologicznych i gry teologicznej piszę w: *Czas i ortodoksja*, Toruń 2014, zwłaszcza w rozdz. 2., s. 107-206.

w który włączony (z którym stopiony) jest horyzont przekazu, czyli interpretacja.

Zaznaczmy przy tym, że mimo, iż nie można jednoznacznie wytyczyć granicy między domniemanym sensem tekstu samym w sobie a interpretacją, nie mamy tu bynajmniej do czynienia z zupełną dowolnością interpretacyjną. Przeciwnie, „dobra” interpretacja powinna w zasadzie całkowicie „przylegać” do interpretowanego przekazu, być niejako jego częścią. Tego domaga się sama gra teologiczna, która działa tu jak instancja krytyczna, która niejako ociosuje interpretację ze zbyt „odstających”, ekstrawaganckich rozwiązań. W każdym razie należy stwierdzić, że dialektyka jedności przekazu i wielości interpretacji, w jakich – i tylko tak – ów przekaz może funkcjonować, być przez nas przy-swajany, sam przez się dowodzi jego nowości – każda interpretacja jest z konieczności nowa.

Charakterystyka owej właściwie rozumianej „dynamicznej hermeneutyki ciągłości” nie będzie pełna, jeśli powiemy tylko, że rozwój doktryny ma polegać na dawaniu nowych odpowiedzi na nowe pytania – a więc poszerzaniu zakresu treściowego – albo też dawaniu nowych odpowiedzi na stare pytania – czyli jakiegoś rodzaju korekty dotychczasowej doktryny. Nowość tej hermeneutyki polegać winna przede wszystkim na stawianiu nowych pytań wobec starych odpowiedzi. Nie chodzi zatem o dokładanie czegoś nowego, co już jest, ani tym bardziej zamienianie tego na coś nowego. Nie, taka postawa prowadzi w sposób nieunikniony do rozczarowania, czego dowodem jest jałowość współczesnego modernizmu teologicznego, usiłującego dawać nowe odpowiedzi na nurtujące współczesnego chrześcijanina pytania. Każda odpowiedź jest sama w sobie fragmentaryczna, a przez to rozczarowująca, i choć wydaje się nowa, to szybko się starzeje. Trwałą satysfakcję może przynieść jedynie taka postawa, która kontynuuje przekaz tradycji, traktując go jako odpowiedź na wciąż nowe pytania. Właśnie wtedy tradycja okazuje się Nowym w najważniejszym tego słowa znaczeniu.

I na koniec: Paweł Grad wiąże rezygnację Urzędu Nauczycielskiego ze stosowania tzw. mocnych środków, czyli definicji doktrynalnych czy decyzji dyscyplinarnych, z utrwaleniem się hermeneutyki w oficjalnym dyskursie katolickim. Nawet jeśli takie

zjawisko ma miejsce, to przynosi ono raczej szkodę samej hermeneutyce, niż stanowi jej konieczny efekt. Rzekłbym, że hermeneutyka wręcz karmi się tego rodzaju wydarzeniami, gdyż wywołują one – niczym uderzenie w dzwon – szeroką falę interpretacji, która sama w sobie jest potrzebna i ożywiająca. W każdym razie skorygowałyby to głęboko zakorzenione wyobrażenie, jakoby hermeneutyka była sztuką prowadzenia miłych i do niczego nie zobowiązujących dyskusji. ■