

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI  
*Wydział Teologiczny*  
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego*  
*Warszawa – Łódź*

## UWAGI O SYSTEMATYCE DOGMATYCZNEJ

### UWAGI WSTĘPNE

Poczucie spistości miała niegdyś myśl wczesnochrześcijańska. Święty Augustyn nie wyodrębniał metodycznie filozofii i teologii, teoretycznej dogmatyki i praktycznej etyki. Myśl jego obejmowała całokształt życia i myśli chrześcijańskiej, nie zaś poszczególnych elementów. Sytuacja taka utrzymywała się zasadniczo aż po schyłek Średniowiecza. I chociaż św. Tomasz z Akwinu wprowadzał już krytyczne podziały i obszerną systematykę zagadnień, to przecież i jego dzieło wyraża w zasadzie to samo żywe przekonanie chrześcijańskie o jedności świata i łaski. Podziały przyszły później. W ich wyniku filozofia odcierała się od teologii, wiedza empiryczna od filozofii, motywacja działania od znajomości związków istnienia. Tendencja ta miała swoje dobre strony i stanowiła źródło licznych osiągnięć ludzkich. Jednocześnie kryło się w niej wszakże i poważne niebezpieczeństwo – pogłębiła bowiem i umocniła duchowe rozdarcie człowieka czasów nowożytnych.

### 1. U ŹRÓDEŁ HISTORYCZNYCH

Teologia w czasach nowożytnych nie rozwijała w sposób widoczny swojej teorii i metodologii. Stały temu na przeszkodzie rozmaite uwarunkowania, wśród których można wyróżnić zadania apologetyczne. Wyrażna zmiana nastąpiła dopiero w drugiej połowie XIX w. Rozwój metodologii nauk historycznych i filologii oraz odnowa scholastyki stały się głównym czynnikiem ożywienia refleksji nad teologią. W przypadku tej ostatniej uznawano za równorzędne ujęcia spekulatywne i pozytywne.

Wydaje się, że w toczącej się na przełomie XIX i XX w. dyskusji o naukowości teologii nie nawiązywano twórczo do ówczesnej teorii nauki. Odwoływano

się prawie wyłącznie do koncepcji Arystotelesa i rozwiązań św. Tomasza z Akwinu. Ówczesna polemika toczyła się raczej na szerszej płaszczyźnie kulturowego konfliktu między religią a nauką.

Teologia dogmatyczna to dla wielu kierunków podstawowy dział teologii. Odgrywa ona rzeczywiście w życiu chrześcijańskim wieloraką rolę. Przede wszystkim podaje rozwiązania najgłębiej zaspokajające teoretyczne zainteresowania człowieka wierzącego. Stanowi najbardziej fundamentalny element w budowie pełnego i ostatecznie uzasadnionego światopoglądu chrześcijańskiego. Pełni doniosłe życiowo funkcje pozapoznawcze, jest formą postawy chrześcijanina, o ile występuje w niej moment podstawowego rozumienia i wartościowania. Nic więc dziwnego, że ważny okazuje się sposób uprawiania teologii dogmatycznej. Jego określenie nie przychodzi jednak łatwo. Wielka jest bowiem osobliwość poznawcza teologii i różnorodność jej ujęć. Złożony status epistemologiczny naraża ją na niemałe trudności, które wydają się większe niż te same problemy odniesione do innych rodzajów wiedzy. Tak rodzi się i urasta do poważnych rozmiarów problem metody teologii. Przyczyną tego nie są tylko same wspomniane wyżej racje rzeczowo-treściowe. Ostatnio w ogóle wzmogły się zainteresowania i rygory metodologiczne. Kształtowane są one jednak na podstawie tzw. matematycznego przyrodoznawstwa, lub nawet nauk formalnych. Troska o świadomą poprawność postępowania dociekającego przewyższa zapobiegliwość o merytoryczną trafność jego rezultatów. Nie ulega przecież wątpliwości, że z punktu widzenia dalszej pracy badawczej metoda ma większe znaczenie niż same wyniki; rezultaty poznawcze zależą w dużej mierze od sposobu ich zdobywania. Dlatego tyle uwagi poświęca się w teologii rozważaniom o tym, jaką ma być i jak ją należy uprawiać. Stąd też metodologiczna charakterystyka rozmaitych ujęć teologii (*dogmatycznej i systematycznej*) może być najlepszym wprowadzeniem do współczesnej myśli teologicznej.

Nie wolno przy tym zapomnieć, że mówienie o metodzie teologicznej jest mniej lub bardziej uwarunkowane jakąś metodą i odbywa się w atmosferze określonej koncepcji teologicznej. Powoduje to trudności w zachowaniu bezstronności i wszechstronności charakterystyk oraz w przekonującym doprowadzeniu do ostatecznych ocen. Komplikacje te zwiększają się także i przez to, iż współczesność, bogata i szybko zmieniająca się oraz wykluczająca należyty do niej dystans, stanowi niewdzięczny przedmiot syntetycznych opracowań. Niech zatem śmiałość autora niniejszej próby tłumaczy się przynajmniej zapotrzebowaniem czytelnika, który nawet za cenę pewnych uproszczeń i arbitralności szuka uogólnień, jakiejś określonej panoramy teologicznej myśli współczesnej.

We wprowadzeniu do rozdziału poświęconego dogmatyce, w tomie: *Teologia, nauka o zbawieniu* R. Latourelle przyznaje, że „określenie »teologia dogmatyczna« nie jest pozbawione dwuznaczności, ponieważ w aktualnym użyciu

obejmuje znaczenia nieco różniące się”<sup>1</sup>. Prezentacja różnych znaczeń odsłania pewną oscylację między dwoma biegunami *sektorowości* i *powszechności*: z jednej strony dogmatyka określa siebie jako część dyskursu teologicznego, jako przeciwstawienie się innym dyscyplinom; z drugiej zaś strony dogmatyka usiłuje być syntetyczną i integralną perspektywą, do której zostają sprowadzone organicznie wszystkie dyscypliny teologiczne. Aby przewyciężyć tę dwuznaczność, aby doprecyzować teoretycznie przedmiot naszych badań w odniesieniu do pojęcia „teologia dogmatyczna”, należy zacerpnąć ze światła historii, sięgnąć do początków tejże dyscypliny teologicznej, która obecnie nazywa się dogmatyką.

Początki dogmatyki, jako odrębnej dyscypliny teologicznej, sytuowane są przez historyków teologii w drugiej połowie XVII w., wokół 1780 r. Jest to okres, w którym słowo *dogmaticus* zaczyna tracić poprzednie znaczenia, a nabywać znaczenia aktualnego<sup>2</sup>. Według Y. Congara<sup>3</sup>, na ukonstytuowanie się teologii dogmatycznej wywarły wpływ następujące po sobie chronologicznie trzy zjawiska.

Na pierwszym miejscu stawia się potwierdzenie *metody dogmatycznej*. Jest ona syntezą pewnego wymogu i nabytej techniki. Wymogiem, jaki dojrzał w teologii kontrowersyjnej, było przewyciężenie różnic między szkołami teologicznymi, aby znaleźć wspólny teren i prawowierną naukę katolicką przeciwstawić protestanckiej interpretacji chrześcijaństwa. Biblia nie mogła być używana do tego celu, ponieważ nie była elementem kontrastu w odniesieniu do protestantyzmu. Wszystkie odwoływały się do Pisma Świętego, choć dochodziły do odmiennych interpretacji i wniosków.

Do tych celów miał posłużyć dogmat, określony przez Magisterium. Znaczące jest słowo wstępne N. Alexandre do jednego z pierwszych dzieł dogmatycznych *Theologia dogmatica et moralis* z 1693 r.: „Theologiam dogmaticam et moralem in qua, depositis omnino quaestionibus scholasticis, praetermissis etiam positivae theologiae quaestionibus... ea dumtaxat tractentur quae in Concilio Tridentino finita sunt aut tradita dogmata, vel in eiusdem concilii catechismo exposita”.

Tutaj wymóg spotyka się z techniką: za pośrednictwem refleksji na temat *loci theologici* teologia wypracowała zestaw narzędzi, które pozwalały wyróżnić i wyodrębnić zaczątki [grupy, jądra] dogmatyczne w rozległym polu tradycji. Następuje wielki rozkwit dzieł przedstawiających dogmat katolicki, dokumentację tego odnajdziemy w cytowanym wyżej dziele Congara. Ograniczymy się tylko do uchwycenia elementu strukturalnego, który wyraża makro-

<sup>1</sup> R. Latourelle, *Teologia, scienza della salvezza*, Assisi 1968, s. 106.

<sup>2</sup> Por. O. Ritschl, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Bonn 1906; tenże, *Das Wort «dogmaticus» in der Geschichte des Sprachgebrauchs bis zum Aufkommen des Ausdrucks «theologia dogmatica»*, pr. zbior., *Festgabe J. Kaftan*, Tübingen 1920.

<sup>3</sup> Zob. Y. Congar, *Theologie*, DTC, XV/1, s. 432–434.

skopijnie nowość teologii dogmatycznej: jest to przejście od średniowiecznej *quaestio* do *thesis*, typowej czasom nowożytnym. Congar zauważa, że to postępowanie „podąża nie za dialektycznym i próbnym porządkiem, ale za porządkiem pedagogicznym wyjaśniania, pociągając za sobą następujące etapy: tezę, *status quaestionis*, czyli przedłożenie opinii, pozytywne uzasadnienie autorytetu, uzasadnienie racji teologicznej, rozstrzygnięcie trudności, a szczególnie wnioski dla życia.

Drugim zjawiskiem jest *tendencja w kierunku systemu*. Także tu dochodzi do spotkania wymogu i techniki. Wymogiem jest uporządkowanie, tzn. pewien obraz logiczny tez dogmatycznych, które są nieuchronnie fragmentaryczne. Narzędzie techniczne zostało zaoferowane przez system C. Wolffa, którego niezwykle trafna synteza myśli filozoficznej, związana z projektem „geometrycznym” wyprowadzania wszystkich elementów dyskursu z jednej zasady, wpłynęła w bardzo zasadniczy sposób na teologię<sup>4</sup>.

Congar przywołuje bardziej znaczące dzieła, opublikowane między końcem XVIII i pocz. XIX w. Są tam interesujące tytuły, które łączą pojęcie „dogmatyka” z pojęciem „system”, np. M. Gazzaniga, *Theologia dogmatica in systema redacta*, Ingolstadt 1786; M. Dobmayer, *Theologia dogmatica, seu Systema theologiae dogmaticae* z 1807 r. Na poziomie strukturalnym odnotowujemy usytuowanie się owych tez w traktatach na wzór traktatów filozoficznych systemu wolfiańskiego (Wolffa) oraz ujednoczenie traktatów w podręcznikach.

Trzecim fenomenem jest *systematyzacja teologii w encyklopediach*. Ma to związek z wymogiem przywołanej wyżej systematyzacji, jak to zdradza także tytuł najbardziej reprezentatywnego dzieła tego momentu teologicznego, czyli *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie* F.A. Staudenmaiera z 1834 r.

Zadanie systematyzacji, jakie zostało przypisane dogmatyce, zderzało się z faktem, iż dążyła ona do ukonstytuowania się jako szczegółowa dyscyplina pośród licznych nowych specjalizacji, na jakie rozdzieliła/rozpadła się wiedza teologiczna, poczynając od XVI w.<sup>5</sup>

Dzieło encyklopedyczne zamierza respektować ową różnorodność dyscyplin teologicznych, z troską jednak, aby je uporządkować w jednolity system, uzasadniony przez refleksje metodologiczne, które pogłębiając tematykę *loci theologici*, będą usiłowały wyartykułować działy oraz całość dyskursu teologicznego.

<sup>4</sup> Zob. M. Campo, *Wolff e il razionalismo precritico*, Milano 1939, 678–679.684; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX-e siècle*, I, Bruxelles 1948, s. 16–17.

<sup>5</sup> Zob. na ten temat Y. Congar, dz.cyt., s. 423.

## 2. PROPOZYCJA NOWEJ SYSTEMATYKI

Teologiczna Szkoła Mediolańska poddaje wnikliwym analizom historycznym moment przejścia od teologii manualistycznej (podręcznikowej) do współczesnej teologii postmanualistycznej<sup>6</sup>. Wskazania, jakie można wyciągnąć z tej historii teologii współczesnej, odnoszą się przede wszystkim do dwóch zadań teologii.

Po pierwsze: teologia musi być otwarta na wszelkie dane objawienia, brać oczywiście pod uwagę medytację eklezjalno-dogmatyczną, ale sięgać także do samej głębi i całej rozciągłości (całości) objawienia biblijnego.

Po drugie: narzędzia interpretacyjne podawane przez rozum są respektowane w ich autonomii i specyficzności, ale muszą także być opanowane przez integrację w *consensusie* wiary żywej kulturowo.

Rozwinięcie tych zadań wyrasta i manifestuje się/przewija w logice chrystocentrycznej, która łączy otwarcie materialne na całość danych objawienia z formalną zasadą jedności organicznej, wyznaczoną i wyróżnioną przez same dane z pomocą narzędzi logiczno-naukowych.

Zasadne wydaje się stwierdzenie, że kierunki współczesnej teologii poruszają się w świetle dwóch następujących zadań:

1. Teologia pokonała ograniczającą perspektywę tez dogmatycznych i nie zaniebując faktycznych danych dogmatycznych, otwiera się na globalność danych biblijnych, przynaglona w tym względzie przez Magisterium Kościoła<sup>7</sup>.

Ta orientacja teologii przejawia się w procesie, który doprowadził teologię dogmatyczną do stania się „teologią Magisterium”, „teologią objawienia”, przechodząc przez fazę pośrednią „teologii biblijnej”, to etapy, jakie Giuseppe Colombo wyodrębnił w historycznym rozwoju dogmatyki, poczynając/wychodząc od kryzysu modernistycznego (nowożytnego), który nakazał refleksję nad relacjami między dogmatem i historią objawienia<sup>8</sup>. Nie jest przypadkiem prezentowanie (przedstawianie) tutaj historii i znaczenie tych etapów. Wystarcza nam uchwycić konkluzję: teologia dogmatyczna przyjęła i wypromowała równocześnie nową koncepcję objawienia, nie jako najwyższą abstrakcyjną prawdę, ale jako proces historyczny.

*Depositum fidei* pojmowany jest już nie jako statyczna forma prawd objawionych, ale jako dynamiczna forma darmowego (bezinteresownego) samoobjawienia się Prawdy w historii zbawienia. Nie chodzi tu o to, by uzgodnić obie te pozycje (by doprowadzić do ugody między obu pozycjami), ale pierw-

<sup>6</sup> Por. G. Colombo, *La teologia manualistica*, 25–56; L. Serenthà, *La teologia italiana post-manualistica*, s. 57–100. Oba artykuły zostały opublikowane w tomie, który Wydział Teologiczny Północnych Włoch dedykował bp Carlo Colombo z okazji 70. urodzin, Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale (red.), *La teologia italiana oggi*, La Scuola – Morcelliana, Milano 1979.

<sup>7</sup> Zob. Soborowy dekret *Optatam totius*, 16.

<sup>8</sup> Zob. G. Colombo, *Dogmatica e Biblica*, „Rivista Biblica” 21 (1973), s. 241–278.

sza z nich zostaje włączona w drugą. W konsekwencji także i dogmat, jako konieczność i zarazem jako zabezpieczenie *depositum fidei*, jest uchwycony w jego dialektycznym dążeniu bycia autorytatywnym pośrednictwem między oryginalną i niedościgłą nowością objawienia biblijnego a coraz to nowymi sytuacjami kulturowymi.

2. W świetle tych osiągnięć zrozumiała staje się znaczna przemiana, jaka dokonała się w zakresie zastosowania narzędzi logiczno-naukowych ze strony teologii.

Ponieważ objawienie zostaje uchwycone w jego relacji do historii, racjonalne narzędzia, za pomocą których usiłuje się je teologicznie interpretować, nie będą naukami, badającymi niezmiennie prawdy bytu, ale tymi, które reflektują nad sensem ludzkiej historyczności zarówno po linii aktualnej interpretacji minionej historii (nauki hermeneutyczne), jak i po linii projektów, które są krytyką teraźniejszości w celu zbudowania bardziej autentycznej przyszłości społecznej (krytyczne teorie o społeczeństwie). Zetknięcie się teologii z tymi nowymi typami wiedzy jest nadal faktem na etapie bardzo początkowym i zbyt nowym, aby mógł być już konsensualnie ugruntowany, krytycznie opracowany oraz wolny od niepewności.

Należy faktycznie wziąć pod uwagę charakter generalnie immanentystyczno-historyczny tychże nauk, powiązanych z tym, co nazywa się „zwrotem antropologicznym”. Złagodzony zostaje ich polemiczny charakter, bardziej zainteresowany o to, by odrzucić dawne dziedzictwo metafizyczne, niż dokonać jakiejś krytycznej integracji. Nade wszystko zostaje zweryfikowane to, czy ich koncepcja prawdy, w sensie praksytycznym, skierowana ku przyszłości zbudowanej naukowo, może pogodzić się z wymogiem prawdy wysuwany przez wiarę, która wyznaje, iż prawda, sens i przyszłość historii znajdują się w Jezusie Chrystusie.

Oto sugestia, jaka zawarta jest w programowym dla Szkoły Mediolańskiej, obszernym artykule poświęconym współczesnej dyskusji na temat naukowości teologii oraz przejścia od hermeneutyki do teologii krytycznych<sup>9</sup>. Artykuł odnosi się krytycznie do polemiki Pannenberg-Gadamer, bada dysputę Habermasa z Gadamerem, a następnie kontestację naukowości teologii ze strony Alberta oraz reakcję Sautera i Pannenberga. Autorzy w konkluzji zgłaszają pewne niebezpieczne ryzyko na jakie naraża się teologia współczesna. Niebezpieczeństwo polega na zastosowaniu nowych kryteriów prawdy do wiary, która jest rozumiana jako czysta przesłanka, pozbawiona swojej struktury prawdy i własnego statusu epistemologicznego.

W tym miejscu, powraca problem *consensusu* wiary, która zostaje zrekonstruowana jako nieodzowne środowisko badań i syntezy teologicznej. Wśród róż-

---

<sup>9</sup> Por. G. Angelini, G. Colombo, P.A. Sequeri, *Teologia, ermeneutica e teoria*, Teol 1 (1976), s. 91–134.

nych aspektów problemu, który stawia pod osąd różne kompetencje i funkcje eklezjalne, w sposób szczególny interesuje teologię ów aspekt epistemologicznej natury wiary, tzn. charakter „wiedzy (poznania), związany z wiarą, jako bazą, na której się rozwija, na sposób naukowego wyjaśnienia, „poznanie” teologii. Możemy pokusić się na pewną wstępną refleksję nad tym poznaniem/wiedzą wiary, która nie jest tylko jakąś wiedzą. Jest ona otwarta na Boże objawienie, na przyłgnięcie do Chrystusa, zatem jest decyzją, wolnością, zaangażowaniem, a to wszystko wspierane łaską Ducha Świętego umożliwia i wyznacza drogę osoby ludzkiej na spotkanie z Chrystusem.

W tym globalnym wydarzeniu wiary znaczenia nabiera również „wiedza”, która może być wyjaśniona, przez pokazanie sposobu, w jaki wiara przynależy do Chrystusa. Wiara uznaje, że Chrystus, tzn. pomazaniec Boży, zbawcza potęgą Boga, ostateczne i definitywne słowo Boga nad ludzką historią, jest Jezusem.

Uznając Jezusa jako Chrystusa, wiara urzeczywistnia pewien paradoks, o ile uznaje w Jezusie Chrystusie, jedność między jakimś szczególnym momentem a definitywnym całokształtem historii: jest to właśnie ten problem, bardzo żywy we współczesnej chrystologii, wyjątkowości Chrystusa jako absolutnego wydarzenia zbawczego<sup>10</sup>. Potwierdzenie Jezusa jako absolutnego wydarzenia ustawia go w dialektycznej relacji z innymi zdarzeniami historycznymi: z jednej strony, nie utożsamiają się one z cząstkowym wydarzeniem Jezusa, nie są przez nie wchłonięte, nie dają się z niego wyprowadzić, ale mają autonomiczną strukturę, tak jak autonomiczne są teoretyczne i praktyczne sposoby, za pomocą których człowiek je interpretuje i jednoczy; z drugiej strony, są one relatywne, mogą i powinny być sprowadzone do Chrystusa jako ich definitywna interpretacja i unifikacja. W tym kontekście spróbujemy zobaczyć, w jakim sensie wiara jest „poznaniem, wiedzą”: ona „wie”, że istnieje jakaś wstępna/uprzednia jedność wydarzeń historycznych; ona „wie”, że ta jedność jest cząstkowa, otwarta, niedokończona, odnosząca się do objawienia Bożego; ona „wie”, że objawieniem Boga jest Jezus Chrystus i „wie” zatem, „że i jak” musi się urzeczywistnić owo konkretne odniesienie Jezusa do cząstkowych i uprzednich ujednoczeń ludzkiej historii, dokonanych przez nauki, przez filozofię, politykę, ekonomię, miłość itd.

Nie trudno więc zauważyć, że to „poznanie” wiary może urzeczywistniać się według różnych stopni, na miarę mniejszego lub większego poznania, jakie wierzący ma o wstępnych unifikacjach/ujednoczaniach nauk, filozofii itd.; na miarę teoretycznego rygoru, z jakim zostaje postawiony temat otwartości historii na transcendencję; na miarę mniej lub większej kompletnej instrumentalizacji egzegetycznej i hermeneutycznej, z jakim fakt chrześcijański jest przybliżany, krytycznie budowany, opisany, porównywany z wcześniejszymi unifikacjami kulturowymi. Na tych różnych stopniach teologia sytuuje się jako naukowy

---

<sup>10</sup> Zob. G. Moiola, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione teologica*, Sc. Catt. 103 (1975), s. 725–777.

rozwój poznania wiary, w sensie szerokości punktu wyjścia, rygoru metodologicznego w postępowaniu, jednolitej syntezy, ku której zmierza.

Powyższe uwagi, zaledwie naszkicowane i orientacyjne, pokazują relacje teologii z wiarą, sugerują artykulację teologii w stosunku do innych nauk humanistycznych, oferują punkty zaczepienia pewnej syntezy teologii systematycznej. W zakresie syntezy, która jest argumentem bezpośrednio nas interesującym, jest wyraźne wykazanie, że teologia jest pośrednikiem/pośrednictwem między poznaniem wiary a innymi dziedzinami naukowymi wiedzy, prowadzi nas do konkluzji, że wymóg jedności nie jest wprowadzony z zewnątrz, z innych dziedzin naukowych, ale pochodzi z wewnątrz, z poznania wiary, nawet jeśli później odwołuje się do narzędzi oferowanych jej przez inne nauki. Szczególnie jedność, właściwa poznaniu wiary, związana jest z wydarzeniem Jezusa Chrystusa jako jednoczącego sensu ludzkiej historii.