

KS. CZESŁAW S. BARTNIK

Lublin

ROZWAŻANIE O METODACH W TEOLOGII DOGMATYCZNEJ

Różne są poglądy na metody w ogóle i na metody w teologii. Jedni cenią je teoretycznie, ale nie znają ich i nie rozumieją, drudzy widzą w nich wszystko, choćby nawet ze szkodą dla treści, a wreszcie wielu nie docenia ich i odrzuca je jako okowę dla myśli i swobodnej twórczości teologicznej. Przede wszystkim teologia irracjonalna, emocjonalna i fantastyczna nie liczy się z żadną metodą, traktując ją jako niepotrzebne skrępowanie. Niektórzy mówią, że w teologii codziennej, potocznej i dla „prostych ludzi” metoda naukowa jest niepotrzebna, dopiero w teologii naukowej jest ona absolutnie konieczna. Ale raczej trzeba powiedzieć, że metoda jest zawsze konieczna w każdej teologii, nawet w zwykłej rozmowie na temat religijny, nawet w formie literackiej, tym bardziej poetyckiej, a jedynie każdy gatunek „języka teologicznego”, odpowiednio zorganizowany poznawczo i wyrazowo, ma swoją metodę. Prawdopodobnie istota tej metody jest jedna: polega na uchwyceniu poprawnościowym relacji osoby do transcendencji, a różne są tylko techniki i sposoby organizacji wartości poznawczych i wyrazowych. I tak bez odpowiedniej metody nie ma żadnej teologii we właściwym znaczeniu, zwłaszcza dogmatycznej, która jest właściwą „teorią teologiczną”, nauką teologiczną, poznaniem prawdziwościowym.

I. ZNACZENIE METODY

Semantyczny punkt wyjścia. Geniusz filozoficzny: Sokrates, Arystoteles, Tomasz z Akwinu zrozumiał już dawno rzecz istotną, a mianowicie, że dla dotarcia do prawdy poznawczej i do wprowadzenia jej w życie konieczna jest odpowiednia metoda: *methodos* – „przez drogę”, badanie, teoria poznawania, sposób rozpoznawania, droga do prawdy, sztuka postępowania drogą do prawdy. Metoda zatem to sposób, środek i technika poznawania, badania, postę-

powania, konstruowania. Jest to fakt, ale i cały proces powtarzania działań, zwiększający swą sprawność dzięki regułom i normom. Metoda to sposób rozwiązywania problemów teoretycznych lub zadań praktycznych. W rezultacie jest to *modus* „bycia w prawdzie”, poznawania prawdy i wyrażania jej przez znaki, zwłaszcza język¹. Składa się ona niejako z dwu warstw: umysłowej (intelektualnej i rozumowej), na obszarze poznawczo-naukowym, i materialnej (technicznej i pragmatycznej), na obszarze wszelkich obiektywizacji praktycznych. Mówi się niekiedy, że naukowy może być nawet błąd, jeśli tylko jest zgodny z metodą, natomiast nie jest naukowa nawet prawda, jeśli tylko jest niezgodna z metodą.

Metody w teologii w przeszłości były przeważnie zaniedbane. Liczyła się przede wszystkim wnikliwość umysłu i żarliwość serca teologa. Ale dziś metoda jest niezbywalną strukturą myślenia teologicznego. Wielkie zrozumienie dla metod ścisłych w teologii mieli Polacy: ks. J. Salamucha, ks. W. Kwiatkowski, ks. I. Różycki, o. J. M. Bocheński i inni.

Obecnie na świecie są kwestionowane podstawowe dogmaty: istnienie Boga, Bóstwo Chrystusa, boskie pochodzenie Kościoła, objawienie, nieomylność wiary, cała transcendencja, prawdy maryjne i inne. Ale główny problem dotyczy nie tyle samych tych prawd, ile raczej języka i metody. Stawia się pod znakiem zapytania samą możliwość mówienia o Bogu i transcendencji, sam język religijny oraz cały język teologiczny, systematyzujący treści religijne w sposób naukowy. Teologia zatem musi czynić głęboką refleksję nad sobą samą, nad swymi strukturami, konstrukcjami, możliwościami poznawczymi i mechanizmami dochodzenia do zdań (słów i przedstawień) poprawnych, obiektywnych, sensownych i prawdziwych.

Wielość metod w teologii. Niektórzy uczeni utrzymują, że w teologii dogmatycznej katolickiej istnieje tylko jedna metoda. Nie jest to słuszne. Jest jedna prawda, ale wiele metod. Istnieją metody: spekulatywna, pozytywna, hermeneutyczna, historyczna, egzegetyczna, filozoficzna, socjologiczna, narracyjna, opisowa itp. Zresztą dziś trzeba nowszych odmian metod. Potrzeba ta została podkreślona przez Sobór Watykański II, który po prostu żąda „nowej teologii” i nowych metod. Sobór domaga się wypracowania szczególnie trzech metod: historiozbowczej, biblijno-hermeneutycznej i pastoralnej. Ponadto chodzi także o nowe metody dydaktyczne (*Optatam totius* nr 17).

a) Dyscypliny teologiczne mają zostać „odnowione przez żywą łączność z Tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia” (tamże nr 16). Zakłada się, że żywość tę daje istnieniowy potok rzeczywistości dziejowej od Chrystusa w przyszłość. Można to wskazanie rozumieć mistycznie: teologia ma być wykla-

¹ Cz. S. B a r t n i k. *Hermeneutyka personalistyczna*. Lublin 1994 s. 29 nn.

dana w Żywym Chrystusie, w Duchu Świętym i w Biblii. Ale inne miejsca soborowe o historii zbawienia każą tu dopatrywać się specjalnej metody historiozbawczej, na której oparło się znane oryginalne wydawnictwo: *Mysterium salutis*².

1° Przedmiot teologii trzeba widzieć nie jako *abstractum*, idee, pojęcia, myśli, podmiotowe akty wiary, spekulacje, lecz jako zdarzenia święte, wydarzenia redempcyjne i soteryjne, jako rzeczywistość sakralną, słowem, jako dzieje zbawienia. Wchodzą tu w grę wszystkie *Opera et gesta Dei, gesta per Christum*, stworzenie jako Boże objawienie zstępujące (od Transcendencji), zbawienie dokonywane przez Boga i „niezbawienie” dziejące się z winy człowieka³.

2° Metodę teologii trzeba widzieć jako historiozbawczą. A więc przede wszystkim należy tu stosować metodę podobną do historycznej. Metoda ta dociera do wydarzeń między Bogiem a człowiekiem, ujmuje je, bada, weryfikuje, systematyzuje i wyciąga z nich wnioski, spekulatywne i praktyczne. Przy tym dociera do wydarzeń jednostkowych i zbiorowych, wewnątrzosobowych i eklezjalnych, prostych i stanowiących cały proces. Zachodzi tu osobowa percepcja zdarzenia oraz zarazem świadectwo (*martyrion*) tej percepcji, a następnie naukowe badanie autorytetu i prawdy faktu oraz przekazu tego świadectwa. Teologia więc nie dotyczy rzeczy, przedmiotów, jakichś „kawałków” rzeczywistości (jak woda, ogień, powietrze, ziemia, zwierzę, roślina), lecz mieści się jedynie w osobie i dotyczy świata osobowego, jakkolwiek i tutaj występują zarówno aspekty obiektywne, np. istnienie osoby, jak i subiektywne: np. akt myśli, akt miłości, akt uczucia i inne⁴.

b) Teologia historiozbawcza jest ujmowana szeroko. Sobór zatem wyodrębnia też węższe pojęcie „historii zbawienia”, a mianowicie „historię biblijną”, narrację biblijną, zdarzenia opowiedziane przez Biblię. Stąd drugą metodą, zalecaną przez Sobór dogmatyce, jest metoda biblijna, oczywiście, znowu rozumiana dosyć szeroko: „ze szczególną starannością należy kształcić alumnów w zakresie Pisma Świętego, które winno być jakby duszą całej teologii” (*Optatam totius* nr 16; por. *Dei Verbum* nr 24-25). Niewątpliwie chodzi tu o metodę biblijną znowu tylko analogiczną do ścisłych nauk biblijnych, nie zaś tożsamą. W teologicznej metodzie biblijnej chodzi o żywe zespolenie żyjącej w Kościele Biblii z wewnętrznym światem osoby jedno-

² *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Hrsg. J. Feiner, M. Löhrer. Bd. 1-5. Einsiedeln 1965-1976.

³ L. M a d e j. *Rozumienie historii zbawienia w dokumentach Soboru Watykańskiego II*. Lublin 1981 s. 11 nn.

⁴ Cz. S. B a r t n i k. *Historiozbawcza teologia*. EK t. 6 kol. 1015-1018.

stkowej oraz eklezjalnej i o szczególne odniesienie Biblii do treści światów osobowych.

c) Według postulatów Soboru – zresztą dyskusyjnych, bo tu łatwo o pominięcie czynnika intelektualnego – metody teologii dogmatycznej mają się zwięzczać w metodzie pastoralnej. Ma to więc być metoda dogmatyczno-pastoralna (*Optatam totius* nr 16; *Presbyterorum ordinis* nr 19; *Gaudium et spes* nr 44, 62; *Ad gentes divinitus* nr 39). Metoda pastoralna dogmatyki polega na zdolności wiązania teologii z życiem Kościoła, na dostrzeganiu historii zbawienia w liturgii, w słowie Bożym i w katechezie, na zmienności języka stosownie do epok, na teoretyzacji doświadczeń nauczycieli Kościoła, a wreszcie na wiązaniu prawdy objawionej z elementem czynnościowym i operatywnym.

Różne postawy metodologiczne. Oprócz konkretnych metod doniosłe są różne nastawienia i „mody” metodologiczne. Jednym z najważniejszych jest dziś postulat ujęcia „dynamicznego”, wizji teologiczno-doczesnej oraz futurologicznej. Dotychczas teologia była statyczna, przykładem tomizm klasyczny, jakoby w rzeczywistości nic się nie działo i nie zmieniało w czasie i przestrzeni, bo w teologii miałyby być wszystko wieczne i boskie. Podobnie dawna teologia miała mieć za przedmiot rzekomo jedynie świat Boży, Niebieski, Wieczny, w niczym zaś ludzki, ziemski, doczesny. I wreszcie uważało się ogólnie, że teologia zajmuje się jedynie przeszłością i to jedynie w aspekcie „początku”: byłaby to „teologia początków”, stworzenia, życia Jezusa, powstania Kościoła, okresu Ojców itd. Tymczasem tematy teologiczne dotyczą raczej przyszłości, „eschatonu”, czyniąc ją teologią prorocką, futurologiczną i eschatologiczną.

Przymioty. „Nowa teologia” musi posiadać te same przymioty, co i nauki szczegółowe, a mianowicie: dokładność, precyzję i obiektywizm. Nasz wiek jest opanowany przez nauki i techniki. Istotą zaś nauki i techniki jest metoda, to jest droga do poznania – planowa, świadoma, refleksyjna, krytyczna. Jest ona oparta na dedukcji, gdzie wnioski, następni wywodzi się logicznie z przesłanek, na indukcji, gdzie ze zdań o jednostkowych przedmiotach, zdarzeniach lub faktach wyciąga się wniosek o zasięgu ogólniejszym, na redukcji, gdzie przyjmuje się rację poprzednika na podstawie uznania następnika, a wreszcie na różnych, jeszcze nie opracowanych, sposobach „opersonalizowania” treści poznawczych.

„**Metateologia**”. Współczesna świadomość dąży do utworzenia teologicznej refleksji nad teologią, do swoistej „teologii teologii” (teologia teologii). Nie można poprzestać na samej „filozofii teologii”, bo doświadczenie teologiczne nie dzieje się według praw natury, nie jest stwierdzalne empirycznie, nie jest powtarzalne, ani, wreszcie, nie dotyczy jakiejś części

rzeczywistości, jak to się dzieje w innych naukach. Dotyczy przede wszystkim osobowej relacji między człowiekiem a Bogiem, ujmowanej jakby od wewnątrz. W tym sensie „teologia” to „Jezus Chrystus”: i w sensie przedmiotowym, o Nim jako o Relacji osobowej między człowiekiem a Bogiem, i w sensie podmiotowym – Jego wiedza, świat Jego Osoby, On jako cały Prozoiczny Podmiot.

Z naszej strony teologia to identyfikacja naszej osoby z Osobą Jezusa Chrystusa. Dopiero wtórnie wchodzi tu w grę metody filozoficzne, historyczne, filologiczne, hermeneutyczne i inne. Najbardziej właściwa metoda teologiczna zatem to metoda personalistyczna, która polega na rozpoznaniu Boga w Osobie Jezusa Chrystusa przez całą osobę ludzką, indywidualną i zbiorową: „Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światem [stworzenie – uwaga autora], zabłysnął w sercach naszych, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa” (2 Kor 4, 6). Stąd teologia to nie tylko Osoba Jezusa Chrystusa, lecz wtórnie także to my, nasza osoba indywidualna lub/i kolektywna (Kościół) w najgłębszej relacji do Boga poprzez Jezusa Chrystusa. Relacja ta ma charakter percepcyjny, poznawczy, weryfikacyjny i pragmatyczny, będąc również naszym „sprawianiem” rzeczywistości Bożej, jest to nasza *praxis Theou*. Jezus Chrystus zaś jako Fenomen (Zjawisko) i jako Osoba Boża stanowi istotne medium między nami a Bogiem. W rezultacie jest to nie tylko *episteme*, *scientia*, ale także *hochma Jahwe*, *sophia Theou*, *sapientia Dei*.

Prawda. Metoda, jak to widział Arystoteles, nie jest czymś zewnętrznym, ani zwykłą techniką materialną (np. komputerem), ani zaplanowanym eksperymentem, lecz jest czymś wewnątrznie bytowym, strukturą realną, procesem spełniania się. Metoda ma swoją ostateczną rację w prawdzie. Droga do prawdy realizuje się tylko wtedy, gdy sama staje się prawdą. Prawda jest spełnieniem bytu poznającego i poznawanego. Nie jest „dodatkiem” do bytu, lecz jest spełnieniem bytu. Dlatego metoda musi być określona prawdą. Z początkowej prawdy bytu się wywodzi, przez prawdę poznawczą przechodzi i dochodzi do prawdy finalnej (poznawczej i ontycznej zarazem). Metoda jest pochodną prawdy bytu, gdzie ten byt prawdy odsłania się naszej osobie jako prawda poznana i spełniająca nas w danym aspekcie. Metoda – według Arystotelesa – zmusza człowieka do przyjęcia jej przez prawdę⁵. Prawda zaś dla średniowiecza to zrównanie umysłu z rzeczą (*adaequatio rei et intellectus*), jak mówił św. Tomasz, niejako utożsamienie umysłu z rzeczą. Ja jednak myślę, że trzeba pójść głębiej i prawdę uznać za utożsamienie rzeczywistości nie tyle z samym anonimowym i mechanicznym umysłem, ile raczej z całą

⁵ *Metafizyka* 984b. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983 s. 13 n.

osobą (*adaequatio rei et personae*). Prawdą w ostatecznym znaczeniu nie może być nigdy rzecz lub apersonalny byt, lecz osoba. Tylko w osobie byt i poznanie dopełniają się w immanentną jedność. Teologia wtedy jest zespoleniem osoby ludzkiej, indywidualnej i eklezjalnej, z Bogiem Osobowym na paśmie poznawczo-interpretacyjnym, czego archetypem jest Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek w jednej Osobie. A zatem dziś metoda personalistyczna jest najodpowiedniejsza⁶.

II. METODA KLASYCZNA

Ciągle jeszcze najszerzej jest stosowana w teologii metoda klasyczna, ciągnąca się właściwie od św. Pawła, św. Justyna, Orygenesza, św. Ireneusza z Lyonu⁷

Trójkrok. Metoda klasyczna jest w zasadzie zbudowana na sposób tryptyku, trójkroku: przedłożenie nauki Kościoła, dostarczenie dowodu lub dalszego oparcia w Piśmie i Tradycji oraz przeniknięcie całości spoiwem systematyzacji umysłowej: R. Garrigou-Lagrange, W. Granat, I. Różycki, B. Durst, Y. Congar, H. de Lubac, W. Kasper, Jan Paweł II. Przez to wchodzi tu właściwie w grę trzy „podmetody”: eklezjologiczna, źródłowa i spekulatywna. Taka metoda klasyczna ukształtowała się w pełni dopiero w wieku XVIII. Dopiero wtedy bowiem wczesnoscholastyczna *lectio scripturae* poprzedzała późnośredniowieczną *quaestio* oraz wysoko-scholastyczną *disputatio*. Długo jednak nie dochodziło do troistości metody. W średniowieczu znano na ogół raczej tylko dwa podstawowe elementy metody dogmatycznej: *fides* i *ratio* (lub *auctoritas et ratio*) i te elementy miały tworzyć wewnętrzną jedność. Przy tym jednak *fides* (wiara) nie miała być nigdy samą, czystą wiarą, lecz jako akt ludzki miała być wiarą już zrozumianą, przyjętą przez umysł, zapoczątkowującą teologię intelektualną. *Ratio theologica* zaś miała być odsłonięciem i wyjaśnieniem immanentnych implikacji wiary, wyłożeniem i rozwinięciem wewnętrznej logiki wiary. I tak *fides* i *ratio* miały tworzyć razem dwoje oczu jednej teologii czy dwoje uszu słuchacza Ewangelii. Stąd ideałem nie była ani sama wiara (*fides*), ani tym bardziej sama racja (*ratio, intellectus*), lecz niewypowiedziane zespolenie jednej z drugą: *intellectus fidei, fides quaerens intellectum* (św. Augustyn, św. Anzelm z Canterbury).

⁶ Cz. S. Bartnik. *Personalizm*. Warszawa 1995.

⁷ Opieram się tu szeroko na pracy W. Kaspera: *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit* (München 1967 s. 21 nn.).

Z czasem wyłoniły się trzy elementy: lekcja, kwestia i dysputa. Lekcja (*lectio*) to czytanie źródeł autorytatywnych: Biblii, Ojców Kościoła lub ogólnie uznanych filozofów, przedstawianie wybranych tekstów lub po prostu wykład, zresztą wykład nazywano właśnie „lectio”, czytaniem. Rozumienie lekcji było określone przez strukturę tekstu, sens bezpośredni słów, zdań i dzieła oraz przez kontekst (bliższy i dalszy). Kwestia (*quaestio*) to dochodzenie do zgłębienia intelektualnego jakiegoś problemu, postawionego przez umysł, przez badanie odpowiednich tekstów, odkrywanie miejsc trudnych, uszeregowanie autorytetów, heurystykę pytaniami i przez uporczywe drażnienie głównego zagadnienia. Dysputa (*disputatio*) wydobywała najgłębszy sens jakiejś tezy (zdania filozoficznego, naukowego lub teologicznego) przez dyskusję, dialektykę (*pro et contra*), krytykę (zarzuty), polaryzację znaczeń *sic et non* (*defensio* i *oppositio*). Tak zwane *quaestiones disputatae* miały: problem, tezę, argumenty, zarzuty, tłumaczeniowe rozwinięcie tezy i odparcie zarzutów. W rezultacie była to metoda precyzyjna, ścisła, wieloaspektowa i na ogół intelektualistyczna. Największą jej wadą była pewna ciasność, sztywność i duża aprioryczność.

Nominalizm. Wszystko, co stworzone podlega prawu zmiany, ewolucji albo dewolucji oraz krytycyzmowi. Subtelna konstrukcja wiary i intelektu została potężnie zaatakowana pod koniec średniowiecza przez nominalizm, który zwątpił w obiektywność zarówno nazw (*nomen*), jak i poznania (przez intelekt). Z nominalizmu wyrósł cały protestantyzm. *Fides* i *intellectus*, *auctoritas* i *ratio* tworzyły jedność aż do szczytowego średniowiecza. Dopiero z powodu ogólnej recepcji arystotelesowskiego pojęcia nauki (*cognitio per causam*, poznanie przez przyczynę) doszło do rozluźnienia tych biegunów. Kiedy nominalizm przyjął, że nazwy (i słowa) są to tylko *flatus vocis* (powiew głosu, podmuch dźwięku), to nie mogą one mieć żadnej powagi poznawczej i intelektualnej. Przede wszystkim powagę traci tradycja, łącznie z całym językiem, bo niczego nie przekazuje, prócz słowa (nazwy). Rozum wprawdzie posiada swoje własne dojście do rzeczywistości, ale jest krytyczny względem tradycji. *Auctoritas* i *ratio* rozpadają się i oznaczają dziedziny całkowicie różne, może nawet opozycyjne, bo w rezultacie tylko rozum może mieć prawdziwy autorytet. „Auctoritas” wówczas to człowiek „początków”, protoplasta, posiadający moc początku, świadek, sprawca, autor, twórca, ekspert; „autorytet” tedy był formą przejścia od „Bóstwa Początków” starożytności do „przyczyny racjonalnej”. Na tej drodze dochodzi z czasem z jednej strony do powstania metody bezwarunkowej, racjonalnej i fizykalno-matematycznej, a z drugiej strony do fideizmu, biblicyzmu, mistycyzmu i lingwicyzmu. W rezultacie teologia nie miała nic wspólnego z *ratio*, a nawet z *intellectus*. Stała się jedynie postawą subiektywną, pobożnością, emocją i

praktyką. Dodatkowo doszło do rozbitcia między myśleniem historycznym a scholastycznym (metafizycznym). Historia zdawała się rugować wartości poznania intelektualnego i racjonalnego.

Humanizm i Reformacja. Na początku czasów nowożytnych katolicyzm, że tak powiem, rozpadł się na dwa bloki: na Humanizm (Odrodzenie) i Reformację. Humanizm zaczął odrzucać wiarę, a Reformacja odrzuciła rozum (co oznaczało również kres chrześcijaństwa grecko-rzymskiego, które polegało na syntezie wiary typu hebrajskiego z rozumem). Humanizm jeszcze długo przyjmował wiarę, ale i on odrzucał rozum w znaczeniu spekulacji, opowiadając się raczej za rozumem historycznym (*intellectus historicus*). Reformacja zaś rozdarła człowieka na dwie istoty: na człowieka wiary, zaufania, „wewnętrzny”, „prywatny”, indywidualny, odrywającego religię całkowicie od świata i życia publicznego, oraz na człowieka rozumu, wiedzy, „zewnątrzny”, „publiczny”, społeczny, nie mającego nic wspólnego z religią i Kościołem. W rezultacie i teologia jest tylko zwykłą praktyką posługiwania się Pismem świętym, które zawarło w sobie raz na zawsze cały dar Boży. Teologia tedy nie oznacza niczego obiektywnego ani ontycznego, lecz jest potoczną rozmową życiową „języka biblijnego” z językiem codziennym. W rezultacie teologia ta oznacza zniszczenie wszelkiej teologii i prowadzi wprost do ateizmu.

Próby przełamania dualizmu. Metoda teologii katolickiej próbowała się bronić zarówno przed Humanizmem, który sprowadzał wszystko do rozumu historycznego, jak i przed Reformacją, która sprowadzała teologię do subiektywizmu, do uczucia i języka (F. de Vittoria, M. Cano, kard. P. de Bérulle, D. Petavius, kard. S. Hozjusz i inni). Ta sama próba powtórzyła się w okresie Oświecenia u J. M. Sailera, w szkole tybindzkiej, w szkole rzymskiej, u P. Semenki i in. Ale wszystkie te próby zbytnio zajmowały się apologetyką scholastyki przed Reformacją. Melchior Cano Humanizm i Reformację uważał za dwie szkoły „zarazy heretyckiej” W końcu XIX w. poparł go J. Kleutgen i katolicki antymodernizm. Katolicka ortodoksja i metoda scholastyczna zdawały się wzajemnie warunkować. Stąd powstało też przekonanie, że nowoczesne myślenie historyczne z góry sprzeciwia się wierze katolickiej. Tymczasem pod wpływem Humanizmu kształtował się problem historyczności prawdy, a pod wpływem Reformacji problem społecznego zapodmiotowienia teologii w Kościele.

Obecnie w katolickiej teologii dogmatycznej toczy się walka między myśleniem historycznym a ahistorycznym oraz między myśleniem *per rationem scholasticam* a teologią eklezjalną oraz między teologią rzymską a teologiami lokalnymi. U podstaw leży ciągle trudność: jak przezwyciężyć dylemat prawdy historycznej i myślenia ogólnoważnego. To samo w warun-

kach polskich i wschodnio-europejskich odnosi się do stosunków między teologią katolicką a prawosławną. Prawosławie zachowuje ściśle do dziś ahistoryzm średniowieczny, dopuszczając co najwyżej historię pozorną, idealną, abstrakcyjną. Trzymając się ściśle platonizmu mistycznego, przyjęło jedynie nieoznaczoną obrazowość, fantazję i symboliczność oraz swoisty „rozum mistyczny” (*intellectus mysticus*) i „intuicję emocjonalną” (*intuitus emotionalis*). Teologia – według prawosławia – nie rządzi się faktami, zdarzeniami, istnieniem, realnościami, ani prawami umysłu, rozumu i logiki. W efekcie cała teologia może mieścić w sobie podstawowe sprzeczności, zasada sprzeczności jest odrzucana. Nie ma sprzeczności nawet między teizmem a ateizmem, wiarą a niewiarą, dobrem a złem. Sensy zdań chrześcijańskich zależą od zmiennych sekwencji uczuciowych lub mistycznych. Teologia katolicka, która uwzględnia zasady bytu i logiki, jest traktowana jako „heretycka”. W ten sposób i sama teologia prawosławna, uprawiana przez teologów świeckich, oderwała się od Kościoła, stając się prywatnym, niekontrolowanym i fantastycznym snuciem sobie różnych wątków chrześcijańskich. Dodatkową tragedią tej teologii jest to, że obok emocjonalizmu, subiektywizmu, psychologizmu i całkowitego braku weryfikacji (jest to pobożne bajanie na własną rękę) cała jest przeżarta kompleksem w stosunku do Kościoła katolickiego jako macierzystego i jedyną jej treścią jest pełen nienawiści atak na myśl katolicką. Postawa taka mogła jedynie przygotować niezwykle podatny grunt dla ateizmu marksistowskiego (b. Związek Radziecki, b. Jugosławia, Serbia). Głównymi przyczynami tragicznego upadku teologii obiektywistycznej jest odrzucenie prymatu Biskupa Rzymskiego, oddanie teologii ludziom świeckim, którzy nie mają należytego wykształcenia i stają się „sędziami” Kościoła, a wreszcie ogólnie bardzo niska kultura duchowa b. Związku Radzieckiego, Grecji, Cypru, Bułgarii, Rumunii i prawosławnych ośrodków w Turcji. W tej sytuacji otwarcie ekumeniczne ze strony Kościoła katolickiego jest odbierane jako „nawracanie się Rzymu”, albo jako przyznawanie pełnej racji Kościołom prawosławnym.

Ostatecznie, myślę, potrzeba metod raczej wielostronnych, syntetycznych, wielofunkcyjnych, a nade wszystko prowadzących do prawdy, nie ideologicznej lub propagandowej, która kryje w sobie po prostu fałsz albo nawet kłamstwo, co rozwinęło się na potworną skalę w b. Związku Radzieckim. Obecnie najlepszą wydaje się metoda personalistyczna, która łączy stronę subiektywną z obiektywną, emocjonalno-przeżyciową z intelektualną, irracjonalną z racjonalną, uniwersalną z partykularną, słowem dociera do „prawdziwej prawdy” i do całej prawdy. Struktura osoby nadaje konkretowi ogólnoważność, a także ogółowi – konkretność.

Dogmatyka a Kościół. Na tle napięcia między myśleniem historycznym a scholastycznym rozwija się trzeci element metody, a mianowicie eklezjalny. Po prostu teologia jawi się – coraz bardziej – jako pewien odcinek samoświadomości Kościoła, formułowanej jako główna przesłanka wszelkiej teologii. Samoświadomość Kościoła posiada wielką wartość społeczną, doktrynalną i hermeneutyczną, byle jednak nie przenosić jej ponad Pismo święte i Tradycję. Tutaj łatwo o branie prawdy partykularnej i „zeskorupiałej” za uniwersalną, za „objawioną”, jak czynili to u nas: ks. A. Słomkowski, o. A. L. Krupa, ks. F. Dziasek, ks. J. Brudz i inni. W ten sposób cała teologia nie była odróżniana od wiary zbawczej i w całym zakresie stawiała się „dogmatowa”, czyli zdogmatyzowana i nieomylna w każdym punkcie. Prowadziło to do tragedii. Najgorzej było z brakiem rozróżnienia między wiarą a teologią. O ile bowiem wiara jest jednym z bezpośrednich darów Bożych (w swej istocie), ma charakter soteryjny i nie może być zmienna w swej treści soteryjnej, o tyle teologia jest tworem ludzkim, ziemskim, nie ma statusu soteryjnego i jest zmienna dogłębnie. Taki „dogmatyzm” pojawił się już w XVII w. (*theologia dogmatica*) i prowadził do stworzenia teologii katolickiej w każdym punkcie „zdogmatyzowanej”. Była to pewna ucieczka przed nieuchronnymi wątpliwościami, niepewnościami, koniecznością wysiłków i nowych badań. Miała to być teologia dyktatorska, „ideologiczna”, totalitarna. Ten typ teologii spetryfikowanej raczej upadł po Soborze Watykańskim II. Jest to ogromna zasługa Soboru. Ale jeszcze wielu marzy nadal o „teologii bez potrzeby pracy umysłu”. Tymczasem teologia jest wieczną współfunkcją żyjącej osoby.

Wolność, historia i pluralizm. Historyczność i kościelność rozwijają się szczególnie w teologii wieku XIX i XX. W 1. poł. XIX w. ośrodki w Tybindze, Monachium, Paryżu, Rzymie, Krakowie, we Lwowie, Wilnie rozwijały teologię kościelną, wiążącą się z pewnym humanizmem i liberalizmem. Liberalizm ten polegał na pewnej szerokości pneumatologicznej, na wprowadzeniu miłości w sferę teologii oraz na szerszym kontakcie z naukami świeckimi. Jednak w środku XIX w. wzrosło napięcie, gdyż kościelność zaczęła wykluczać całkowicie obiektywną historyczność: Franzelin, Scheeben, Billot. Jedynie Piotr Semenenko w Polsce godził kościelność (scholastykę) z historycznością na zasadzie historiozofii providencjalnej, która ukazywała pewne różnice myśli katolickiej w zależności od epoki. Poza Polską powstało nieszczęsne polowanie na modernistów jako „zwoleńników historii oraz innych nauk świeckich w teologii” Zaczęto tępić otwarcie teologii na jakąkolwiek myśl pozareligijną. Nawet tak wybitni zwolennicy historii i psychologii czy antropologii, jak Newman, Schell, Adam, Daniélou czy Teilhard de Chardin byli uważani za pół-heretyków. Można powiedzieć, że dopiero Vaticanum II

przywróciło historii należne jej miejsce w teologii (*Dei Verbum* nr 12, 15, 19; *Optatam totius* nr 16), dopuściło do teologii współczesne myślenie (*Gaudium et spes* nr 4-10, 11, 42, 44; Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* nr 1 nn.), a nade wszystko pewien zakres wolności wewnątrz Kościoła, co prowadziło również do przyjęcia pluralizmu teologicznego. Wpierw zaś podobnie M. I. Morawski, K. Michalski, G. Siewerth, C. Bäumker, M. Grabmann, S. Swieżawski i inni wykazywali, że i teologia neoscholastyczna, spekulatywna może być otwarta na nowe myślenie historyczne i naukowe.

Do dziś toczą się spory, czy teologia może być zasilana myśleniem pozakościelnym (naukowym, świeckim, z innych religii) – taka teologia pankreacyjna, czy filokreacyjna, czy też musi być absolutnie „endogenna”, czyli wyrastająca wyłącznie z wnętrza własnego Kościoła wierzących, bądź to z ich rozumu, bądź to z samego „jądra objawienia” – bez związku z rozumem ludzi Kościoła. Niewątpliwie należy odrzucić wszystkie rozwiązania skrajne: że o teologii decyduje myśl naukowa (scjentyzm teologiczny), że tylko Biblia i objawienie (biblicyzm, fideizm), gdyż teologia nie utożsamia się z objawieniem, będąc raczej ludzkim opracowaniem i interpretowaniem objawienia. Nie można się też zadowolić jakimiś przypadkowymi klejeniami wiedzy świeckiej oraz zdań objawionych. Kiedy np. Wacław Hryniewicz dowodzi apokatastazy między innymi z wypowiedzi J. Nowosielskiego (malarza i konwertyty z katolicyzmu na prawosławie) oraz z powieści F. Dostojewskiego, B. Przybyszewskiego, to daje świadectwo, że nie ma żadnego pojęcia o metodzie intelektualnej⁸. Rozwiązanie różnych powyższych dylematów zdaje się przynosić personalizm, gdzie wiedza naturalna stanowi jakby sferę cielesną teologii, a objawienie sferę duchową, a całość – zsyntetyzowaną i transcendującą – daje zapodmiotowanie w jedności prozopoicznej, indywidualnej i kolektywnej, zawsze immanentnej, ale i transcendującej zarazem.

III. PROBLEM KOŚCIELNOŚCI DOGMATYKI

Uważa się, że termin *theologia dogmatica* wystąpił w XVII wieku. Miał on odróżnić teologię asertoryczną (apofantyczną, stwierdzającą, orzekającą) od działu teologii normatywnej, zwanej od XVII w. *theologia moralis*, a także od teologii czysto spekulatywnej: *theologia scholastica*. Dopiero później teologia dogmatyczna zaczęła jednoczyć w sobie metodę pozytywną i spekulacyjną.

⁸ *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*. Warszawa 1989.

tywną⁹ Ale termin „dogmatyczna” jest fatalny i nie do uleczenia, tylko dzięki słabości zmysłu hermeneutycznego teologów przetrwał aż do naszych czasów. Nazwa „teologia dogmatyczna” sugeruje z góry liczne błędy: nieomylność teologii, absolutność, petryfikację twierdzeń, zamknięcie na racje, niezmienność, głoszenie „samych dogmatów” i wreszcie podleganie nie umysłowi, lecz decyzji Kościoła i jego prawu. Owszem, teologia omawia między innymi i dogmaty, ale nie jest sama w sobie dogmatyczna.

Nauka urzędowa. *Theologia dogmatica* odpowiadała duchowi czasu. Po pompatyczności Baroku w dobie Klasycyzmu chciano powrotu do prostoty. Wszyscy byli zmęczeni teologią polemiczną z protestantyzmem i prawosławiem, niepokoiła wielość różnych poglądów pojedynczych teologów. Zwrócono się więc ku urzędowej nauce, jaką ma cały Kościół o sobie i o swych tematach, ku samym sformułowaniom dogmatycznym, ku tworzeniu wyznań wiary (*credo*) oraz ku katechizmom. Prowadziło to w konsekwencji do coraz silniejszego akcentowania samego Kościoła, jego Urzędu Nauczycielskiego i jego funkcji normatywnej (stąd rola dokumentów Kościoła). Czterej jezuici z Würzburga: Heinrich Kilber (†1783), Thomas Holzklau (†1783), Ignaz Neubauer (†1795) i Ulrich Munier ułożyli jednolity kurs teologii: „*Theologia dogmatico-polemico-scholastica praelectionibus academicis accomodata*”¹⁰. *Theologia Wirceburgensis* wysunęła Kościół jako *regula fidei proxima* przed dwoma źródłowymi regułami (*regulae fidei remotae*): Pismem i Tradycją. I tak bezpośrednim źródłem teologii stało się Magisterium Kościoła, które spychało, przynajmniej praktycznie, na plan dalszy pierwotne źródła teologii. Nastąpiło odwrócenie sytuacji patrystyki i średniowiecza, kiedy to *sacra doctrina* była rozumiana jako *sacra scriptura* i *sacra pagina*.

Ta nowa teologia prowadziła do pozytywizmu Urzędu Nauczycielskiego, do teologii Denzingera i encyklik. Z czasem petryfikowała się ona coraz mocniej, niekiedy już nawet nie zaglądano do Biblii. Uzasadniano to tym, że teologia musi się wyłaniać z Kościoła.

Zmiana soborowa. Vaticanum II dało wizję Kościoła i kościelności bardziej otwartą, dynamiczną i katolicką. Jeżeli Kościół został ujęty jako eschatologiczny, pielgrzymujący, obietnicowy, jeszcze nie spełniony, diakonalny względem świata, nie zaś cel dla siebie samego i dokonana chwała Boża, to analogicznie należało zmienić także rozumienie dogmatu i dogmatyki. I rzeczywiście, dogmat okazuje się wielkością relatywną, służebną i historyczną, posiadającą znaczenie raczej funkcjonalne. Dogmat nie jest absolutem, lecz jest komunikacją między Osobami Bożymi a osobami ludz-

⁹ W. K a s p e r. *Die Methoden der Dogmatik* s. 35 nn.

¹⁰ Tomów 14. Würzburg 1766-1777.

kimi, odnosi nas do pierwotnego Słowa Bożego, służąc mu i wskazując nań, a ponadto jest zawsze „dzieckiem swego czasu”, służąc poprawnemu rozumieniu Ewangelii w konkretnej sytuacji czasoprzestrzennej. I tak dogmat jest pewną tęczą, przerzuconą pomiędzy Ewangelią a konkretnym problemem danego czasu i miejsca, konkretnym „pytaniem ludzkim” Dogmat to prawda, ale prawda zbawcza, zdanie Kościoła, decyzja wiary, rozjaśnienie mroków, wskazanie drogi wyjścia z chaosu i niepewności. Stąd musi się też zmienić dogmatyka, która wykłada dogmaty i wszelkie inne poglądy wiary i Kościoła w świetle refleksji naukowej. Dogmatyka musi być żywa, służebna względem człowieka i Ewangelii, dostępna, bliska sercu i spełniająca osobę ludzką.

Hermeneutyka. W tej sytuacji dogmatyka staje się swoistą hermeneutyką, jakby procesem przekładu i interpretacji aktualnego problemu religijnego na język Ewangelii. Dogmatyka mieści się również między dwoma biegunami: Autorem Relacji Objawionej, czyli Słowem objawionym, a receptorem tej Relacji współcześnie¹¹. Służy ona pomocą, żebyśmy mogli odpowiedzieć Słowu Bożemu, które stało się raz na zawsze. Musi Słowo Objawione (Osobę Jezusa Chrystusa oraz Jego Słowa i Czyny) ukazać jako zrozumiałe zbawczo dziś, realizowalne, kościołotwórcze i w mocy Ducha. W tym sensie dogmatyka ma egzegezę za punkt wyjścia, hermeneutykę za punkt centralny, a przepowiadanie misyjne za punkt dojścia. Z tego wynika, że dogmat nie jest ani punktem wyjścia, ani punktem dojścia dogmatyki. Jest on prozopoicznym środkiem komunii z Chrystusem w aspekcie soteryjnym. Teologia dogmatyczna nie jest jakąś egzegezą dogmatów lub Denzingera, lub prostą hermeneutyką naukową. Jest ona raczej poznawczą funkcją Żywego Kościoła, który swoją świadomość wiary dogmatycznej ciągle odnawia w źródłach i ożywia w służbie właściwego posłannictwa.

Ze związku dogmatu z dogmatyką wynikają, w duchu Soboru, dwie konsekwencje:

a) z funkcyjno-służebnej postawy Kościoła i jego Magisterium wynika prapierwotne znaczenie Pisma, które stoi ponad wszystkimi świadectwami wiary jako *norma normans non normata*, jak mówią protestanci; jest ono „duszą teologii” (*Optatam totius* nr 16); ono jest źródłem wizji zbawczej, zrozumienia kondycji ludzkiej, inicjatywy zbawczej, nie zaś tylko jakimś wtórnym miejscem szukania argumentów;

b) z podstawowej roli Pisma świętego wynika wszakże konieczność Kościoła, w którym to Pismo żyje i istnieje (Pismo nie jest li tylko fantazmatycznym zbiorem liter na materiale), który je przechowuje twórczo, „kontynuuje”, egzegetuje, tłumaczy i poddaje hermeneutyce werytatywnej,

¹¹ B a r t n i k. *Hermeneutyka personalistyczna* s. 18 nn.

gdyż bez Kościoła Pismo nie może otrzymać jednego wspólnego sensu, lecz otrzymuje nieskończoną ilość interpretacji, także, niestety, i sprzecznych między sobą.

Harmonia między Biblią a Kościołem. Dlatego to nie ma sprzeczności ani opozycji między Biblią a Kościołem. Bez Kościoła Pismo by w ogóle nie powstało i nie miałyby żadnego zapodmiotowania, zwłaszcza religijnego. Byłoby zwykłą literaturą świecką. Pismo jest Księgą Kościoła (*Lumen gentium* nr 16 n.; *Dei Verbum* nr 8-12). W nim Kościół się wyraża, streszcza, rekapitułuje, objawia i kontynuuje. Przede wszystkim Kościół daje Pismu istnienie historyczne, doczesne i prakseologiczne. Kościół jest drogą Biblii. Kościół nie tylko strzeże czystości nauki biblijnej, ale także służy współczesnym problemom ludzkości, które po części są wiecznie te same, a po części zmieniają się w zależności od czasu i miejsca historii (*Gaudium et spes* nr 3-4, 10-11, 40-44). Dlatego i teolog dogmatyk nie ogranicza się tylko do historyczno-krytycznego wykładu Pisma, jak biblista, ale sam także konstruuje teologicznie pytania, które niesie ze sobą współczesny świat i jakie stawia się współczesnemu Kościołowi. Oczywiście dogmatyk konstruuje te pytania i odpowiada na nie zawsze „pod nieboskłonem” ewangelicznym.

Teologia misyjna i krytyczna. Teologia jest kościelna nie tylko wtedy, gdy odpowiada na pytania wspólnoty wierzących, ale także i wtedy, gdy uwzględnia wątpiących i niewierzących oraz gdy ich pytania bierze za własne, czyli Kościół jest misyjny, gdy całą swoją teologią jest zwrócony do słabych, wątpiących i nawet niewierzących. Teologia dziś zwraca się nie tylko do inaczej wierzących (jak mówiono, niesłusznie, „pogan”), ale i do niewierzących. Wtedy więc staje się misyjna, posłannicza, apelująca, przepowiadająca. W ten sposób nawiązuje ścisły kontakt z „inaczej myślącymi” A zatem odsłania tutaj swoją misję także krytyczną: jest to krytyka *ad extra* – krytyka świata zewnętrznego, jak i krytyka *ad intra* – krytyka siebie samej, tworzenie norm samokorygujących. I tak teolog dogmatyk jest teologiem stwierdzającym (*theologos apophantikos*) i zarazem teologiem odróżniającym i korygującym (*theologos kritikos*).

A zatem punktem wyjścia teologii współczesnej jest wiara Kościoła, świadomość Kościoła, normowana przez Pismo i przekładana odpowiednio na każdą sytuację kerygmaticzną. Teologia interpretuje „problem ludzki” w świetle Boga i Biblii. Interpretacja ta finalizuje się w odpowiedniej intelekcyjnej wiary, w odpowiedzi na *quaestio entis et momenti* oraz w pewnym poznawczym kontakcie osoby ludzkiej, indywidualnej i społecznej, z Osobami Bożymi. Oczywiście, kształty tego kontaktu osobowego pokrywa największa tajemnica.

IV. AUTORYTET, HISTORIA I PRAWDA

Teologia średniowieczna była cała zbudowana na autorytecie: na autorytecie Pana, na autorytecie wielkich ludzi, na autorytecie „mądrych”, czyli filozofii i nauki.

Autorytet w ogóle. W średniowieczu autorytety, powagi (*auctoritates*) były istotną strukturą każdej nauki, kultury, religii, Kościoła¹². Każdą prawdę, zwłaszcza wielką, pojmowano jako daną z góry, aprioryczną, jako dar Boga i bytu. Należało ją tylko przyjąć. A do tego trzeba było mieć dobrą wolę, szczerą chęć i czyste sumienie. Człowiek sam z siebie był niczym. Nie był żadnym autorytetem, ani dla siebie, ani dla nauki i prawdy. Nie miał w sobie „źródła prawdy”. Źródło prawdy i poznania było poza człowiekiem, na zewnątrz. Wewnątrz było co najwyżej źródło zła: rozterki, małości, słabości, niepoznania. Średniowiecze budowało w ten sposób postawę „pokory”, która dała początek nominalizmowi, negującemu wszelką moc człowieka w sprawach ducha i religii. Przy tym rozumiano, że całe chrześcijaństwo kontynuuje się na zasadzie „daru autorytetu”. Nie potrzeba więc tutaj pośrednictwa rozumu i wiedzy, ani tym bardziej kategorii historii. Takim autorytetem była też cała tradycja. Średniowiecze żyło zmysłem tradycji i nie potrzebowało jej dowodzić. Po prostu nie uważano, żeby wiara ówczesna miała być „odległa czasowo” od apostoelskiej i żeby między wierzącym człowiekiem średniowiecza a Jezusem z Nazaretu leżała historia, która by mogła przeszkadzać w kontynuowaniu wiary nieskażonej i tożsamej. Wierzono, że przyjmując tradycję, a raczej „autorytet tradycji”, przyjmuje się wprost Objawienie Chrystusa, ponadczasowe, wieczne i stanowiące czysty, niepodstępny Dar Boży.

Ad fontes. Z czasem ludzka tradycja zaczęła się mieszać z Tradycją Boską, z Tradycją Pana. Dlatego zrodziły się wołania o „Tradycję czystą”, o powrót „do źródeł” (*ad fontes*), do Pisma, do Tradycji Apostoelskiej, do Ojców Kościoła. Pewne elementy powrotu do źródeł zaznaczyły się już w późnym średniowieczu, potem w *devotio moderna* (wiek XIV w Niderlandach, Niemczech, Czechach, Polsce), w *vita evangelica* i humanistycznej reformie. Długo panowało fałszywe i naiwne mniemanie, że pierwotne chrześcijaństwo w swej szacie zewnętrznej i widzialnej było idealne, doskonałe, najwyższe z możliwych. Nie wiedziano, że szata doczesna pierwszych wieków chrześcijańskich była prymitywna, pełna rozterek, miotana niejasnościami, zwątpieniami, rodziły się całe masy herezji i niemal nic nie było ustabilizowane. Nieskończenie doskonała była tylko Ewangelia sama w sobie. Ale właśnie

¹² K a s p e r. *Die Methoden der Dogmatik* s. 47 nn.

można było mówić sensownie o „powrocie do początków” w sensie powrotu do „czystości ewangelicznej”. Jednakże Ewangelia i Świat muszą toczyć ze sobą bój śmiertelny zawsze. Jest to bój o strukturze permanentnej, czyli nie może zwyciężyć jedna strona przez zniszczenie drugiej: nie może wygrać sama Ewangelia, bo trzeba by zniszczyć stworzenie, i nie może zwyciężyć świat, bo zostałaby unicestwiona „ewangelizacja bytu i człowieka”. Ma wygrać Osoba Ewangeliczna poprzez wnętrze świata.

Rozbicie autorytetów. Humanizm i Reformacja zakwestionowały dawne *auctoritates* w imię Pisma świętego. Humanizm czynił to bardziej w imię krytyki historycznej i bardziej historycznego rozumienia ustnych tradycji, reformatorzy zaś w imię Ewangelii. W każdym razie nastąpiło rozbicie dowodzenia z autorytetów. M. Cano, F. de Vittoria, D. Petavius, S. Hozjusz poddali ostrej krytyce metodę scholastyczną. Właściwie powrót do św. Tomasza byłby w ogólności postępem w metodzie teologicznej, ale nie było już powrotu czystego. Scholastyka z czasów Baroku XVI i XVII w. przybrała nieco inną formę. Doszedł aspekt argumentacji historycznej, ukazującej trwanie jakiejś nauki w długiej i nieprzerwanej tradycji Kościoła. Przyszła moda na argumenty historyczne (M. Cano, S. Iłowski). Ale była to jakby mieszanina argumentów „z wielu małych powag” z ich wypowiedziami, zaistniałymi w historii. Wymownym przykładem był nawrót i rozwój późnopatrystycznych „zbiorów świadectw”, zwanych katenami, florylegiami, scholionami itp. Niektóre argumentacje oparte na nich skracano dziwacznie. Pisano np., że „za taką a taką nauką opowiadał się Akwinata i pięćdziesięciu innych”. Było to już argumentowanie z „ilości autorytetów”. Głębszym podejściem było dowodzenie „ciągłego i nieprzerwanego trwania jakiejś nauki w Kościele” (*la perpétuité de la foi* – Bossuet). Stąd od XVIII w. rozwinęły się historyczne badania każdej ważniejszej prawdy w Kościele.

Słabość ówczesnej historii. Ogromna praca argumentacyjna historyczna przynosiła bardzo nikłe owoce doktrynalne. Historia ciągle nie była uznawana za naukę w Kościele i nie miała też ogólnego statusu naukowego. Teologia pozytywna czasów nowożytnych stawała się też całkowicie retrospektywna i nie drażyła problemów współczesnych sobie, ani tym bardziej przyszłych. Metoda historyczna nie argumentowała historycznie, lecz polemicznie. Takie „naciąganie” nauki historycznej jest wieczną pokusą ludzką, zwłaszcza irracjonalistów. Tymczasem myślenie prawdziwie historyczne jest z istoty swej myśleniem krytycznym. Musi ono wykazać „jak było rzeczywiście” (*wie es eigentlich gewesen war* – Leopold von Ranke), nie według czyichś życzeń. Dlatego musi odrzucić wszelkie nawarstwienia nieprawdziwe w interpretacji jakiejś nauki. Następnie myślenie historyczne jest zawsze inspirowane jakimś interesem aktualnym, czyli jest to patrzenie na przeszłe przez pryzmat

teraźniejszości (prezentyzm historyczny), co może być dobre, bo z czasem uwyraźnia się i pogłębia widzenie jakiegoś problemu, ale może być i złe, bo bywa nieusprawiedliwionym narzucaniem poglądów współczesnych czasom minionym. I wreszcie wystąpiły zmagania się teologii scholastycznej i historycznej: jedna chciała być pierwsza i druga; albo więc naciągano historię i rozwijano konstrukcje scholastyczne, albo tezy teologiczne czyniono relatywne, podporządkowane zmienności historycznej. I tak pod koniec XIX w. powstał wielki dylemat: historii i wiary, zdarzenia i idei, nauki historycznej i scholastycznej? Czy się wykluczają, czy spotykają twórczo? Dopiero Vaticanum II starało się pokazać, że obie te rzeczywistości spotykają się i wzajemnie ożywiają.

Kategoria historii. Do dziś tylko nieliczni teologowie katolicy mają jako takie pojęcie „historii”. Ogół nie rozumie, o co tu chodzi. Historia jest ujmowana przedmiotowo i podmiotowo: przedmiotowo – to dzianie się rzeczywistości w relacji do osoby; podmiotowo to wszelkie rodzaje zapodmiotowywania tego, co się dzieje¹³. Znaczenie podmiotowe obejmuje także naukę historyczną. Nauka ta z kolei może być brana wąsko i szeroko. W ujęciu wąskim ogranicza się ona tylko do faktów – indywidualnych, empirycznych i udokumentowanych. W ujęciu szerszym historia jest przekazem intersubiektywnym całego i pełnego poznania osobowego oraz osobowym wniknięciem w rzeczywistość diachroniczną w kierunku prawdy. Stąd historii rozumianej wąsko nie wolno przypisywać wartości dowodu dogmatycznego, ponadempirycznego. I tak „zdarzenie Jezusa” może być ujęte na sposób historyczny tylko zewnętrznie i kontekstowo. Samą istotę Fenomenu Chrystusa mogą ująć tylko „oczy wiary”

Wszakże nie wolno odrzucać wszelkiej wartości historii, gdyż wówczas popada się w irracjonalizm religijny, niekontrolowaną fabularyzację i psychomitologizację. Wiara bez żadnej warstwy rozumności degradowałaby człowieka do poziomu zwierzęcia. Protestanci, negujący wszelką wartość historii w poznaniu Zjawiska Chrystusa i recepcji zdarzeń zbawczych, a przez to przyjmujący, że wiara (a nawet teologia) „uzasadnia samą siebie” bez żadnego argumentu obiektywnego i zewnętrznego w stosunku do umysłu ludzkiego (K. Barth, J. Moltmann, P. Ricoeur), wybudowali autostradę nie tylko do subiektywizmu, ale i do ateizmu.

Ponadto dzieje mają w sobie jakąś wartość hermeneutyczną: każda epoka i każda cywilizacja odsłania na swój sposób coś szczególnego w wierze Kościoła i w teologii. Taka historyczna hermeneutyka Objawienia ma swoje *kairoi*: w Starym Testamencie, w przejściu do Nowego Testamentu, w naro-

¹³ Cz. S. Bartnik. *Historia*. EK t. 6 kol. 938-941.

dzinach Tradycji Apostolskiej, w przejściu od Pisma świętego do Tradycji Kościoła, od starożytności do średniowiecza, od średniowiecza do nowożytności (do wieku nauk, techniki i zagrożeń ekologicznych)¹⁴.

W prawdzie historycznej jest jakieś jądro i jakaś otoczka zewnętrzna (fanijna i poznawcza). Jądro jest ujmowane tylko przez otoczkę, jak do żółtka w jajku dociera się tylko przez białko. Ale trzeba umieć poradzić sobie z otoczką czasu, zmienności i naleciałości. Stąd do jądra Fenomenu Jezusa Chrystusa dociera się przez otoczkę w jakimś, choćby minimalnym, stopniu empiryczną, racjonalną i sprawdzalną historycznie. W każdym razie w dogmatyce konieczne są metody historyczne, badające wypowiedź, jej język, znaczenie, sens, faktyczność, kontekst. Przykładem jest historia dogmatów, która odsłania lepiej samo jądro dogmatu, odsłaniające się i przejawiające różnie w różnych czasach i kulturach. Historia w roli „egzegety” i „hermeneuty” potrafi odsłonić coś w poprzednim czasie jeszcze nie pomyślanego, na wpół pomyślanego, lekko naszkicowanego tylko, pozostającego dotąd na „bocznym” torze, jak np. nieskończone zło aborcji jest dostrzegane dopiero dziś w Zwiastowaniu poczęcia Jezusa.

Siła historii. Metoda historyczna jest nie tylko prawomocna w teologii, ale i owocna. Historyczna teologia jest czymś wysoce pozytywnym dla wiarygodności prawdy (*credibilitas*), dla intelektualnego ujęcia wiary (*intellectus fidei*) oraz dla przełożenia nauki wiary na praktykę (*operationibilitas fidei*). Może być ona samodzielną postacią systematyzacji wiary, a może też stanowić tylko jakąś część systematyzacji teologicznej, obok spekulacji. Ma ona wartość dla intelektuacji prawd wiary i dla spekulacji systemowo-teologicznej. W tym sensie teologia historyczna była uprawiana przez wielu Ojców Kościoła (Ireneusz z Lyonu, Euzebiusz z Cezarei, Paweł Orosjusz, Leon Wielki, Izydor z Sewilli i wielu innych), a ostatnio przez całą grupę „teologów historyków”: J. E. Kuhn, J. H. Newman, B. Welte, P. Teilhard de Chardin, J. Daniélou, W. Panenberg, B. Forte, B. Mondin i inni. Nie jest ona jedynie badaniem przeszłości, ale jest także – za pomocą danych doświadczenia całoosobowego – wnikiem w problem aktualny, współczesny, dotyczący mnie, no i także ogólnoludzki. Niekiedy historia niesie w sobie wielkie i liczne treści oraz wartości poznawcze, które tylko trzeba umieć dostrzec i wydobyć. Często nasze współczesne problemy mają taką „majeutyczną”, rozjaśniającą i poznawczą funkcję względem informacji historycznych. Rozwiązania historyczne i problemy teoretyczne obecne warunkują się wzajemnie: historia pomaga rozwiązać problem współczesny, a problem współczesny pomaga zrozumieć jakiś

¹⁴ A. L. S z a f r a ń s k i. *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*. Lublin 1990 s. 7 nn.

element historii. Historia pozwala odkryć wiele nowego, wiele skorygować i wiele dopełnić w teologii ściśle systematycznej.

Rola pamięci historycznej. Postęp poznania teologicznego na drodze badania historycznego dokonuje się między innymi dzięki pamięci (*anamnesis*, *memoria*). Pamięć jest owocnością zapisu, kontynuacją umysłu, tożsamością duszy. Stanowi ona tajemnicze medium pomiędzy elementami sekwencji istnieniowej. Odkrycie przeszłości zmienia teraźniejszość i daje nowe możliwości dla przyszłości. I tak pamięć tego, co przeszłe żyje dla tego, co nowe, dla ekstazy ducha ludzkiego. Dlatego i kerygmat, któremu teologia służy, jest anamnetycznym zapisem początków, „utrwalaniem” teraźniejszości w jej biegu i zarazem obietnicą eschatyczną. Anamneza historyczna w teologii nie ogranicza się li tylko do mechanicznego notowania „grubych, bezdusznych faktów” (*facta bruta*), ani tylko do bycia tablicą dla zapisywania zdań wiary i kwestii teologicznych, ale jest ona pierwszym ujęciem obietnicy, eschatologii, tego, co przyszłe i wieczne. Jednorazowe wydarzenie w historii zbawienia otrzymuje charakter uniwersalny, dla wszystkich, na zawsze (*pro semper*). Pamięć uwyrażnia strukturę jednorazowości i zarazem ogólnoważności zdarzeń zbawczych. Stąd i definicje dogmatyczne nie są jedynie jakąś „pamięcią przeszłości absolutnie minionej”, lecz są punktem inicjalnym w drodze do prawdy, jakimś szkicem perspektywy, wskazaniem na wartości eschatologiczne. Każdy dogmat jest z istoty swej wielkością i kategorią eschatologiczną. Teologiczna anamneza odnosi się przede wszystkim do obietnicy Bożej, do eschatologii, do Królestwa Wiecznego, do zbawienia, które jest zawsze futurystyczne.

V. RATIO THEOLOGICA

Jak już mówiliśmy, klasyczna metoda teologiczna porusza się pewnym trójkrokiem: teza kościelna (submetoda eklezjologiczna), dowód z Pisma i Tradycji (submetoda źródłowa) i przeniknięcie całości umysłem (*ratio theologica*). Tutaj chcę omówić pokrótce rację teologiczną¹⁵

Teologia spekulatywna. Teologia spekulatywna, rozumująca i systematyzująca wiarę rozumowo i intelektualnie nie cieszy się dziś wzięciem, zwłaszcza w Polsce, nie mówiąc już o tym, że jest ona odrzucana z wściekłością przez prawosławie. Ale jest ona niezastąpiona w każdej wyższej kulturze, dla ludzi wykształconych i pozostaje koronną postacią teologii. Jej początki w chrześcijaństwie wiązały się z wpływami myśli greckiej. Jawiła się jako

¹⁵ K a s p e r. *Die Methoden der Dogmatik* s. 61 nn.

postać spotkania się myśli chrześcijańskiej z gnozą, ze stoicyzmem, z dualizmem aleksandryjskim, z arystotelizmem, platonizmem, neoplatonizmem. Chrześcijanie nie mogli poprzestać na wierze ślepej, czysto emocjonalnej, nie związanej z intelektem. Na wzór Greków i gnostyków szukali oni „rozumienia wiary” (*intellectus fidei*), umysłowego wglądu w prawdy wiary, przełożenia objawienia na prawdy. Szukali „racji teologicznych”, a następnie poszczególne prawdy wiązali w cały zwarty i spójny system intelektualny. W średniowieczu teologię nazwano „wiedzą konkluzyjną” (*scientia conclusio-num*). Uważano, że wiara daje zespół przesłanek ogólnych (*scientia divina*), nieweryfikowalnych i niekontrolowalnych, a teologia jest zbiorem konkluzji z tej „wiedzy apriorycznej, objawionej, odgórnej” (św. Tomasz z Akwinu). Jest to *scientia subalternata*. W dalszym znaczeniu jest to też wyciąganie konkluzji teologicznych z przesłanek objawionych, czy konkludowanie zdań wiary dalszych z prawd fundamentalnych i centralnych, stanowiących „artykuły wiary” (*articuli fidei*).

Niekiedy tej dedukcji teologicznej przypisywano coraz większą rolę w teologii i zdania spekulatywne w powiązaniu z przesłankami objawionymi zdawały się również kryć w sobie ziarna dogmatyczne. W zdrowej teologii nie chodziło jednak o dowolne i niekontrolowane teologicznie wyciąganie jakichkolwiek konkluzji. Takie konkluzje „jakikolwiek”, zgoła pozateologiczne zaczęto wyciągać dopiero po Tridentinum. Na tej drodze w okresie Baroku zaczynało dochodzić do zdominowania zdań objawionych ze strony racjonalizmu, idealizmu, matematyzmu (*mathesis universalis* – Leibniz). Pod koniec XIX w. zaznaczał się coraz silniejszy wpływ nauk szczegółowych. Wiek XX, wiek „wiedzy i techniki”, przyniósł poczucie niespójności, a nawet sprzeczności, między zdaniami wiary a twierdzeniami nauk: ewolucjonizm, sekularyzm, lingwicyzm (bezsensowność zdań religijnych), strukturalizm, marksizm, ateizm społeczny. Po Vaticanum II, nie bez winy Soboru, miejsce konkluzji teologicznych i spekulacji filozoficznej albo naukowej, zaczyna zajmować język codzienny, potoczny, zwykły, co prowadzi, zwłaszcza w Polsce, do utworzenia z teologii „zwykłej pogawędki babek pod kościołem” lub nawet do zwykłej paplaniny.

Krytyka. Teologię spekulatywną krytykowano w czasach nowożytnych głównie w trzech aspektach: że oderwała się od życia, że zapoznała historyczny aspekt chrześcijaństwa i że dokonała metaficyzacji religii.

1. Zrodziło się przekonanie, że szerokie stosowanie *ratio theologica*, czyli teologii spekulatywnej, świadomość chrześcijańska oddaliła się od konkretnego życia Kościoła i żywotnych problemów człowieka. Już w XVII i XVIII w. krytykowano teologię szkolną, że nie rozwija życia duchowego, godzi w mistykę, nie przynosi owoców pastoralnych, nie uwzględnia prawd socjolo-

gicznych, antropologicznych, egzystencjalnych, ani pragmatycznych. Z czasem dodano, że taka teologia spekulatywna nie ma waloru kerygmaticznego. W przeciwieństwie zatem do tamtej teologii rozwijane są coraz to nowsze ujęcia konkretne, pragmatyczne, werbalne: teologia pozytywno-historyczna (J. E. Kuhn), teologia konkretna (R. Guardini), teologia kerygmaticzna (F. Lakner, J. B. Lotz), teologia liturgiczna (P. L. P. Guéranger, O. Casel, J. A. Jungmann), teologia biblijna (F. Prat, A. Bonsirven, A. Lemonnyer, O. Cullmann, H. Schlier, W. Harrington), teologia wyzwolenia (J. Comblin, G. Gutiérrez, L. Boff, J. B. Metz), teologia „młodzieżowa” (po Vaticanum II) i inne.

2. Często stawiany jest zarzut, że teologia rozumująca systemowo, spekulatywna, zapoznaje historyczny charakter myśli i chrześcijaństwa. Dlatego współczesna teologia chętnie nawiązuje do historii, do Biblii i hermeneutyki. W Biblii prawda jest nie tylko „wiedziana” i powiedziana, lecz także jest wydarzeniem zbawczym i musi być czyniona. Prawdziwe jest to, co się takim okazuje w procesie historycznym, co trwa, co się zaświadcza, co jest czasowo skierowane ku przyszłości, co się dokonuje w wymiarze absolutnym. Biblijne pojęcie prawdy jest tedy formalnie i treściowo związane z historią. Treścią wiary, a przez to i teologii, nie są jakieś ogólne prawdy i pryncypia, lecz historyczne obietnice i wypełniające je czyny zbawcze, które z kolei wskazują na ostateczne wypełnienie.

Jednakże spekulacja nie jest bynajmniej sprzeczna z historią. Zadaniem spekulacji jest dotarcie do sedna obietnicy zbawienia w Jezusie Chrystusie, przez co wiara staje się asymilowalna dla osoby ludzkiej. Ta historyczna istota prawdy biblijnej wymaga takiego myślenia spekulatywnego, które dostrzega historyczny horyzont rzeczywistości. Byt bowiem wiąże się ściśle z czasem, przestrzenią i personalnością istniejącego realnie człowieka. Dawniejsza spekulacja opierała się bardziej na przyrodzie i była statyczna, dzisiejsza natomiast opiera się bardziej na historii i jest raczej dynamiczna. Ostatecznie istota bytu i jego dzieje są ze sobą wewnątrznie sprzężone. Ale rozumowe i spekulatywne opracowanie tego, co historyczne w chrześcijaństwie nie jest jeszcze dostatecznie zaawansowane.

3. Należy odeprzeć zarzut, jakoby teologia była zbyt „metafizyczna”. Teologia jest metodologicznie najlepsza, kiedy zespala się z najlepszą filozofią. Bez filozofii teologia staje się bezsensowną pragmatyką. Ponowne spotkanie filozofii i teologii może się dokonać w myśleniu spekulatywnym, zorientowanym historycznie. Historyczność dla wielu wydaje się nie do przyjęcia ze względu na jej relatywizm, rugujący rzekomo wszelką metafizykę. Ale jest to niesłuszne. Nie ma tu ani relatywizacji prawdy, ani wyrzucenia metafizyki; jedna i druga, prawda i metafizyka, są dopełnione

przez poszerzenie swej bazy o rzeczywistość dziejową, która podpada również pod kategorie metafizyczne. Myślenie poprawnie historyczne nie jest relatywistyczne ani sceptyczne, lecz wnika w samo stawanie się bytu i człowieka, indywidualnego i społecznego. W każdym razie teologia posiada swój jak najbardziej realny przedmiot badań, dociekań i systematyzacji.

Tym bardziej teologia potrzebuje ogólnych kategorii metafizycznych. Traktując zaś o wszystkim w horyzoncie obietnicy uniwersalnej i eschatologicznej, jest jednocześnie myśleniem z gruntu historycznym. Musi być zdolna ukazać Jezusa Chrystusa jako *universale concretum* i zrozumieć byt ludzki od wewnątrz jako Krzyż i Wywyższenie, a od zewnątrz jako jednorazowe wydarzenie, ale na wieczność i absolutność. I tak teologia musi się ciągle spotykać na nowo – autonomicznie – z filozofią, przez którą wyraża się człowiek „przed wiarą” (zanim uwierzył). Teologia winna mieć kontakt z każdą mądrą filozofią, choćby ona była przejściowa. Filozofia „konkretnego czasu” jest sposobem wewnętrznego spotkania z podstawowymi tezami objawienia. I teolog musi sobie stawiać ciągle filozoficzne, metafizyczne pytania – dla duchowego życia wiarą. Gdzie nie ma metafizyki, tam nie ma również prawdziwej teologii, przynajmniej katolickiej. Z kolei myślenie filozoficzne zyskuje wiele od myślenia teologicznego. I tak metoda historyczna i spekulatywna wzajemnie się dopełniają i ubogacają.

Punkty oparcia. Metoda *ex ratione* i spekulatywna ma za cel ujęcie powszechnego roszczenia wiary w konkretnej sytuacji ludzkiej, co jest osiąganę na trzech drogach: analogii naturalnej, związku z ostatecznym celem człowieka oraz wewnętrznego zespolenia tajemnic między sobą.

1. Zdania wiary, wydobyte ze źródła historycznego, jakim jest Biblia, mają – analogicznie do Jezusa Chrystusa – ową strukturę dialektyczną: są jak najbardziej konkretne, ale i zarazem jak najbardziej uniwersalne – *concretum universale*; są konkretne, jednorazowe, ale dają odpowiedź na „powszechny problem” ludzki; czynnikiem uniwersalizującym ów konkret jest analogia między powtarzającymi się sytuacjami i „kwestiami” historii ludzkiej: *ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia*.

2. Zdania wiary, odpowiadając na pytanie o najwyższy sens ludzkiej egzystencji, strzegą charakteru osobowego człowieka, czyli jego rozumności, wolności i twórczości, i to wszystko naświetlają ze strony związku z ostatecznym celem człowieka: *e nexu cum fine ultimo hominis*.

3. Wiara daje się po części rozumieć i ułożyć w spójny, niesprzeczny i pragmatyczny, system poprzez redukcję do „tajemnicy centralnej”, czyli

poprzez sprowadzenie wszystkiego do Tajemnicy Boga w Osobie Jezusa Chrystusa: *e mysteriorum nexu inter se* (DS 3016)¹⁶

Kiedy chcemy oddać samą istotę metody dogmatycznej, to musimy pamiętać przede wszystkim, że metodą teologiczną *par excellence* jest Jezus Chrystus. Jest On istotną treścią chrześcijaństwa i zarazem metodą istnienia zbawczego, wiary oraz teologii. Wyznacza on dwie „drogi”: materialną (ludzką, empiryczną, widzialną, immanentną, ograniczoną) i Boską (duchową, transcendującą, niewidzialną, ekstatyczną, aktywnie nieskończoną), a obie transcendują poznawczo w Podmiot Osobowy, który daje jedność bez zmieszania, sens, klucz do wszelkiej rzeczywistości, rekapitulację wszelkiej myśli i wszelkiej weryfikacji, a wreszcie omegalizację człowieka jako jednostki i społeczności.

ERWÄGUNGEN ÜBER DEN METHODEN IN DOGMATIK

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Verfasser setzt sich mit den Methoden in der Dogmatik auseinander. Als Muster dienen ihm die Veröffentlichungen von W. Kasper. Der Verfasser stellt vor die Wichtigkeit der Methode/der Methoden in der Theologie, ihre heilsgeschichtliche Version und „rehabilitiert“ die spekulative Methode *ex ratione*. Dabei wirft er das Licht auf die klassische Methode (These, Beweis, *ratio theologica*) ohne Teilung auf die positive und spekulative Methode. Wichtig ist der Aspekt des Zusammenbindens von Dogmatik und Kirche. Es kann jedoch keine Theologie von Lehramt und Denzinger sein. Der Verfasser spricht sich aus für die neue Probe des Verbindens von Geschichte mit theologischer und spekulativer Ration. Letztendlich ist die „Struktur“ Jesu Christi die eigentliche Bestimmung des Subjektes und des Objektes von den Methoden in der Dogmatik. Der Verfasser synthetisiert alle Methoden der Dogmatik in der personalistischen Konzeption.

¹⁶ Tamże s. 84 n.