

red. Robert J. Woźniak

DOGMAT I METODA

Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych
w teologii dogmatycznej

A. Teologiczna podstawa interdyscyplinarności dogmatyki

Robert J. Woźniak

Dogmatyka w perspektywie interdyscyplinarnej. Prolegomena teoretyczno-metodologiczne

Joseph Ratzinger w swojej teologii przepowiadania zwrócił przed laty uwagę na znaczące rozejście się między dogmatem i duszpasterstwem¹. Sytuacja ta dzisiaj pogłębia się i zaczyna coraz silniej wiązać się z rozdziałem w łonie samej teologii, która zbyt często stawia dogmat na marginesie swoich zainteresowań. Dogmat i dogmatyka stały się słowami niewygodnymi i niechcianymi w dużej części teologii i życia Kościoła, nie mówiąc już o skojarzeniach, jakie budzi w środowiskach pozakościelnych i pozateologicznych. Ustawienie dogmatu na marginesie życia Kościoła, przynajmniej praktycznie, powoduje coraz większą dezintegrację chrześcijańskiego doświadczenia i tożsamości. W tym kontekście jednym z najważniejszych zadań Kościoła jest odzyskanie dogmatu jako centrum wspomnianego doświadczenia i praktyki chrześcijańskiej. Zadanie nie jest łatwe. Marginalizacja dogmatów jest bowiem skutkiem więcej niż jednej przyczyny. Należy wymienić przede wszystkim czynniki wewnątrzteologiczne: niewłaściwe rozumienie dogmatów², ich redukcję do pozbawionych znaczenia i życiowych konsekwencji, czysto formalnych poprawnych wypowiedzi, skupienie na językowej i pojęciowej stronie prawd wiary bez rozróżnienia treści/znaczenia i formy. Dodatkowo, niejako z zewnątrz, źle wykładane dogmaty spotkały się z potężną krytyką oświeceniowej myśli skupionej na wolności. Dla tego nurtu formuły dogmatyczne oznaczały zamknięte sylogizmy domagające się ślepego, nieracjonalnego i bezdyskusyjnego posłuszeństwa³.

.....
¹ J. RATZINGER, *Przedmowa do Dogmat i przepowiadanie*, [w:] tenże, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, II, Opera omnia, t. IX/2, Lublin 2018, s. 749.

² Zob. G. O'COLLINS, *The Case against Dogma*, New York-Paramus-Toronto 1975, s. 9-22.

³ Zob. S. TURNER, *Knowledge Formations. An Analytic Framework*, [w:] *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, eds. R. FRODEMAN, J. THOMPSON KLEIN, R.C.S. PACHECO, Oxford 2017,

Celem niniejszego przyczynku jest częściowe odzyskanie rozumienia dogmatu i dogmatyki jako rzeczywistości dialogicznie otwartych. Jego tematem jest interdyscyplinarność dogmatyki widziana z perspektywy jej własnych zasad. Naszym głównym zadaniem jest pokazać, że modna dzisiaj w ogólnej teorii nauki interdyscyplinarność wypływa z samej natury dogmatu i zajmującej się nim dogmatyki.

1. Ontologia wielościanu: interdyscyplinarność jako postulat najnowszego Magisterium Kościoła

Zagadnienia wiedzy, poznawania i rozumienia odznaczają się ogromną złożonością. Już proste prześledzenie najnowszych podręczników do epistemologii pozostawia badacza z przekonaniem, iż więcej w tej dziedzinie pytań niż odpowiedzi. Wśród wyłaniających się nowych perspektyw epistemologicznych dominuje idea interdyscyplinarności. Coraz wyraźniej zdajemy sobie sprawę, iż poszukiwanie wiedzy musi oprzeć się na łączeniu wielu perspektyw. Jeśli nasza dzisiejsza wiedza odznacza się dużą fragmentarycznością, to rodzi to postulat większej unifikacji poznania i fuzji horyzontów rozumienia.

Postulat interdyscyplinarności dotyczy również badań teologicznych. Z całą mocą wyraził go papież Franciszek w swojej konstytucji apostołskiej poświęconej reformie systemu kształcenia kościelnego. Czytamy tam między innymi, że „niewątpliwie pozytywne i obiecujące jest dzisiejsze odkrycie zasady interdyscyplinarności: nie tyle w jej formie «słabej» zwykłej wielodyscyplinarności, jako podejścia, które sprzyja lepszemu zrozumieniu, z kilku punktów widzenia, jakiegoś przedmiotu badań; ile raczej w jej formie «mocnej» transdyscyplinarności, jako umiejscowienia i rozwoju wszelkiej wiedzy w obrębie przestrzeni Światła i Życia oferowanej przez Mądrość, która emanuje z Objawienia Boga”⁴. Zaproponowana perspektywa wpisuje się

s. 14: „The teaching of theology and law, as well as medicine, was not explicitly concerned with the production of knowledge: The sources of knowledge were given, external to the university, and took the form of dogma. «Discipline» meant the protection of the dogma. As late as the middle of the seventeenth century, «a Doctor of Medicine was compelled by the English College of Physicians to retest a proposition he had advanced in opposition to the authority of Aristotle under threat of imprisonment». Training was training in dogmas. There was a need to formulate these dogmas, and apply the dogmas in new circumstances, through legal and theological casuistry, and this led to a certain amount of innovation. But innovation was not prized”.

⁴ FRANCISZEK, Konstytucja apostołska *Veritatis gaudium*, 4c.

w szerszy krajobraz papieskiego rozumienia ewangelizacji, dla której uniwersytety z ich interdyscyplinarnością są uprzywilejowanym środowiskiem⁵.

Warto zauważyć, iż Franciszek rozróżnia dwa rodzaje interdyscyplinarności. Pierwszy polega na podjęciu rzeczywistego dialogu między poszczególnymi naukami. Co istotne, takie ujęcie papież nazywa słabym rozumieniem interdyscyplinarności. Jej szersze, mocne ujęcie charakteryzuje się próbą ustawienia całej wiedzy ludzkiej w najszerszej perspektywie poznawczej, jaka związana jest z pojęciem i rzeczywistością Objawienia. W tym drugim przypadku chodzi zapewne o to, że Objawienie posiada wszystkie potrzebne dane, aby stać się podstawą unifikacji całej ludzkiej wiedzy w perspektywie sensu. Wydaje się jednocześnie, że transdyscyplinarność otwarta w strukturach Objawienia stanowi podstawę kategoriałnej interdyscyplinarności. Jako że Objawienie oferuje najszerszą przestrzeń rozumienia, otwiera tym samym kategoriałne możliwości syntezy wiedzy pochodzącej z różnych dziedzin nauki.

Papieskie wezwanie do interdyscyplinarności opartej na transdyscyplinarności otwartej i umożliwionej w Objawieniu buduje się na pewnych założeniach natury metafizycznej i teologicznej. „Jak podkreśliłem w *Laudato si'*, «w połowie minionego wieku, po pokonaniu wielu trudności, pojawiła się tendencja, by pojmować ziemię jako ojczyznę, a ludzkość jako naród zamieszkujący wspólny dom»⁶. Uświadomienie tej współzależności „zmusza nas do myślenia o jednym świecie, w ramach wspólnego projektu”. Zwłaszcza Kościół, zgodnie z przeświadczonym i proroczym bodźcem do swojej odnowionej obecności i misji w dziejach, krzewionym przez Vaticanum II, jest wezwany, by doświadczyć, że katolickość określająca go jako zczyn jedności w różnorodności i jedności w wolności wymaga sama z siebie i wyjednuje „polaryzację napięcia między tym, co partykularne a powszechne, między jednością a wielością, pomiędzy tym, co proste, a tym, co złożone. Unicestwienie tego napięcia jest sprzeczne z życiem Ducha”. Chodzi zatem o wprawianie się do pewnej formy poznania i interpretacji rzeczywistości w świetle „zamyśłu Chrystusa” (zob. 1 Kor 2,16), w której „wzorem

⁵ FRANCISZEK, Postsynodalna adhortacja *Evangelii gaudium*, 134: „Uniwersytety są uprzywilejowanym środowiskiem, aby przemyśleć i rozwinąć to ewangelizacyjne zadanie w sposób interdyscyplinarny oraz zintegrowany. Szkoły katolickie, które starają się zawsze połączyć zadanie wychowawcze z wyraźnym głoszeniem Ewangelii, stanowią bardzo ważny wkład w ewangelizację kultury, również w tych krajach i miastach, gdzie niesprzyjająca sytuacja skłania nas do uciekania się do kreatywności, by znaleźć odpowiednie metody”.

⁶ FRANCISZEK, Encyklika *Laudato si'*, 164.

odniesienia i rozwiązywania problemów «nie jest kula, gdzie każdy punkt jest równo oddalony od centrum i nie ma różnicy między jednym punktem a drugim», ale «wielościan, odzwierciedlający położenie wszystkich partykularyzmów, które zachowują w nim oryginalność»⁷. Papież przyjmuje i rozumie rzeczywistość jako jedność złożoną z wielu części. Jej symbolem jest wielościan⁸. Katolickość staje się w takiej perspektywie wyrazem ujmowania tejże rzeczywistości w jej całości bez pomijania poszczególnych części, bez jej upraszczania i redukowania do martwej jedności bez napięć. Wyraźnie słychać tu echo poglądów Guardiniego. To one właśnie pomagają ufundować papieżowi mocne wezwanie do interdyscyplinarności, która nabrała cech myślenia istotnie katolickiego, *kat holon*, myślenia według całości.

Papież konkretyzuje swoje wezwanie do interdyscyplinarności w następujący sposób:

W tym sensie należy projektować w pełnym tego słowa znaczeniu ośrodki interdyscyplinarne i inicjatywy mające na celu towarzyszenie ewolucji zaawansowanych technologii, podnoszenie kwalifikacji zasobów ludzkich i programy integrujące. Także studia kościelne w duchu Kościoła „wychodzącego” są wezwane do zapewnienia sobie wyspecjalizowanych ośrodków, które pogłębiłyby dialog z różnymi dziedzinami naukowymi. W szczególności wspólne i zbieżne badania naukowe pomiędzy specjalistami z różnych dziedzin mogą zapewnić ważną usługę dla Ludu Bożego, a zwłaszcza dla Magisterium, a także wsparcie misji Kościoła, jaką jest głoszenie Dobrej Nowiny o Chrystusie wszystkim, prowadząc dialog z różnymi naukami i służąc coraz głębszemu przenikaniu i stosowaniu prawdy w życiu osobistym i społecznym⁹.

Przytoczone teksty pokazują wyraźnie, że interdyscyplinarność w teologii przestała być kwestią poboczną. W duchu wskazówek Magisterium wyznacza ona podstawowe standardy pracy teologicznej. W tym kontekście trzeba

⁷ FRANCISZEK, *Veritatis gaudium*, 4d.

⁸ FRANCISZEK, *Evangelii gaudium*, 236: „Modelem nie jest kula, która nie przewyższa części, gdzie każdy punkt jest tak samo oddalony od centrum i nie ma różnicy między jednym punktem a drugim. Modelem jest wielościan, odzwierciedlający zbieg wszystkich jego elementów, które zachowują w nim oryginalność. Zarówno działalność duszpasterska, jak i działalność polityczna mają na celu zebranie w takim wielościanie tego, co najlepsze. Włączeni tam są ubodzy ze swoją kulturą, swoimi planami i możliwościami. Nawet osoby, które mogą być krytykowane za swoje błędy, mają coś do zaoferowania i nie powinno się tego zaprzepaścić. Jest to jedność ludów, które w porządku uniwersalnym zachowują swoje indywidualne rysy. Jest to ogół osób w społeczeństwie szukającym dobra wspólnego, prawdziwie obejmującego wszystkich?”

⁹ FRANCISZEK, *Veritatis gaudium*, 5.

zauważyć istnienie dalekiej zgodności między ostatnim Magisterium a głównymi liniami rozwoju ogólnej teorii wiedzy. Taka jedność intuicji wskazuje nie tylko na wagę sprawy, ale także stanowi imperatyw wyznaczający właściwy kierunek rozwijania badań teologicznych w przyszłości.

Niniejszy przyczynek stawia sobie za cel uzasadnienie interdyscyplinarności badań teologicznych w przestrzeni dogmatyki, teologii prawd wiary, która stanowi zasadnicze centrum teologii systematycznej.

2. Historyczne skostnienie wykładu dogmatyki

Teologia chrześcijańska widziana z perspektywy swojej historii wyróżnia się zaskakującą wielością form i tradycji. Proces ewolucji jej rozumienia odznacza się zarazem pewnymi niezmiennymi punktami odniesienia, ale również charakteryzuje się znacznymi różnicami. Widać to już w pierwotnej teologii, która walcząc o właściwe wyznanie wiary, dopuszczała szereg różniących się między sobą metodologii i schematów interpretacyjnych.

Jednocześnie pierwotna forma uprawiania teologii nie знаła podziału na dziedziny i traktaty. W starożytności Ojcowie Kościoła uprawiali teologię, rozumiejąc ją jako syntezę wiedzy zarówno teologicznej, jak i świeckiej¹⁰. Każdy podejmowany przez nich temat stanowił podstawę szerokiej refleksji, która dotykała wszystkich podstawowych aspektów chrześcijańskiej tajemnicy. Przechodzili oni płynnie od zagadnień rozumienia prawd wiary do liturgii, moralności i wreszcie do zasad życia duchowego zbudowanego na osobistej modlitwie. Teologia stanowiła w ten sposób jedność wyjaśniającą poszczególne kwestie z perspektywy całości. Taki stan rzeczy trwał co najmniej do końca średniowiecza.

Nowożytność przyniosła ze sobą specjalizację w gmachu wiedzy podejmowanej klasycznie. Z czasem zaczęto rozróżniać i wydzielać dyscypliny. Cały ten proces specjalizacji wiedzy przyspieszył, kiedy zaczęły pojawiać się empirycznie ufundowane nauki szczegółowe. Z ich perspektywy należało dzielić rzeczywistość na małe odcinki, łatwiejsze do badania za pomocą metodologii empirycznej. Jednocześnie zmieniało się pojęcie naukowości. Jej istota została w dużej mierze powiązana z metodą empiryczną. Standardy

¹⁰ CH. GNILKA, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, I, *Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Basel 2012.

naukowości opiera się na mierzalności i empirycznej potwierdzalności. Tak pojęta nauka poczęła wyzalać się od filozofii, której stanowiła część przynajmniej aż do końca wieków średnich. Powoli, ale zdecydowanie wyłania się zasadniczy podział ludzkiej wiedzy na taką, która jest oparta na badaniach empirycznych i daje się sformalizować, oraz na taką, której nie można w ten sposób uzasadnić. W toku dalszej ewolucji zostanie w tym duchu wypracowany podział na naukę (*science*) i sztukę (*art*). Szkoła pozytywizmu logicznego będzie nawet proponować uwydatnienie linii demarkacyjnej między tym, co naukowe, a tym, co takie nie jest. Na szczęście w swojej silnej wersji propozycja ta szybko zostanie zweryfikowana i odrzucona jako zbyt radykalna. Niemniej cały ten proces doprowadzi do rozbitcia jedności wiedzy i do silnych konfliktów między naukami.

Na takim horyzoncie historycznym dochodzi do przemian również w łonie samej teologii. Przede wszystkim w kontekście zarysowanego powyżej paradygmatu specjalizacji i przemian w rozumieniu nauki jako takiej zaczyna ona poszukiwać swojego miejsca na uniwersytecie. Pierwotną reakcją na coraz bardziej empirycznie skalibrowaną metodę naukową staje się dla teologii sojusz z historią. Widać to najwyraźniej w teologii dziewiętnastego wieku, epoce pierwszych historycznych syntez dziejów chrześcijańskiego myślenia¹¹. Teologia odnajduje swoje miejsce na uniwersytecie w zamian za przyjęcie wyraźnej opcji historycznej.

Przed zwrotem ku historii w teologii dokonał się wewnętrzny podział podyktowany różnymi aspektami i wątkami znajdującymi się w Objawieniu. Mniej więcej od XVII wieku teologia również zaczyna się dzielić na subdyscypliny i coraz bardziej wewnętrznie się specjalizować¹². Pierwsze dwie dyscypliny teologii, które wyłoniły się w tym procesie, to dogmatyka i teologia moralna. Z czasem dołączyły do nich biblistyka (zarówno jako teologia biblijna, jak i filologia oraz egzegeza tekstu), teologia praktyczna, duchowość i wreszcie teologia fundamentalna, która zastąpiła wcześniejszą apologetykę.

¹¹ T. WĘCŁAWSKI, *Metodologia teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2005, t. 18, s. 18–19.

¹² Najobszerniejsze studium na temat historii dogmatyki można znaleźć w: H. FILSER, *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, Studien zur Systematischen Theologie und Ethik 28, Münster–Hamburg–Berlin–London 2001, s. 339–429. Warto również odnieść się do: W. KASPER, *Dogmatik*, [w:] NHTHG², I, s. 310–312; G. Sauter, *Dogmatik I*, [w:] TRE, IX, s. 41–77; P. WALTER, *Dogmatik*, [w:] LThK³, IV, s. 288–289; E. BRITO, *Dogmatic Theology, (a) History*, [w:] *Encyclopedia of Christian Theology*, I, ed. J.-Y. LACOSTE, London–New York 2005, s. 452–454.

Historia fragmentacji teologii stanowi zaplecze rozumienia obecnej sytuacji, w jakiej znajduje się dogmatyka. Uświadamia przede wszystkim, że przez większą część dziejów chrześcijańskiego myślenia nie istniała jakaś wyizolowana refleksja nad samymi prawdami wiary w oderwaniu od ich egzystencjalnych konsekwencji i praktycznego *Sitz im Leben*. Dzisiejsza sytuacja dogmatyki, podobnie zresztą jak i pozostałych dyscyplin teologicznych, charakteryzuje się dość znacznym oddzieleniem jej treści, metody, celu od pozostałych działów teologii.

Nadmierna separacja dogmatyki w łonie teologii nie jest oczywiście jedyną konsekwencją nowożytnego rozumienia nauki odniesionego do teologii. Nowe standardy popchnęły dogmatykę paradoksalnie w dwóch przeciwnych kierunkach. Z jednej strony zaczęła zwyciężać w niej tendencja redukująca jej zadanie jedynie do przedstawienia historii dogmatu, z drugiej zaś – na zasadzie dialektycznego odrzucenia nowych kryteriów uprawiania nauki – pojawiła się idea uprawiania jej poza historią, w oparciu o metafizyczną spekulację. Jak nietrudno się domyślić, pierwsza z propozycji związana jest z protestancką teologią liberalną i jej katolicką wersją w postaci modernizmu. W przypadku dogmatyki nadmiernie sylogistycznej chodzi zaś o różne wersje neoscholastyki.

Nie jest naszym celem dokonywać oceny takiego stanu rzeczy. Trzeba stwierdzić stanowczo, iż jakakolwiek upraszczająca diagnoza takiej sytuacji historycznej nie jest wystarczająca¹³. Zarówno specjalizacja dogmatyki, jak i jej zwrot ku historii, podobnie zresztą jak dowartościowanie spekulatywnego momentu refleksji dogmatycznej, odegrały istotną rolę w pogłębionym rozumieniu prawd wiary¹⁴. Tym, co jednak okazało się katastrofą, było ich radykalne oddzielanie i przeciwstawianie sobie. Taka separacja doprowadziła do epokowego skostnienia dogmatyki¹⁵ w jednej z dwóch postaci: historycznym lub sterylnej i abstrakcyjnej spekulacji. Pójście jedną z tych dróg oznaczało ostatecznie ten sam efekt – wyłonienie się ogromnej wyrwy między

¹³ Ciekawego materiału dostarcza w tym względzie monografia poświęcona recepcji św. Tomasza w teologii nowożytnej: zob. *Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit*, hg. v. B. DAHLKE, B. KNORN, Freiburg–Basel–Wien 2018.

¹⁴ Warto zwrócić uwagę na opracowanie F. Kerra, który wykazał, iż wszyscy teologowie uznani za ważnych w drugiej połowie ubiegłego wieku byli wychowani na teologii neoscholastycznej. Zob. F. KERR, *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, *Myśl Teologiczna* 67, tłum. A. WOJTASIK, Kraków 2011.

¹⁵ Zob. W. WOŁYNIĘC, *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła od 50 do 325 roku*, Wrocław 2011, wstęp.

prawdą wiary a integralnie rozumianą chrześcijańską egzystencją i głoszeniem jej nowości. Hans Urs von Balthasar taką sytuację, której sam zresztą doświadczył w swojej neoscholastycznej formacji zakonnej opartej na *philosophia perennis*¹⁶, nazwał pustynią¹⁷. Wskazał tym samym na ogromny deficyt egzystencjalny głównych nurtów teologii pierwszej połowy XX wieku.

Z punktu widzenia interesującej nas w tym przyczynku interdyscyplinarności w dogmatyce należy stwierdzić, iż powyższe problemy wynikały nie tyle z jej braku, co z jednostronnego inwestowania tylko w jedną z możliwych dróg rozwoju. Dogmatyka liberalna zainwestowała przede wszystkim w przygodę z metodologią nauk historycznych, podobnie zresztą uczyniły nauki biblijne. Odnowione wersje scholastyki obrały zaś kurs na metafizykę i filozofię naturalną (teodyceę). Trzeba przyznać, że nurt neoscholastyczny zdominował refleksję dogmatyki przynajmniej do czasu Soboru Watykańskiego II.

Mamy tu zatem do czynienia z pewną stagnacją metodologiczną w ramach rozumienia natury głównego zadania teologii dogmatycznej. Prowadzi ona do uszczuplenia szerokiej palety dostępnych metod badawczych,

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *The Fathers, the Scholastics and Ourselves*, „Communio” 1997, vol. 24, s. 348–349: „For example, if we look at the period of the so-called Renaissance and Baroque Scholasticism, that era might well appear to us as scarcely more than a corrupt product of medieval High Scholasticism, the decadent work of mere epigones. But if that is our attitude toward those centuries, then in consequence we will have to admit that the same applies to our period too: By taking a bird’s-eye view, and not that of the frog, we will certainly have to ascribe all that much less creative power to the thought of the 19th and 20th centuries. But why stop there? Was not Scholasticism itself already a false path, with its «rationalization» of dogma, its dialectic hair-splitting and its all-too naive use of secular logic? Many people are saying this sort of thing nowadays from all sides in the church spectrum of opinion – and many more think it quietly or half out loud. We have grown tired of this «pure thinking,» we don’t have any more time for that sort of thing! If only we could simply steal a quick glance at that much praised «cathedral» of the philosophia perennis the way we do its cousins, the cathedrals built of stone, to which we devote at best an amiable half-hour on our auto tour! But a real tour would require years on our part – and who can afford that these days? And this is not even to mention the current state of the knowledge of Latin, a language that is getting more and more painful to us. And so we easily let ourselves be convinced that Scholasticism is not only unmodern and unpractical but is also more or less guilty for bringing us to this current impasse. In not much time at all, we have worked our way back one more step... and have become... «patrologists»”.

¹⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Rechenschaft*, [w:] tenże, *Zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000, s. 41–78, szczególnie s. 76; zob. również P.S. PETERSON, *The Early Hans Urs von Balthasar: Historical Context and Intellectual Formation*, Berlin 2015, s. 229. Szczegółowe opracowanie biograficzne tego wczesnego okresu można znaleźć w: M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar (1905–1988): Die Biographie eines Jahrhunderttheologen*, Würzburg 2019, s. 153–184.

których dostarcza bujny rozwój nauk poza teologią. Obydwie wersje dogmatyki – zarówno opanowana historycyzmem, jak i pozostająca polem dla neoscholastycznych dysput – zaniedbują to, co zostało im zaoferowane przez dynamiczny rozwój wiedzy i ich metodologii. To nieuchronnie prowadzi do ich zubożenia naukowego, jak również egzystencjalnego.

Jak widać, dogmatyka, która jako dziedzina teologii powstała po Trydencie, po trosze jako dziecko mentalności nowożytnej z jej potrzebą specjalizacji wiedzy, szybko napotkała poważne trudności związane ze swoją tożsamością i metodą. Problemy te doprowadziły na przełomie XIX i XX wieku do swoistego konfliktu interpretacji. On zaś zaowocował skostnieniem refleksji nad prawdami wiary wokół dwóch walczących między sobą paradygmatów. Taki stan zaważył w dużej mierze na współczesnej awersji do teologii dogmatycznej oskarżanej często o nadmierne uwikłanie w konflikt interpretacji, ucieczkę przed rzeczywistością i niepraktyczność.

Widział to już na początku swojej teologicznej drogi wspomniany wyżej Balthasar. Jego szeroko rozbudowane studia poprzedzające wstąpienie do zakonu i późniejsze studia teologiczne skupiały się na literaturze i filozofii w ich wzajemnych związkach. Jako adept teologii Balthasar szybko potrafi skonstatować, iż to, czego nauczył się podczas swoich studiów z literatury, jest ważnym uzupełnieniem studiów teologicznych. Dopiero w świetle wiedzy muzycznej, literackiej i filozoficznej (szczególnie znajomości idealizmu niemieckiego¹⁸) wyniesionej z wcześniejszych etapów nauki szwajcarski jezuita potrafił zrozumieć, czego tak naprawdę brakuje teologii. Jego zdaniem popadła ona w stagnację będącą rezultatem tworzenia zamkniętych systemów pojęciowych skupiających się na niekończących się analizach przy jednoczesnym zaniedbaniu syntezy. Czerpiąc przede wszystkim od Goethego i Nietzschego, proponuje on teologii powrót do kontemplacji całości w perspektywie formy Objawienia (*Gestalt*), jaką jest Chrystus. Taki ruch pozwala na przekroczenie izolacji teologii od innych dziedzin wiedzy i, co ważniejsze, uruchomienie jej egzystencjalnych pokładów tłumaczących dramata życia.

Nietrudno zauważyć, iż rozwiązanie zaproponowane przez Balthasara oparte jest na milczącym założeniu konieczności interdyscyplinarności

¹⁸ Na temat burzliwych relacji Balthasara z filozofią niemieckiego idealizmu zob. M. URBAN, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017. Na szczególną uwagę zasługują również przemyślenia zawarte w obszernej pracy C. O'REGANA, *Anatomy of Misremembering: Von Balthasar's Response to Philosophical Modernity*, I, *Hegel*, New York 2014.

teologii. Dogmatyka, która zamyka się w swoim świecie, ryzykuje wejście na drogę szybko postępującej i wielowarstwowej alienacji zarówno względem swojej własnej natury, swojego głównego zadania i celu, jak i szerzej – względem otaczającego ją świata. Projekt odnowy dogmatyki, którego owocem jest trylogia teologiczna Balthasara, opiera się na przekonaniu o konieczności rozumienia dogmatów – podstawowych prawd wiary – w horyzoncie całościowego doświadczenia i rozumienia świata. W tym miejscu rodzi się zasadnicze pytanie: Czy takie ujęcie jest jedynie efemerycznym wymogiem chwili, efektem intelektualnej mody, czy też można je uzasadnić samą naturą dogmatu?

3. Dogmat a wiedza w ciągłości

Zanim odpowiemy na to pytanie z perspektywy samego dogmatu i jego faktycznej natury, należy zwrócić uwagę na charakter wiedzy teologicznej jako takiej. Oczywiście jest to bardzo szerokie i złożone zagadnienie. Na użytek niniejszego tekstu wyciągniemy z epistemologii teologicznej jeden zasadniczy wątek. Chodzi o zagadnienie relacji poznania teologicznego do wiedzy naturalnej, a szczególnie o to, czy istnieje między nimi jakaś zasadnicza ciągłość.

Założeniem tego pytania jest przyjęcie jedności prawdy i jedności ludzkiej wiedzy. Aczkolwiek, jak poucza Magisterium, istnieją dwa odrębne sposoby poznawania¹⁹, to ludzka wiedza jest jedna. Nawet wtedy, kiedy pochodzi ona z Objawienia, nie rości sobie pretensji do tworzenia ekskluzywnego języka i indywidualnej logiki. Gdyby teologia zakładała swoją radykalną odrębność poznawczą, ryzykowałaby tym samym ścieżkę schizoidalnego rozbicia

¹⁹ VATICANUM I, *Dei Filius*, IV, 43–44: „Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus, qui a gentibus Deum per ea, quae facta sunt, cognitum esse testatur, disserens tamen de gratia et veritate, quae per Iesum Christum facta est (Ioan. I,17), pronuntiat: Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam meno principum huius saeculi cognovit: nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, atiam profunda Dei (1 Cor. II,7–9). Et ipse Unigenitus confitetur Patri, quia abscondit haec a sapientibus, et prudentibus, et revelavit ea parvulis (Matth. XI)”.

doświadczenia człowieka wierzącego. To prawda, że wiara prowadzi człowieka zawsze dalej, poza rzeczywistość, ale robi to paradoksalnie w taki sposób, że wciela go jeszcze głębiej w struktury stworzenia w jego obecnej postaci. Transcendencja otwarta w wierze opiera się na strukturach stworzonej odnowionych w życiu i dziele Jezusa Chrystusa.

Wcielenie (ruch ku immanencji) w rzeczywistość staje się momentem transcendencji. Paschalne przejście Jezusa od świata do Ojca nie oznacza pogardy dla dzieła stworzenia, ale jego kulminację. Moment opuszczenia tego świata staje się momentem najgłębszej do niego przynależności w wolności. Łaska zakłada naturę. To wszystko zachowuje swoją wagę w perspektywie teologicznej teorii poznania, dodajmy, że szczególnie w relacji do dogmatu i jego rozumienia.

Tajemnica wcielenia implikuje myślenie o wiedzy teologicznej w kategoriach zasadniczej ciągłości z wiedzą naturalną. Pod tym względem istotnie pouczające są dwie wielkie debaty, którymi żyła teologia ostatniego wieku. Pierwsza z nich dotyczyła relacji teologii, dogmatu i metafizyki, druga odnosiła się do możliwego związku między teologią a naukami ścisłymi.

Pierwsza z nich, rozpoczęta w ramach teologii reformowanej, dotyczyła oparcia myśli teologicznej na zasadzie analogii bytu²⁰. Karl Barth, bodajże najważniejszy twórca dialektycznego nurtu w teologii protestanckiej, najpierw radykalnie odrzucił możliwość uznania tejże klasycznej zasady w teologii chrześcijańskiej. Jego zdaniem niemożliwe jest tworzenie teologii w duchu chrześcijańskim, opierając się na założeniu naturalnej relacji między Bogiem a stworzeniem, która miałaby stać się podstawą wypowiedzi o Bogu. W drugim wydaniu swojego komentarza do Listu do Rzymian Barth złągodził swoje podejście, znajdując miejsce dla analogii wiary²¹ opartej na Chrystusie i wydarzeniu wcielenia.

Tak czy inaczej Barth odrzuca ciągłość między wiedzą naturalną a tą, która pochodzi z Objawienia. Przesłanką tego odrzucenia staje się zasadniczo fakt grzechu, który korumpuje stworzone struktury aż do tego stopnia, że nie mogą one samodzielnie prowadzić do Boga. Po grzechu człowieka natura sama z siebie, natura nieodkupiona nie potrafi już dłużej odnosić się

²⁰ Filozoficzna genealogia tej formuły została opisana w: J.F. COURTINE, *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Epiméthée, PUF, Paris 2003, s. 167–240. Od strony teologicznej: W. PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen 2007.

²¹ K.L. JOHNSON, *Karl Barth and the Analogy Entis*, London–New York 2010, s. 158–190.

do tajemnicy swojego Stwórcy. Stanowisko Bartha wzbudziło burzliwą dyskusję wewnątrz teologii protestanckiej, a nawet o zasięgu ekumenicznym. Nie ma tu miejsca, by opisywać jej szczegóły. Warto jedynie przypomnieć, iż sprzeciw wobec zasady analogii bytu to istotny punkt rozbieżności między Barthem a zasadami teologii katolickiej. Analogia bytu, ów – jak nazywał ją Barth – „wynalazek Anty-Chrysta”²², stanowiła najważniejszy, jeśli nie jedyny powód, dla którego szwajcarski teolog nie myślał nawet o konwersji na katolicyzm.

Jako że główne ostrze krytyki wymierzone było w zasadę uznawaną w teologii katolickiej (przynajmniej w jej klasycznej formie) za teoretyczno-metafizyczną podstawę języka teologicznego, nie dziwi fakt, że wyzwanie Bartha zostało podjęte przez katolików. Wspomnieć trzeba przede wszystkim Ericha Przywarę i Balthasara. Ten drugi, krocząc po liniach naszkicowanych przez swojego nauczyciela Przywarę, podjął próbę pogodzenia Bartha z katolicyzmem poprzez wskazanie tych wątków pojęcia analogii bytowej, które bezpośrednio wypływają z danych chrystologicznych²³.

Jeśli nawet Balthasar dokonał pewnej nadinterpretacji rozumienia analogii u Bartha²⁴, jego propozycji nie można odrzucić jako zupełnie nieadekwatnej²⁵. Wykazał on bowiem, że nawet w myśli tak mocno nieprzychylniej klasycznej metafizyce jak ta reprezentowana przez Bartha istnieje pewna

²² K. BARTH, CD I/1, s. xiii; KD I/1, s. viii–ix. Zob. K.L. Johnson, *Karl Barth and the Analogy Entis*, s. 83–120.

²³ H.U. VON BALTHASAR, *The Theology of Karl Barth*, Ignatius Press, San Francisco 1992, s. 382: „In this book we have dismantled this illusory battlefield. It is not formulas that are battling one another (*analogia fidei* against *analogia entis*) but two ways of understanding the one revelation of God, each taking the measure of the other. And if we simply have to substitute formulas for the kind of hard work set before us, then we can sum up the issue using this formula: (1) Barth's way of understanding God's revelation in Christ includes the analogy of being within the analogy of faith; and (2) the way the Catholic authors we have been citing understand the christocentricity of God's plan for the world allows the analogy of being to gain its density and concreteness only within the wider analogy of faith (understood in the widest possible sense). In the christocentric theology of these authors, we are simultaneously permitted to unite and harmonize the inalienable demands of the Church as promulgated above all by Vatican I with the essential insights of Karl Barth without artificial or forced syncretism. And what are these demands from the Church?”

²⁴ Zob. B. McCORMACK, *Grace and Being. The role of God's gracious election in Karl Barth's theological ontology*, [w:] *The Cambridge Companion to Karl Barth*, ed. J. WEBSTER, Cambridge 2000, s. 108–109.

²⁵ D. STEPHEN LONG, *Saving Karl Barth: Hans Urs von Balthasar's Preoccupation*, Minneapolis 2014.

ciągłość między wiedzą naturalną a teologiczną. Co więcej, Balthasar pokazał jednocześnie, że katolicka *analogia entis* jest rzeczywistością opartą na teologicznym *a priori*. Istnieje zatem wyraźna potrzeba korekty obydwu stanowisk.

Możemy skonstatować, że chociaż opisywana debata nie przyniosła ostatecznych rozstrzygnięć, to przyczyniła się do lepszego wyartykułowania przekonania o istnieniu jakiejś podstawowej formy ciągłości między Objawieniem, zbawieniem i stworzeniem. To zaś oznacza przyjęcie minimalnego założenia, iż teologia powinna rozwijać się jako wiedza w ciągłości, wiedza, która włącza w siebie wiedzę naturalną i wykorzystuje jej fragmenty²⁶.

Wspomniałem powyżej o katolickiej odpowiedzi na doktrynę Bartha, wskazując na jej dwóch protagonistów w osobach Przywary i Balthasara. Nie wolno pominąć w tym miejscu Ratzingera²⁷. Co prawda nie zajmował się on debatą Bartha i katolików w jakiś systematyczny i bezpośredni sposób, pozostawił jednak istotny przyczynek w dziedzinie relacji metafizyki, historii, kerygmatu i dogmatu²⁸. Relacja ta interesowała go zasadniczo od samego początku pracy naukowo-duszpasterskiej²⁹. Ratzinger zdawał sobie sprawę z wyjątkowej wagi dziewiętnastowiecznej dyskusji nad wzajemnymi

²⁶ Takiej korekcie poddał epistemologiczne założenia Bartha szkocki teolog T.F. Torrance. Zob. również A.I.C. HERON, *Karl Barth: a Personal Engagement*, [w:] *The Cambridge Companion to Karl Barth*, s. 302–303: „First, Barth’s rejection of natural theology, his dislike of the discipline of defensive apologetics, his concern for the authenticity of dogmatics as a subject with its own task, questions and methods free from any subservience to or dictation from other disciplines, are all in their own way not only understandable but justifiable. They do not, however, necessarily make dogmatic theology easily capable of entering into dialogue with these other disciplines. The clearest case is the sense of relief shown by Barth when he discovers in Volume III of the *Church Dogmatics* that he can handle the dogmatic theme of creation quite adequately without entering into any discussion with natural science, which has quite simply a different job to do. Torrance has certainly been right in seeing that dogmatic theology cannot allow itself to be bound by this restriction, that indeed impulses in Barth’s own style of theological work and argument already strain against it. There is a tightrope to be walked here; but proper insistence on the independence and integrity of dogmatics should not be pushed to the point of leaving it in a ghetto”.

²⁷ Dobra synteza zagadnienia w: J. CICHON, *Josepha Ratzingera uzasadnienie syntezy wiary i rozumu*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2011, nr 31, s. 43–100.

²⁸ Zob. R.J. WOŹNIAK, „La salvezza attraverso la Storia”: *Ontologia e storia nella teologia di Joseph Ratzinger*, [w:] *Storia e mistero. Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Danielou*, ROR, II, ed. G. MASPERO, Roma 2016, s. 95–111.

²⁹ Temat ten był centrum badań naukowych G. Söngghena, mistrza Ratzingera. Zob. A. JALL, *Erfahrung von Offenbarung: Grundlagen, Quellen und Anwendungen der Erkenntnislehre Joseph Ratzingers*, Ratzinger-Studien, Regensburg 2019. Na temat samego Söngghena powstała osobna monografia: CH. PONCELET, *Dreifacher Gebrauch der Vernunft: Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Gottlieb Söhngen*, Ratzinger-Studien, Regensburg 2017.

relacjami między filozofią i teologią. Wiedział również doskonale, iż zagadnienie to dotknęło problemu związku prawdy objawionej, historii i głoszenia Słowa (kerygmatu). Nowe tendencje teologiczne, szczególnie te związane z nurtem liberalnym, postulowały odrzucenie w teologii podejścia metafizycznego na podstawie propagowanego oddzielenia historii i metafizyki. Nowożytny zwrot w teologii, który dał początek jej historycyzacji, sugerował nieprzystawalność spekulacji metafizycznej i myślenia z głębi wiary. W tym duchu, obrazowo, przeciwstawiono Ateny i Jerozolimę. Ratzinger nie przyjmuje takiego rozdzielenia racjonalności i wiary. Jego zdaniem wiara dokonuje się w przestrzeni historii³⁰ i jako rzeczywistość historyczna wykazuje istotną dążność do tworzenia formuł metafizycznych³¹. One zaś ze swej strony nie zastępują historii, ale ją odsłaniają w tym, co dla niej najistotniejsze³². Dla Ratzingera istnieje zatem ścisła zależność między historią, metafizyką, kerygmatem i dogmatem. Słowo wiary (kerygmat) odnosi się zawsze do konkretnej historii. Ta zaś, wspólnie z wiarą, dąży do bycia zrozumianą i efektywnie przekazywaną. W tym właśnie celu wchodzi w twórczy dialog z metafizyką.

Ratzinger w takiej perspektywie jest jednym z ważnych wyrazicieli teologii syntetycznej, utrzymującej konieczność dialogu myśli teologicznej z kulturą. W takiej wizji chrześcijaństwo wpisuje się w wielką odyseję ludzkiego ducha, który poszukuje najwyższej prawdy³³. Istotnym momentem jest tu akcent położony na dogmat, który przechowuje w sobie historyczne doświadczenie Kościoła. Nie jest on zatem formą spekulatywnej metafizyki, wyrazem hellenizacji chrześcijaństwa, ale żywym przekazem wiary ufundowanej na historycznym doświadczeniu³⁴. Dogmat wykorzystuje pojęcia metafizyczne o tyle, o ile pomagają one konkretnie wyrazić, zachować i przenieść owo historyczne doświadczenie Kościoła oparte na depozycie Objawienia. Jakakolwiek dialektyka negatywna między historią, przepowiadaniem, metafizyką i dogmatem staje się zatem nieakceptowalna. Dogmat jest bowiem skróconą formułą, w której dokonuje się synteza wszystkich wspomnianych

³⁰ Ratzinger w tym znaczeniu mówi o „prymacie historii przed metafizyką”. Zob. J. RATZINGER, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009, s. 250.

³¹ J. RATZINGER, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 431–432.

³² J. RATZINGER, *Prawomocność dogmatu chrystologicznego*, [w:] tenże, *Jezus z Nazaretu. Studia z chrystologii*, Opera omnia, t. VI/2, Lublin 2015, s. 760–775.

³³ J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zur theologia naturalis*, Trier 2006.

³⁴ J. RATZINGER, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 204–257.

elementów: doświadczenie historyczne wyraża się poprzez sprecyzowane pojęcia, które ostatecznie mają służyć kerygmatowi. Tym samym Ratzinger ustanawia bardzo szeroki kontekst dla ciągłości między doświadczeniem świata a dogmatem. Nie chodzi oczywiście o to, że Objawienie wyrażone w dogmacie nie przynosi nowości. Wręcz przeciwnie – dogmat wskazuje na radykalną nowość Ewangelii także w kwestii rozumienia bycia. W tym kontekście Ratzinger będzie wielokrotnie przypominał, że chrześcijaństwo niesie ze sobą metafizykę opartą na relacji. Nowość ta jednak nie jest dialektyczna i charakteryzuje się tym, że dopełnia – przede wszystkim na płaszczyźnie teologicznej – cały historyczny proces rozumienia.

Należy uznać, iż istotnym wkładem Ratzingera w nowoczesną hermeneutykę dogmatu i myśl teologiczną jest akcent położony na zasadniczą ciągłość między teologią a wiedzą naturalną, która wyraża się w nowości dogmatu. Ciągłość ta ma naturę syntetyczną – ona nie tylko zbiera wiedzę, ale niejednokrotnie dopełnia ją w perspektywie teologicznej. Innymi słowy, faktyczna nowość dogmatu nie stoi w opozycji do rzetelnej wiedzy i prawdziwego ludzkiego doświadczenia. Dogmat posiada oczywiście funkcję korygująco-oczyszczającą. Pozostaje ona jednak w służbie jak najbardziej doskonałego wyrażenia rzeczywistego doświadczenia człowieka zanurzonego w historii i powołanego do udziału w życiu Boga. Wszędzie zatem tam, gdzie prawda dogmatyczna koryguje owo rozumienie historii, dokonuje się to nie dla przerwania ciągłości między wiarą i rzeczywistością, ale w celu wskazania doskonalszej drogi do ich połączenia. Interesująca nas tu ciągłość może ukazać się na dwa różne sposoby: albo jako akceptacja już ustalonych rozwiązań, albo jako ich krytyczna przeróbka³⁵.

³⁵ Z punktu widzenia historii inkulturacji chrześcijaństwa należy dodać, iż towarzyszył jej nieodłącznie proces krytycznego przekształcania elementów kultury, w które Ewangelia stopniowo się wcielała. Zob. A. BARON, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Myśl Teologiczna 50, Kraków 2005. Szersze spojrzenie w dłuższej perspektywie można odnaleźć w: B. POUDERON, *Die frühen Christen und die griechische Kultur*, [w:] *Die Geschichte des Christentum*, I, *Die Zeit des Anfangs (bis 250)*, hg. v. L. PIETRI, Freiburg–Basel–Wien 2005, s. 863–904. Pouderon wyróżnia cztery różne obszary konfliktów: religijny, kulturowy, społeczny i intelektualny. Te konflikty nie podważają wizji przedstawianej tu ciągłości i jej istotnego miejsca w teologii Ojców przede wszystkim z tego powodu, że nie oznaczały one genetycznego sprzeciwu wobec rzeczywistości pozachrześcijańskiej. Były one wyrazem krytycznej lektury tejże rzeczywistości podejmowanej w celu włączenia wszystkiego, co szlachetne, w zunifikowaną wizję uniwersalności Chrystusa. Podstawowym przekonaniem Ojców jest w tym względzie teoria *logoi spermatikoi* jako powiązanych z Chrystusem-Logosem-Przedwiecznym Synem Ojca wcielonych dla zbawienia ludzi.

Myślenie historyczne, dynamika głoszenia orędzia ewangelicznego (kerygmat), metafizyka szukająca jak najbardziej adekwatnego rozumienia istnienia, w końcu teologia z jej dogmatami – to wszystko stanowi różnorodną całość. Takie postawienie sprawy prowadzi nas wprost do drugiej debaty wspomnianej na początku tego paragrafu. Istotna, wielowymiarowa jedność dogmatu, historii, metafizyki i kerygmatu stanowi horyzont pytania o miejsce nauk ścisłych w epistemologii teologicznej. Czy one również mogą być w niej uwzględnione i w nią włączone?

Współczesny świat jest przesiąknięty nauką i opartą na niej techniką. Metoda nowożytnych nauk ścisłych rodząca się w bólach przynajmniej od XIV wieku przyniosła ze sobą ogromną zmianę mentalności i szybkie przemiany kulturowe. Opierające się na połączeniu empirycznej obserwacji i formalizacji matematycznej odkrycia Kopernika, Galileusza, Newtona, Darwina, Einsteina, żeby wymienić jedynie najbardziej emblematyczne postacie, wstrząsnęły klasycznym obrazem świata ufundowanym na symbiozie pogańskiej filozofii i chrześcijańskiego Objawienia. Zmienił się nie tylko obraz świata i wiele jego detali, przemianie uległa przede wszystkim sama koncepcja racjonalności i wiedzy. Procedury nauk empirycznych wyznaczają dzisiaj standardy racjonalności, obiektywizmu i wpływają na rozumienie prawdy. Ich zastosowanie ma skutkować poznaniem rzeczywistego stanu rzeczy w tej mierze, w jakiej to tylko możliwe. Aspiracją nauk empirycznych jest ideał wiedzy intersubiektywnie sensownej i komunikowalnej. Ciągłe doskonalone i powtarzane badania empiryczne mają doprowadzić do wypracowania standardów poznawczych, które pozwolą na zdobywanie jak najbardziej obiektywnej wiedzy. Na zasadzie powtarzanych działań weryfikacyjnych nauka szuka potwierdzenia swoich hipotez i teorii. Jej racjonalność zbudowana jest z jednej strony na próbie słuchania rzeczywistości, z drugiej zaś na nieustannym wątpieniu w dotychczasowe zdobycze.

Teologia musiała podjąć wyzwanie, jakie przyniosły ze sobą nauki empiryczne, z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, wyniki badań empirycznych szybko zaczęły tworzyć obraz świata dość odległy – przynajmniej fenomenalnie – od tego, który przedstawiała teologia. Po drugie, wypracowane przez nie standardy poznawcze dość mocno kontrastowały z tymi stosowanymi w teologii. Jednocześnie te pierwsze przynosiły konkretne owoce w poszukiwaniu obiektywnej prawdy, stąd też nie mogły być po prostu lekceważone przez teologię. Po trzecie, nowa mentalność naukowa i jej standardy epistemologiczne w niedługim czasie zaczęły przebijać się do pozanaukowych

warstw kultury i życia codziennego. Koincydencja tych trzech czynników doprowadziła do konfrontacji religii/teologii i nauk ścisłych.

Zagadnienie ich relacji należy do grupy najbardziej dyskutowanych tematów wielu dziedzin wiedzy i wpisuje się w pejzaż najbardziej nośnych elementów kultury nowożytnej. Dyskutowane od kilku wieków nie straciło nic ze swego pierwotnego impetu i napięcia. Świadczy o tym chociażby ostatnia debata wokół tak zwanego nowego ateizmu. Nie mamy tu miejsca, aby zagłębić się w detale długiej dyskusji i w poszczególne koncepcje jej uczestników. W celu jak najbardziej syntetycznego przedstawienia głównych stanowisk posłużę się ich klasyczną klasyfikacją zaproponowaną przez Iana Barboura.

Wyróżnia on cztery główne typy relacji między wiarą/teologią a naukami ścisłymi: konflikt, niezależność, dialog i integrację³⁶. Klasyfikacja relacji w widoczny sposób zmierza w kierunku coraz większej współpracy, aż do integracji. Historycznie rzecz ujmując, początek obopólnych stosunków naznaczony był dość dużą wrogością z obu stron. Obecna sytuacja wygląda różnie. Spotykamy zarówno rzeczników, jak i zdecydowanych wrogów wzajemnego odnoszenia religii i nauki. Wydaje się, że modelem relacji najbardziej pożądanym jest integracja. Tylko ona wpisuje się w zarysowany tu trend budowania wiedzy ciągłej. Barbour wylicza trzy różne wersje integracji: teologię naturalną, teologię natury oraz teologię procesu. Pierwsze dwie wersje wyznaczają ciekawą płaszczyznę badawczą, również dla teologii opartej na Objawieniu. Osobiście nie jestem zwolennikiem teologii procesu ze względu na jej uwikłanie w naturalizację idei Boga włączonego w proces świata. Niewątpliwie cenna jest sama idea procesu, o ile służyć ma do opisu zjawisk naturalnych. Jeśli miałyby być przeniesiona na Boga, musiałyby zostać poddana daleko idącej korekcie, oczyszczeniu i przystosowaniu.

Propozycja Barboura integracji nauki i teologii jest szczególnie ważna dla tej ostatniej³⁷. Oczywiście pole owej integracji nie musi być ograniczone jedynie do przypadków podanych przez tego autora. Może ona być

³⁶ I. BARBOUR, *When Science Meets Religion: Enemies, Stranger or Partners*, San Francisco 2000, s. 7–38.

³⁷ Chociaż oczywiście nie tylko. Jeśli przyjąć, iż teologia może pobudzać wyobraźnię naukowca, może się okazać, że spełni ona rolę stymulującą w stosunku do rozwoju nauk. Oczywiście taka stymulacja musi dokonywać się przy zachowaniu i poszanowaniu odrębności metodologicznej obydwu dziedzin wiedzy. Na teologiczne inspiracje w nauce nowożytnej zwracał wielokrotnie uwagę Torrance. Zob. szczególnie T.F. TORRANCE, *The Ground and Grammar of Theology: Consonance Between Theology and Science*, London–New York 2005.

wielowymiarowa i sięgać również teologii opartej na Objawieniu. W tym kierunku idą chociażby oryginalne propozycje Michała Hellera³⁸.

Integracja, o której tu mowa, jest koniecznością właśnie z powodu zauważonej już ciągłej natury wiedzy opartej na stworzeniu i wcieleniu. Właśnie dlatego, że teologia opiera się na prawdzie o stworzeniu i boskim staniu się człowiekiem, jest ona wyróżnionym miejscem, w który z całą mocą odslania się ciągła natura poznania i wiedzy. Co za tym idzie, to teologia, bardziej niż inne nauki, zakłada w swoim programie epistemicznym genetyczne dążenie do integracji i ciągłości.

W tym miejscu możemy dokonać ważnego rozróżnienia. Przez konstytutywną dla wiedzy ciągłość rozumiemy tutaj nie tylko i nie przede wszystkim ciągłość i zgodność konkretnych teorii i wizji świata, co raczej pewną cechę ludzkiego istnienia w świecie jako bytu poznającego. Tomasz z Akwinu, za klasyczną teorią poznania, mówił w tym kontekście o konnaturalności. David Bentley Hart plastycznie określa ową konaturalność jako „ślubną intymność między bytem a umysłem (*nuptial intimacy between Being and mind*)³⁹. W nowej filozofii, szczególnie w fenomenologii, mówi się w odniesieniu do tego o intencjonalności, o nakierowaniu podmiotu w kierunku poznawanej rzeczywistości. Obie teorie wskazują na fakt, że poznanie jest możliwe ze względu na pewną metafizyczną przystawalność poznającego i tego, co poznawane. Między światem a poznającym go podmiotem istnieje jakaś konieczna relacja. Nawet radykalne filozofie krytyczne, jak myśl Kartezjusza i Kanta, nie były w stanie obyć się bez ogólnego założenia istnienia jakiegoś pomostu między światem a podmiotem. Poznający człowiek jest niezbywalnie częścią poznawanego świata. Samo poznawanie jest zatem częścią naturalnych struktur, w jakich istnieje świat jako dany do poznania. Ciągłość wiedzy oznacza właśnie zasadniczo tę cechę podmiotu poznającego, która opisuje jego zawsze uprzednią i fundamentalną przynależność do poznawanego świata.

Wspomniana ciągłość wiedzy, rozumiana jako ciągłość konkretnych teorii i szczegółowych hipotez czy też metod zdobywania wiedzy, jest skutkiem i pochodną pierwotnej ciągłości między poznawaniem i istnieniem, między poznawanym światem i poznającym podmiotem. Ta pochodna jest bardzo istotna. Orientuje ona bowiem ludzki apetyt poznawczy w kierunku

³⁸ Zob. M. HELLER, *Nauka i teologia*, Kraków 2019, s. 33–55.

³⁹ D. BENTLEY HART, *Theological Territories*, Notre Dame 2020, kindle edition, loc. 691.

jedności wiedzy. Im bardziej zdajemy sobie sprawę ze złożonego charakteru badanych przedmiotów i samego ich poznawania, tym bardziej powinna wzrastać w nas tendencja do unifikacji wiedzy. Nie może to oznaczać oczywiście zaniedbania różnic charakteryzujących odległe zakątki istnienia ani różnic, które dzielą świat nauki na wiele różnych dyscyplin. Chodzi o poszukiwanie relacji między danymi dostarczanymi przez wiele odrębnych dyscyplin na temat wielu odmiennych zjawisk spotykanych w obserwowalnym świecie. Intuicja takiej relacji nie może zostać narzucona w sposób sztuczny, przemocą i niejako od zewnątrz, ale powinna rodzić się w uporczywym i cierpliwym dialogu nauk, w ich radykalnej otwartości na wzajemne wsłuchiwanie się w siebie.

Powtórzmy jeszcze raz: to wszystko dotyczy również teologii. Co więcej, dotyczy jej w sposób najbardziej zasadniczy. Nigdy nie dość przypomnienia o takim stanie rzeczy. Zbyt często teologia może ulegać złudzeniu posiadania pełni w samej sobie. To, że w dziedzinie sensu jest ona spojrzeniem nadrzędnym i że dysponuje światłem poznania nieznanym naukom, nie stawia jej w jakiejś uprzywilejowanej sytuacji oferującej możliwość wyjścia poza dialog interdyscyplinarny. Jej swoista nadrzędność oznacza bowiem rolę służebną w stosunku do innych nauk. Oparcie na Objawieniu nie umniejsza w żadnym razie wagi poznania naturalnego w teologii⁴⁰. Dzieje się tak z trzech powodów. Pierwszy z nich dotyczy opartego na doświadczeniu wiary teoretycznego zaplecza teologii chrześcijańskiej. Wyznaczają go, jak już wspomniano, dwie zasadnicze prawdy opisujące chrześcijańskie rozumienie rzeczywistości: stworzenie i wcielenie. O ile teologia opiera się na prawdach o stworzeniu i wcieleniu w ich wzajemnej relacji, o tyle jej ideałem poznawczym pozostanie na zawsze jej ciągłość z każdym rzetelnym i prawdziwym ludzkim poznaniem. Po drugie, teologia jako nauka o relacji między Trójjedynym Bogiem i światem jest nauką organicznie syntetyczną. Ona nie tylko wskazuje na bosko-ludzką relację, ale także jej służy. W ten sposób ma w sobie zdolność syntezy, fuzji bez zaniedbywania różnic. O ile

⁴⁰ Doskonale dowodzi tego chociażby metoda teologiczna stosowana przez Tomasza z Akwinu. Jak wiadomo, Tomasz dzieli swój wykład o Bogu na dwie części: *de Deo uno* i *de Deo trino*. Podział taki podyktowany jest przekonaniem, że zanim intelekt zacznie zgłębiać prawdy Objawione, do których nie ma przystępu bez wiary nadprzyrodzonej, powinien zgłębić się w rozważania oparte na naturalnym świetle poznania. Tomasz nie rozdziela zatem dwóch porządków poznania, ale ustawia je w hierarchii odnoszącej się do źródeł poznania. Rozum znajduje w ten sposób swoje spełnienie w Objawieniu, ono zaś wprowadza właściwą sobie *n o w o ś ć*, nie unieważniając poznania naturalnego, lecz je przekraczając.

każda z nauk dąży do stawiania siebie w centrum, o tyle teologia zawsze odznacza się uwzględnianiem wielu perspektyw. Jej centrum znaczeniowym jest paradygmat syntezy, włączania, uczestnictwa i uwzględniania. W takiej perspektywie może się okazać, że dobrze rozumiana teologia zawiera w sobie ścieżki usprawiedliwiające interdyscyplinarność. Wreszcie trzeci powód dotyczy rozumienia Objawienia. Przede wszystkim jest ono pierwotnie rzeczywistością integralnej komunikacji międzyosobowej ukierunkowanej na zjednoczenie Boga i człowieka w łasce. Aspekt noetyczny, choć istotny, jest jedną z części całości Objawienia. Pierwotną aspiracją Objawienia jest komunikacja w znaczeniu wytworzenia integralnej bosko-ludzkiej wspólnoty. Objawienie jako takie nie zastępuje wiedzy naturalnej ani nie wchodzi z nią w spór kompetencyjny. Przeciwnie, zwraca się ono zawsze do poznania naturalnego, oferując mu płaszczyznę ostatecznego sensu teologicznego. Można tu bez ryzyka zastosować znane twierdzenie teologiczne o naturze i łasce: Objawienie zakłada naturę i ją udoskonala, czyli zakłada ono naturalne poznanie świata i je udoskonala w swojej własnej teologicznej perspektywie. Objawienie ujmuje całość rzetelnej wiedzy o świecie i człowieku w świetle zaproszenia, które Bóg w stworzeniu i wcieleniu, zachowując odpowiednią miarę każdego z tych dwóch momentów, kieruje do stworzonego przez siebie bytu. Natura znów ze swojej strony – również naturalna ludzka wiedza, a w tym poznanie naukowe – odznacza się zawsze ruchem w kierunku pełni sensu, która przekracza ją zarówno kategorialnie, jak i potencjalnie. To wykraczanie jest cechą, którą nauki czerpią z samej ontologicznej struktury człowieka będącego ich podmiotem. Javier Sánchez-Cañizares widzi tutaj zależność między strukturami poznawczymi i metafizycznymi. Szczególność naszego świata ujęta z perspektywy współczesnej fizyki nie polega na tym, że wszechświat zawiera ogromną ilość niewyjaśnionych faktów, które pogłębiają jego zagadkowość. Jej istotą jest to, że świat ten odznacza się kreatywnością w tworzeniu struktur zdolnych do przetrwania w czasie i że wydaje z siebie poznającego go człowieka, który przynależy do owych struktur⁴¹. Wspomniana zbieżność (*convergencia*) wymiaru ontologicznego i poznawczego w człowieku poznającym świat „wskazuje w kierunku istnienia na początku jakiejś inteligencji bardziej fundamentalnej, autentycznego umysłu wszechświata”⁴².

⁴¹ J. SÁNCHEZ-CAÑIZARES, *Universo singular. Apuntes desde la física para una filosofía de la naturaleza*, Madrid 2019, s. 197.

⁴² J. SÁNCHEZ-CAÑIZARES, *Universo singular*, s. 208–211.

W ten oto sposób fakt, iż ludzka wiedza jest w istocie projektem odznaczającym się ciągłością poznawczą, staje się teoretycznym zapleczem postulatu uniwersalnej interdyscyplinarności. Zauważmy, iż interdyscyplinarność lansowana przez teologię wynika wprost z jej własnych zasadniczych prawd dogmatycznych. W istocie to prawda dogmatyczna prowadzi do postulatu interdyscyplinarności opartego na idei ciągłości wiedzy. To zaś oznacza możliwość i konieczność interdyscyplinarności w hermeneutyce dogmatycznej.

Metafizycznym i teoriopoznawczym zapleczem takiego ujęcia jest przekonanie o jedności prawdy. Znalazło ono swój mocny wyraz w *Dei Filius*, gdzie czytamy: „Mimo że w istocie wiara przewyższa rozum, to jednak nigdy nie może istnieć rzeczywista niezgodność pomiędzy wiarą i rozumem, gdyż ten sam Bóg, który objawia tajemnice i wlewa wiarę, wzniecił też światło rozumu w duszy ludzkiej; Bóg zaś nie może zaprzeczać samemu sobie ani prawda nie może nigdy sprzeciwiać się innej prawdzie”⁴³.

4. Formalna infrastruktura dogmatu a interdyscyplinarność

Powyższe rozważania doprowadziły nas znowu wprost do dogmatu. Wiemy już, że postulat interdyscyplinarności w dogmatyce opiera się na treści dwóch głównych dogmatów chrześcijaństwa, którymi są stworzenie i zbawcze wcielenie. W pierwszym z nich otwiera się przed wiarą najbardziej proste rozumienie świata jako pozostającego w relacji do swojego boskiego, trynarnego źródła. Dogmat o stworzeniu wyraża w takiej perspektywie przekonanie, że świat jest wyrazem, pierwotnym objawieniem tajemnicy boskiego życia i że jako taki jest on zaproszeniem do wspólnoty większej niż on sam. Poznawanie świata takim, jakim jest sam w sobie, staje się tym samym częścią przygody człowieka wierzącego z Bogiem. Tradycja wyrażała to wielokrotnie, przywołajmy tu chociaż Bonawenturę z Bagnoregio. W swoim *Itinerarium* (1259)⁴⁴ franciszkański teolog prowadzi ludzką *mens* do spotkania z Bogiem przez poszczególne etapy spotkania ze światem. Ta przygoda otwartych oczu

⁴³ VATICANUM I, *Dei Filius*, IV,47: „Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero umquam contradicere”.

⁴⁴ BONAWENTURA, *Opera omnia*, V, Florentia 1891, 293–316.

zagłębiających się w rzeczywistości, aby w niej odkrywać cienie i ślady jej stwórcy, jest bez wątpienia wynikiem podejścia, które możemy nazwać pre-interdyscyplinarnym. Jego wyrazem jest przekonanie Bonawentury o faktycznym ukierunkowaniu całej ludzkiej wiedzy na teologię (*De reductione artium ad theologiam*, 1255–1257⁴⁵). Dogmat o wcieleniu pogłębia prawdy zawarte w teologii stworzenia. Jego centrum jest ruch Boga w kierunku stworzenia. Zdanie „Bóg stał się człowiekiem” oznacza dowartościowanie stworzenia. Bóg staje się prawdziwie jego częścią bez naruszenia swojej absolutnej transcendencji. Wcielenie jako podstawowy fakt wiary chrześcijańskiej prowadzi do odczarowania świata i jednocześnie do pogłębionego nim zainteresowania. Wcielenie skutkuje zbawieniem: w perspektywie epistemologicznej jest ono, paralelnie, odnowieniem i potwierdzeniem wartości poznawczej całego porządku stworzonego. Dzięki obydwu prawdom udaje się zatem chrześcijańskiej wierze i teologii obrać kurs na syntezę i ciągłość wiedzy. Teologia nie implikuje odrzucenia zainteresowania światem w jego oszałamiającej różnorodności, ale wręcz odwrotnie – jego pogłębienie.

Po tych słowach pożyteczne wydaje się zwrócenie uwagi na samą naturę dogmatu. Czym jest dogmat? Czy jego istota pozwala na wykorzystanie elementów interdyscyplinarności w procesie jego rozumienia i przekazywania?

Dogmat jest rzeczywistością złożoną⁴⁶. Złożoność ta dotyczy zarówno samej jego istoty, jak i połączonej z nią organicznie formy. Od strony istoty i w znaczeniu ścisłym dogmat jest formułą eklezjalną, której przedmiotem jest uroczysta deklaracja, iż konkretna prawda przynależy do depozytu Objawienia⁴⁷. Dogmaty artykułują zatem poszczególne prawdy zawarte w Piśmie Świętym, jak również w interpretującej je normatywnej Tradycji Kościoła⁴⁸.

⁴⁵ BONAVENTURA, *Opera omnia*, V, 317–325.

⁴⁶ Bardzo szczegółowy opis różnych wymiarów dogmatu przedstawia H. FILSER, *Dogma, Dogmen, Dogmatik*, s. 732–743. Podręcznikowej syntezy zagadnienia dostarcza J. MAJEWSKI, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, [w:] *Dogmatyka*, I, red. E. ADAMIĄK, J. MAJEWSKI, A. CZAJA, Warszawa 2005, s. 101–109. Na różne tendencje w ostatnich badaniach nad dogmatem zwraca uwagę A. PERZYŃSKI, *Badania nad dogmatem w teologii posoborowej. Recepcja dyskusji teologicznej we Włoszech*, „*Analecta Cracoviensia*” 2004, t. 36, s. 245–259.

⁴⁷ Zob. VATICANUM I, *Dei Filius*, III,34: „Następnie wiarą boską i katolicką należy wierzyć w to wszystko, co zawiera się w słowie Bożym spisany lub przekazany i jest do wierzenia przedkładane przez Kościół – albo uroczystym orzeczeniem, albo zwyczajnym i powszechnym nauczaniem – jako objawione przez Boga”.

⁴⁸ Zob. W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, [w:] tenże, *Evangelium und Dogma*, WKGs, VII, Freiburg–Basel–Wien 2015, s. 43–149 (szcz. s. 57–84). Zwięzłe i systematyczne opracowanie zagadnienia: K. RAHNER, *Was ist eine dogmatische Aussage*, [w:] tenże, *Menschsein und*

Istotne w tym miejscu jest zrozumienie samej natury Objawienia, którego zawartość jest przedmiotem formuł dogmatycznych. Istnieje ścisła zależność między pojmowaniem Objawienia, wiary i dogmatu. Samo Objawienie w dzisiejszym rozumieniu jest pojęciem nowożytnym, podobnie zresztą jak idea dogmatu⁴⁹. Jeśli Objawienie rozumiano przeważnie jako teoretyczny instruktarz, formę przekazu niedostępnych inną drogą wiadomości na temat Boga i człowieka, to takie ujęcie doprowadziło do znaczącej redukcji Objawienia do przestrzeni poznawczej, rozumowej⁵⁰. Pod wpływem renesansu patrystycznego w myśli teologicznej XX wieku odkryto, iż klasyczna teologia starożytna miała dużo bardziej integralne podejście do kwestii Objawienia. Wyrazem i owocem tego odkrycia stała się jego pogłębiona definicja, którą zawdzięczamy ojcom Soboru Watykańskiego II⁵¹. Akcentuje ona personalizm Objawienia rozumianego jako samopodarowanie się Boga człowiekowi w historii. Takie ujęcie prowadzi do uwydatnienia związku Objawienia z ludzkim doświadczeniem (Ratzinger⁵², Schillebeeckx⁵³). Jak nietrudno się domyślić, cały opisany skrótowo proces nie pozostaje bez znaczenia dla rozumienia dogmatu. Jeśli ten ostatni jest sposobem artykułowania prawd zawartych w Objawieniu, to musi być uznany za formę przekazu żywego doświadczenia spotkania z Bogiem, które stało się udziałem

Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie, KRSW, XII, Freiburg–Basel–Wien 2005, s. 150–170.

⁴⁹ M. SEEWALD, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg–Basel–Wien 2018, s. 22–51.

⁵⁰ R.J. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 182–197.

⁵¹ VATICANUM II, *Dei Verbum*, 2: „Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (cf. Eph 1,9), quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur (cf. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). Hac itaque revelatione Deus invisibilis (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur (cf. Ex 33,11; Io 15,14–15) et cum eis conversatur (cf. Bar 3,38), ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat. Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclamant et mysterium in eis contentum elucident. Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit”.

⁵² J. RATZINGER, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, Opera omnia, t. II, Lublin 2014. Zob. A. JALL, *Erfahrung von Offenbarung: Grundlagen, Quellen und Anwendungen der Erkenntnislehre Joseph Ratzingers*, Ratzinger-Studien, Regensburg 2019.

⁵³ W tym kontekście na szczególną uwagę zasługują poglądy wyrażone w drugim tomie trylogii chrystologicznej: E. SCHILLEBEECKX, *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977.

naocznych świadków (zob. 1 J 1–4). Dogmat przestaje być jedynie abstrakcyjną prawdą daleką od życia, a staje się formą uczestnictwa w dziejowym doświadczeniu przychodzenia Trójjedynego Boga do świata. Co więcej, jako forma uczestnictwa w Objawieniu dogmat spełnia istotną funkcję w przemianie podmiotu. Najgłębszy sens wszystkich wypowiedzi dogmatycznych nie ogranicza się do poznania prawdy, ale kieruje się ku integralnej przemianie przyjmującego go podmiotu na obraz i podobieństwo tajemnicy Trójcy. W ten sposób dogmat podwójnie odsłania swoją egzystencjalną naturę: stanowi przekaz pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego, które stało się udziałem apostołów, i jednocześnie stanowi element procesu podmiotowej transformacji człowieka wierzącego, której skutkiem jest nowe istnienie i nowe doświadczenie. W tym kontekście dogmat stanowi całość z sakramentalno-liturgicznym, moralnym i duchowym życiem Kościoła. Nie jest on sylogizmem, ale mistagogiczną ikoną tajemnicy⁵⁴.

Od strony formalnej dogmaty są formułami językowymi powstałymi w określonych okolicznościach i naznaczonymi konkretnym kontekstem. Formułowanie prawdy Objawienia dokonuje się każdorazowo w kontekście języka i wiedzy danej epoki, w której dogmat jest ogłaszany. Język i obraz świata, użyte w formule dogmatycznej, najczęściej nie wchodzi w skład znaczenia dogmatu, stanowią jedynie jego konieczną infrastrukturę, swego rodzaju *hardware*. Dogmaty istnieją zatem, aby definiować, szczególnie w sytuacjach kryzysowych, treścią zawartość Objawienia. Ich formalna struktura jednocześnie otwiera i ogranicza możliwość wyrażenia przez nie prawdy.

Rozróżnienie na istotę i formę orzeczeń dogmatycznych nie ma na celu relatywizacji zawartej w nich prawdy, ale jedynie właściwą jej interpretację. Wskazuje ono również na wspomnianą już złożoność formuł dogmatycznych. Tworzy ją nie tylko rozróżnienie na istotę i formę, ale także cały szereg różnorodnych ich składowych. Dogmat jest złożony już w swojej istocie, zawiera bowiem odniesienie do Pisma oraz Tradycji i jako taki stanowi normatywny akt eklezjalny. Istota dogmatu konstytuowana jest przez wzajemne odniesienia Pisma, Tradycji i Kościoła jako świadka prawdy Objawienia. Dogmat poprzez te powiązania wyznaczające jego istotę zawiera w sobie wyraz pewnego konkretnego doświadczenia wiary przekazywanego we wspólnocie wierzących, a *de facto* jest tego wyrazem. Podobnie ujmując dogmat

⁵⁴ Na temat integralnego rozumienia tego pojęcia w teologii Objawienia zob. R.J. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica*, s. 19–156.

od strony formalnej, należy wziąć pod uwagę szereg czynników współtworzących jego formę: język i szeroko rozumiany kontekst (sytuację społeczną, stan wiedzy, rozumienie świata i egzystencji, koncepcje metafizyczne).

Nie tylko zatem sama natura, ale i konkretna historyczna geneza dogmatów pogłębia ich wyjściową złożoność. Ich powstanie to długi i skomplikowany proces, w którym główną rolę odgrywały różne czynniki kulturowo-ideowe. Kościół w dogmacie wyrażał prawdę Objawienia opartą na autorytecie objawiającego się Boga. Czynił to jednak zawsze w konkretnym języku i przy pomocy określonego obrazu świata. Ta kulturowa otoczką, konieczna do przenoszenia znaczeń, spełniała w genezie, transmisji i recepcji dogmatu podstawową rolę nośnika sensu. Nie ulega wątpliwości, że niejednokrotnie jest ona złożona ideowo i sama w sobie stanowi poważny problem badawczy⁵⁵. Opisywana złożoność natychmiast prowadzi do wniosku o konieczności równie złożonej procedury badawczej w dogmatyce, której głównym zadaniem jest studiowanie dogmatów. Nie ulega wątpliwości, że taka szeroko zakrojona strategia badawcza w tej dziedzinie nie jest możliwa bez zaawansowanej interdyscyplinarności. Badanie dogmatów zakłada zarówno uwzględnianie danych teologii, jak i tych pochodzących z innych nauk. Szczególnie cenne wydają się w tym względzie nauki historyczne, które pozwalają ustalić bliższy kontekst powstawania formuł, jak również ich recepcje i oddziaływanie. W grę jednak wchodzi nie tylko nauki historyczne. Filologia, także ta porównawcza i historyczna, okazuje się niezmiernie przydatna do właściwego odczytania tekstów zawierających formuły dogmatyczne. W ściślejszej współpracy z teologią może ona pomóc w odpowiednim rozróżnieniu zawartości treściowej formuł i środków wyrazu, którymi dogmaty zostały określone. Elementy socjologii i psychologii mogą być wielce przydatne w przypadku pogłębionej lektury formuł dogmatycznych w kluczu reprezentacji zawartego w nich ludzkiego doświadczenia. Nauki polityczne oferują adekwatne narzędzia pozwalające na właściwe zrozumienie sytuacji politycznej, w której powstawały dogmaty. Te wszystkie nauki oferują nie tylko wiele cennych informacji pozwalających bliżej określić szeroki kontekst powstania poszczególnych formuł dogmatycznych, ale również przydatne narzędzia, które mogą być wykorzystywane w pracy teologa.

⁵⁵ Złożoność procesów tworzenia dogmatów na styku Objawienia i kultury pokazał J. PELIKAN w: *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Gifford Lectures Series, Yale 1993. Szerszą perspektywę można odnaleźć w: *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, hg. v. G. ESSEN, N. JANSEN, Tübingen 2011.

5. Interpretacja aktualizująca jako zadanie dogmatyki w perspektywie interdyscyplinarnej

Pojęcie interpretacji aktualizującej (*heutige Interpretation*) obecne w tytule niniejszego paragrafu pochodzi z dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej poświęconego interpretacji dogmatów. Na uwagę zasługuje już sam fakt, że centrum tego dokumentu stanowi idea interpretacji. Zakłada ona zarówno pewną stałość w rozumieniu dogmatu, jak i jego dynamiczne pogłębianie. Kościół nie proponuje w stosunku do swoich dogmatów jedynie ich wiernego powtarzania, zachęca również do podejmowania wciąż nowych wysiłków interpretacyjnych. W tym kontekście warto zacytować następujące stwierdzenie:

Żywa Tradycja ludu Bożego pielgrzymującego przez historię nie zatrzymuje się w określonym punkcie tej historii; dochodzi do czasów obecnych, które przekracza, by kierować się do przyszłości. Definicja dogmatu nie jest więc tylko końcem rozwoju, ale zawsze także nowym początkiem. Jeśli prawda wiary stała się dogmatem, zawsze wpisuje się w *Paradosis*, która rozwija się. Po definicji następuje więc recepcja, to znaczy żywe włączenie dogmatu do życia wspólnotowego w Kościele, i głębsze wnikanie w prawdę, jaką poświadczą. Dogmat nie może być pamiętką przeszłości, ale musi przynosić owoce w obecnym życiu Kościoła. Z tego powodu nie wystarczy widzieć jedynie jego znaczenie negatywne czy ograniczające; powinien być raczej rozumiany w sensie pozytywnym, który otwiera na prawdę. Podobna interpretacja dogmatów dla terażniejszości powinna uwzględnić dwie zasady, które na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne, a mianowicie trwałą wartość prawdy i aktualność prawdy. Oznacza to, że nie można ani zrezygnować z Tradycji lub złamać jej, ani – pod pretekstem wierności – przekazywać skostniałego zwyczaju. Chodzi o to, by z pamięci Tradycji rodziła się nadzieja dla terażniejszości i dla przyszłości. Definicja może być w końcu znacząca dla terażniejszości tylko dlatego, że jest prawdziwa i w jakiej mierze jest prawdziwa. Trwała ważność prawdy i jej aktualność warunkują się więc wzajemnie. Tylko prawda wyzwala (zob. J 8,32)⁵⁶.

Warto zauważyć, iż zgodnie z treścią dokumentu, dogmat jest aktualny ze względu na zawartą w nim prawdę. Aktualność dogmatu związana zostaje tym samym z jego prawdą, a nie ze zmieniającym się kontekstem.

⁵⁶ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Interpretacja dogmatów*, 1988, III,1.

Świadomość takiego stanu rzeczy to nieodzowny punkt wyjścia wszelkiej pracy nad dogmatem. Prawdziwość dogmatu jednocześnie nie zamyka możliwości, a czasami konieczności jego aktualizacji, szczególnie w kwestii formy wyrazu, jaka została użyta przy jego ogłoszeniu. Koniecznym założeniem takiej pracy interpretacyjnej i reformacyjnej jest jednak założenie prawdziwości wyjściowej formuły w jej aspekcie znaczeniowym.

Praca przy aktualizacji dogmatu, a szczególnie jego formalnej struktury, wymaga również działania o charakterze interdyscyplinarnym. Po dokonaniu krytyki źródeł, ich wieloaspektowej analizie oraz po rozróżnieniu treści i formy wypowiedzi dogmatycznej teolog dogmatyk może zorientować się wstępnie w kwestii aktualności formalnej struktury tej wypowiedzi. Często może się okazać, że dogmat potrzebuje zmiany formy. W grę wchodzi tu szczególnie dwa powiązane ze sobą aspekty możliwych zmian, czyli możliwej interpretacji aktualizującej.

Po pierwsze, chodzi o dostosowanie języka. W tym kontekście szczególną rolę odgrywa dobra znajomość aktualnych trendów filozoficznych. Historycznie rzecz ujmując, proces tworzenia dogmatów naznaczony był stałym, akomodującym czerpaniem pojęć z filozofii. Trudno przyjąć, żeby jakiś system filozoficzny dostarczał teologii narzędzi już uprzednio skalibrowanych do jej potrzeb. Ojcowie i Magisterium nigdy nie bali się sięgać do filozofii, szczególnie tej im współczesnej, oraz twórczo pracować nad jej podstawowymi pojęciami, tak aby dostosować je do wymogów przekazu ewangelicznej prawdy.

Po drugie, rzecz dotyczy również obrazu świata⁵⁷, jaki wchodził w struktury formalne wypowiedzi dogmatycznych⁵⁸. Większość dogmatów w sensie ścisłym została sformułowana w starożytności i średniowieczu. W przypadku tych zdefiniowanych na soborze w Trydencie trzeba stwierdzić, iż ich intelektualne środowisko przynależy nadal, przynajmniej językowo, do epoki wcześniejszej. W XVI wieku filozofia nie dysponowała jeszcze nowym słownikiem, który rozwinie się dopiero w późniejszych wiekach, także pod wpływem nieustannego dialogu z naukami ścisłymi. Dotyczy to również ostatnich dwóch dogmatów, które ze względu na czas ich ogłoszenia można nazwać nowożytnymi (1854 i 1950) – one także w swojej strukturze

⁵⁷ Opis istoty tzw. obrazu świata można znaleźć w: M. HELLER, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Kraków 2016, s. 192–204.

⁵⁸ M. HELLER, *Nauka i teologia*, s. 57–68, 83–88.

formalnej pozostają w paradygmacie metafizyki klasycznej i domagają się dzisiaj interpretacji aktualizującej⁵⁹. Jak nietrudno zgadnąć, na tym etapie pracy nad dogmatem istotną rolę odgrywa dialog interdyscyplinarny z naukami empirycznymi. Nie chodzi o to, aby miały one stanowić podłoże krytyki prawdy dogmatu (faktów dogmatycznych, ich treści). To oznaczałoby przekroczenie metodologicznej linii demarkacyjnej. Ich bardzo istotna rola może jednak polegać na dostarczeniu hermeneutyce dogmatów zrębów nowego obrazu świata. Podstawowa znajomość danych nauk empirycznych pozwoli teologowi lepiej zrozumieć rozróżnienie na treść i formę dogmatu i pomoże mu uchwycić, w których momentach formalna struktura dogmatu zdeaktualizowała się i nie jest już wystarczająca. Co więcej, dialog z naukami ścisłymi otwiera przed teologiczną interpretacją dogmatu nowe możliwości wyrażenia starych prawd. Oferuje bowiem odnowiony, aktualny obraz świata, który jeśli nie we wszystkich przypadkach, często może być zastosowany do potrzeb wyrażania prawdy Objawienia. Przypomnijmy tu jeszcze raz postulat integracji danych nauki z teologią, który jest istotny nie tylko dla samej teologii, ale też dla szeroko rozumianej kultury intelektualnej i duchowej.

W tym kontekście możemy przyjąć, że nauki ściśle stanowią cenny *locus* dla teologii. Ich użyteczność nie może zostać ograniczona w żadnym wypadku jedynie do ich krytycznej mocy. Nauki ściśle są cenne dla dogmatyki ze względu na ich genetyczne ukierunkowanie na prawdę świata i prawdę o świecie. To im dane jest, na właściwym im poziomie i we własnej perspektywie badawczej, badać struktury stworzonego świata. O ile odkrywają one prawdę o funkcjonowaniu świata w jego materialnym, fizycznym, biologicznym i psychicznym wymiarze, o tyle są cennym źródłem poznania samego Logosu, który stoi u podstaw wszystkich rzeczy. Właśnie dlatego też ich dane nie tylko mogą, ale i powinny być brane pod uwagę oraz włączane w hermeneutykę prawd wiary.

Wspomniałem wcześniej, że zagadnienie zmiany językowej, leksykalnej oraz zmiany obrazu świata są ze sobą powiązane. Jeśli zmiany językowe związane są przede wszystkim z pojęciami dostarczonymi przez filozofię, to przemiany w obrazie świata wypływają wprost z badań nauk ścisłych. Nietrudno zauważyć tutaj obustronne zależności: zmiany językowe, pojęciowe

⁵⁹ Heller stwierdza, że „myśli kościelnej nigdy nie udało się złapać rytmu współczesności” (*Nauka i teologia*, s. 66).

opierają się na nowych odkryciach naukowych, są przez nie prowokowane. Jednocześnie one same na pewnym etapie swojego rozwoju potrzebują filozoficznego zapośredniczenia pojęciowego. Przynajmniej dzisiaj jest tak, że największy wpływ na wyobrażenia o świecie mają nauki. Tak dzieje się nawet w tych przypadkach, w których ich dane przez większą część społeczeństwa są znane i rozumiane jedynie częściowo i powierzchownie. Tu ujawnia się pewien problem. Coraz częściej wymaga się dzisiaj od teologii szeroko zakrojonego dialogu z naukami. Wydaje się jednak, że dialog taki powinien być poprzedzony wcześniejszym przyswojeniem danych naukowych przez filozofię. To jej zadaniem jest wypracować słownik podstawowych pojęć w dialogu z naukami. Nie chodzi o to, aby redukowca całą refleksję filozoficzną jedynie do przyswajania danych nauki. Filozofia, chociaż nie powinna inwestować wyłącznie w nauki ścisłe, to jednak nie może marginalizować danych naukowych. Jedynie jej namysł może systematycznie uporządkować dane nauk empirycznych, co więcej, tylko ona może pomóc naukom zrozumieć siebie i własne metody. Robiąc to, filozofia będzie mogła dostarczyć materiał do refleksji innym dziedzinom wiedzy, w tym teologii i jej aktualizującej interpretacji dogmatów.

6. Dogmatyka i metody innych nauk teologicznych

Kwestia interdyscyplinarności w teologii dogmatycznej bywa często redukowana do dialogu teologii z innymi naukami. Biorąc jednak pod uwagę to, co już powiedziano tutaj na temat specjalizacji w teologii, począwszy od XVII wieku, można stwierdzić, iż postulat interdyscyplinarności odnosi się również do dialogu metod wewnątrz samej tej dziedziny. Podzielona na wiele dyscyplin wypracowała dużą liczbę różniących się od siebie metod. Oczywiście można mówić o pewnych zrębach metody teologicznej, które pozostają ważne dla wszystkich tych obszarów. W ich ramach i na ich podstawie każda z dyscyplin teologicznych wypracowuje swoje metody, dostosowane dokładnie do przedmiotu jej badań.

W tym miejscu zwrócimy szczególną uwagę na wymianę między dogmatyką a teologią biblijną i fundamentalną. Obie te dziedziny teologiczne mają wiele do zaproponowania dogmatyce, która powinna bacznie przyglądać się ich rozwojowi i merytorycznym osiągnięciom.

Teologia biblijna jest szczególnie ważna dla dogmatyki⁶⁰. Pismo jest normatywnym dokumentem Objawienia. Jego prawda jest *norma normans* wszelkiej refleksji teologicznej na przestrzeni dziejów. Ostatni sobór stwierdza, iż jest ono „duszą całej teologii”⁶¹. Ze względu na swoje miejsce w życiu Kościoła Pismo było przedmiotem uwagi wielu teologów i komentatorów. Pogłębiania w toku historii refleksja nad nim doprowadziła do wykształcenia się wielu sposobów podejścia do tekstu natchnionego. Najnowsze badania teologiczne pokazują, iż kształt pierwotnej teologii patrystycznej był w dużej mierze zależny od przyjętego sposobu czytania Biblii. Już na przełomie III i IV wieku doszło do konsolidacji dwóch wielkich szkół teologicznych, które reprezentowały odrębne schematy egzegetyczne. To właśnie one ukształtowały przyszłą debatę teologiczną w dziedzinie teologii trynitarniej i chrystologii. Z biegiem czasu i wraz z rozwojem ogólnej wiedzy pierwotne metody egzegetyczne podlegały skomplikowanej ewolucji. Za ich szczyt należy uznać zdobycze dwóch ostatnich wieków, które do ściśle teologicznej metody czytania tekstów natchnionych dodały cały aparat egzegetyczny w postaci wyspecjalizowanej metody historyczno-krytycznej. Korzystając z niej, poddano Pismo drobiazgowej analizie literackiej i historycznej. Obecny impas w ramach stosowania tej metody stał się dla Ratzingera/Benedykta XVI okazją do wezwania, by powrócić do pierwszeństwa teologicznej lektury Pisma⁶². Chodzi o to, aby nie zatrzymywać się jedynie na metodzie historyczno-krytycznej, ale wiązać jej zdobycze z wielką tradycją wykładu Pisma, którą żył Kościół na przestrzeni dziejów.

Nie ulega wątpliwości, iż teologia dogmatyczna powinna prowadzić swoją pracę w ściślejszej łączności z wynikami, jakich dostarczają współczesna egzegeza i teologia biblijna. Dogmat wyrasta z Pisma i do niego prowadzi,

⁶⁰ P. WALTER, „Quelle” oder „Steinbruch”? Über den Umgang der Dogmatik mit der Bibel, [w:] *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie*, hg. v. K. LEHMANN, R. ROTHENBUSCH, Quaestiones Disputatae 266, Freiburg–Basel–Wien 2014, s. 79–103.

⁶¹ Vaticanum II, *Dei verbum*, 24: „Sacra Theologia in verbo Dei scripto, una cum Sacra Traditione, tamquam in perenni fundamento innititur, in eoque ipsa firmissime roboratur semperque iuvenescit, omnem veritatem in mysterio Christi conditam sub lumine fidei perscrutando. Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt; ideoque Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae. Eodem autem Scripturae verbo etiam ministerium verbi, pastoralis nempe praedicatio, catechesis omnisque instructio christiana, in qua homilia liturgica eximium locum habeat oportet, salubriter nutritur sancteque virescit”.

⁶² Zob. J. RATZINGER, *Spór o interpretację Pisma Świętego. Kwestia podstawy i drogi egzegezy dzisiaj*, [w:] tenże, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, II, Opera omnia, t. IX/2, Lublin 2018, s. 696–720.

wyznaczając właściwe ścieżki jego rozumienia⁶³. Jest on pewnego rodzaju eklezyjalną zasadą odczytywania danych biblijnych. Dogmatyka czerpie z biblistyki podstawowe kategorie myślenia teologicznego i syntetyczne rozumienie dziejów zbawienia. To nauki biblijne dostarczają dogmatyce materiał do refleksji. W perspektywie tych danych zadaniem dogmatyki pozostaje korelacja dogmatów i przesłania biblijnego – wskazanie na ich ciągłość. Dogmatyka ze swojej strony dostarcza egzegezie i biblistyce wiadomości na temat eklezyjalnego rozumienia tekstów Pisma Świętego w historii. Jednocześnie sama dogmatyka może nauczyć się od teologii biblijnej szczegółowej analizy tekstu. Poszczególne etapy i procedury metody historyczno-krytycznej mogą posłużyć również samej dogmatyce do odczytania pierwotnego znaczenia formuł dogmatycznych. Duża część pracy w dogmatyce skupiona jest na prawidłowym odczytaniu tekstu historycznego. W tym kontekście jej wyjściowe zadanie polega na historyczno-krytycznej analizie formuł dogmatycznych. Teologia dogmatyczna w swoim podstawowym wymiarze jest egzegezą tych formuł.

Ciekawa perspektywa badawcza otwiera się przed dogmatyką w kontekście jej ścisłej współpracy z teologią fundamentalną. Dogmatyka i teologia fundamentalna w pewnej mierze nachodzą na siebie, zarówno tematycznie, jak i metodologicznie. To prawda, że historycznie rzecz ujmując, teologia fundamentalna powstała na drodze ewolucji klasycznej apologetyki. Ta jednak była zakorzeniona w dogmatyce i stanowiła jej polemiczną gałąź. Teologia fundamentalna w dużej mierze zarzuciła metodę apologetyki i przejęła część wykładu dogmatyki powiązanego z objaśnieniem fundamentów wszelkiej teologii, takich jak Pismo i jego natura, Objawienie i jego formy, Kościół i jego wiarygodność jako świadka prawdy oraz jej przekaziciela i tak dalej. Tematy te wchodziły pierwotnie w skład traktatu wprowadzającego do dogmatyki. Obecnie wciąż trwa debata na temat tożsamości teologii fundamentalnej w jej odróżnieniu od dogmatyki⁶⁴. W tym kontekście zwraca się uwagę na to, że metoda teologii fundamentalnej naznaczona

⁶³ J. RATZINGER, *Spór o interpretację Pisma Świętego*, s. 701.

⁶⁴ Zob. O.H. PESCH, *Dogmatik im Fragment*, Mainz 1987, s. 18–50. Zob. również artykuły zebrane w: *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, hg. v. R.A. SIEBENROCK, J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, Paderborner Theologische Studien, Paderborn 2010; na szczególną uwagę w tym zbiorze zasługuje artykuł J. WERBICK, *Fundamentaltheologie und Dogmatik: Abgrenzungen und Überschneidungen – In welches Fach gehören die systematischen Themen?*, s. 259–271. Zob. także G. O'COLLINS, *Rethinking Fundamental Theology*, Oxford 2011, s. 1–17.

jest dwiema cechami konstytuującymi jej tożsamość: dialogicznym otwarciem na zewnątrz i dążeniem do wiarygodnego przekazu chrześcijańskiego przesłania.

Szanując konwenanse i powszechnie przyjęte rozróżnienia wewnątrz teologii, trzeba stwierdzić, iż te dwie cechy konstytutywne teologii fundamentalnej nie mogą być obojętne dla dogmatyki. Jej praca nie ogranicza się do tego, czego dokonuje ona dzięki swej – jak określiliśmy to powyżej – egzegetycznej, analitycznej naturze. Dogmatyka nie może ograniczyć się jedynie do badań historyczno-krytycznych zmierzających do wiernego ustalenia znaczenia formuł dogmatycznych. Jej istotną częścią jest wspomniana również wcześniej interpretacja aktualizująca. Nie jest ona możliwa bez wybiegania poza teologię, bez szerokiego dialogu ze współczesną kulturą i nauką. Interpretacja aktualizująca musi mieć na względzie również wymiar, jakim jest wiarygodność formuł. Związana jest ona w dużej mierze z formalną infrastrukturą dogmatów. Poszukując nowych możliwości wyrażenia ich niezmiennego sensu, dogmatyka musi wziąć pod uwagę wymiar intelektualnej wiarygodności języka. Ta wiarygodność zaś musi opierać się przynajmniej na jakiejś bazowej spójności formy dogmatów z doświadczeniem i wiedzą współczesnych ich adresatów. Tylko tak bowiem można przekazać w przyszłość zawarty w formułach dogmatycznych sens.

Widać tu wyraźnie, jak nowożytny podział w ramach jednej teologii prowadzi do nakładania się na siebie odmiennych perspektyw metodologicznych. Postulat interdyscyplinarności, obecnie szeroko podzielany w ogólnej metodologii nauk, wzywa do defragmentacji wiedzy, w tym również tej teologicznej. Dzisiaj zadaniem nie jest tylko połączenie teologii i nauk ścisłych. Wyzwaniem pozostaje defragmentacja samej teologii. Z tego względu poszczególne składające się na nią dziedziny powinny zacząć uwzględniać swoje odmiennie perspektywy w poszukiwaniu syntezy poznania teologicznego. Współczesna fizyka i kosmologia poszukują wielkiej unifikacji. Prawdziwa wielka unifikacja nie może jednak zostać ograniczona do zagadnień związanych z połączeniem makro- i mikroświata. Jej ambicją musi stać się również współpraca między teologią i naukami ścisłymi. Ta zaś nie będzie możliwa, jeśli teologia ze swej strony nie dokona własnej defragmentacji. Nie musi ona polegać na odrzuceniu nowożytnego podziału na dyscypliny, ale powinna pozwolić na odzyskanie centrum refleksji i na wzajemną inkluzję metod.

7. Konkluzje

Problem interdyscyplinarności w dogmatyce stanowi dzisiaj poważne wyzwanie, które staje przed całą teologią. Powyżej udało się uzasadnić tezę, iż interdyscyplinarność nie jest dla dogmatyki jedną z możliwych opcji, ale w istocie jest koniecznością. Dzięki niej dogmatyka będzie mogła wyzwolić się z izolacji, w jakiej niekiedy trwa. Jednocześnie udało się wykazać, że postulat interdyscyplinarności nie jest czymś obcym w stosunku do kodu genetycznego chrześcijańskiego dogmatu. Dogmaty są złożonymi formułami eklezjalnymi o wyraźnie otwartym charakterze. Zaproponowane teologiczne uzasadnienie interdyscyplinarności opierało się na dwóch przeświadczeniach. Po pierwsze, chodzi o przedzałożoną w dogmatach ciągłość i jedność wiedzy – dogmatyce nie wolno izolować się od innych nauk. Po drugie, chodzi o fakt, iż sama natura, celowość i struktura dogmatu otwiera go i jego rozumienie na pozateologiczne dziedziny wiedzy. Interdyscyplinarność dogmatyki nie jest zatem wyrazem jakiejś chwilowej mody przejętej z ogólnej teorii nauki. Ona wynika wprost z treści i struktury orzeczeń dogmatycznych.

Taki wynik przedstawionych powyżej badań jest o tyle istotny, o ile ukazuje naturalną dla teologii, a szczególnie dogmatycznej, dynamikę dialogu między dyscyplinami. Wskazuje bowiem, że postulowana interdyscyplinarność nie polega na jakimś uproszczonym i krzywdzącym dla myśli teologicznej podporządkowaniu prawdy Objawienia naukom ścisłym. Wynikając z umocowanych trynitarnie prawd wiary o stworzeniu i wcieleniu, postuluje ona osadzenie wiedzy teologicznej w kontekście poznawczej dynamiki innych nauk. Takie wynikające z samych prawd teologicznych osadzenie nie jest ślepym podporządkowaniem ani redukcją teologii do nauk i ich hipotez. Czym zatem jest? Jest wynikającą z samej natury refleksji teologicznej dążnością do jak najszerzego, wieloaspektowego ujęcia prawdy świata. Fakt teologiczny, iż najszerszym oglądem świata na poziomie jego ostatecznego sensu jest prawda Objawienia, w niczym nie umniejsza wagi naturalnych sposobów poznawania rzeczywistości, ale daje im właściwą i ostateczną podstawę.

To wszystko doskonale współgra z obecną wiedzą na temat relacji między naukami. Owocem wyteżonej i wielokierunkowej pracy filozofii nauki jest odejście od wizji tych relacji opartej na modelu piramidy na rzecz ujęcia sieciowego. W takim ujęciu cała ludzka wiedza jest wewnętrznie powiązana, a poszczególne nauki odnoszą się do siebie i wzajemnie czerpią ze swoich osiągnięć. Sieć to obraz rozróżnionej jedności, komplementarnej

wielości. Sieciowe relacje między naukami jednoznacznie domagają się interdyscyplinarności⁶⁵.

Interdyscyplinarność jest ogromną szansą zarówno dla dogmatyki, jak i dla całego życia Kościoła. Wykład prawd wiary i ich duszpasterska aplikacja potrzebują dzisiaj wypracowania nowej wyobraźni. Interdyscyplinarność może stać się jej katalizatorem. Jeśli dogmatyk ograniczy się do zamkniętej mentalności muzealnika, to doprowadzi do znacznej destrukcji gmachu wiary i jej rozumienia. Powinien on raczej przypominać owego ewangelicznego uczonego, który z kufra wyciąga rzeczy nowe i stare. Nowożytna nauka, która pomimo swej kilkusetletniej historii stanowi dla dogmatyki wciąż pewnego rodzaju nowość, może dostarczyć tej ostatniej obszerny materiał skłaniający do twórczego myślenia. Jeżeli w zamian zdecydujemy się jedynie powtarzać bez zrozumienia stare formuły, przyczynimy się do dziejowego kryzysu wiary, która – podobnie jak mądrość pochodząca od Boga – jest zawsze żywa i nigdy nie przestaje szukać.

⁶⁵ J. SÁNCHEZ-CAÑIZARES, *Universo singular*, s. 12–13.