

Robert J. Woźniak

Praca nad dogmatem

105

Czym jest dogmat?  
Przyczynek  
do interpretacji  
integralnej

Przez dogmat rozumie się dzisiaj<sup>1</sup> językową artykulację części Objawienia, poprzez którą Kościół definiuje poszczególne prawdy jako zawarte w tymże Objawieniu<sup>2</sup>. Formalnie dogmat jest zatem formułą

- 1 Francis. A. Sullivan podkreśla, iż pojęcie dogmatu nie posiada jednolitego znaczenia na przestrzeni dziejów chrześcijańskiej teologii. Taki stan rzeczy nakazuje ostrożność w procesie hermeneutyki wypowiedzi dogmatycznych pochodzących z innych niż nasza epok. Zob. F.A. SULLIVAN, *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Eugene 2003, s. 28.
- 2 Dogmat w tym syntetycznym i sformalizowanym znaczeniu jest pojęciem nowożytnym – por. H. FILSER, *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, Berlin 2001. Historię pojęcia dogmatu przedstawia W. KASPER, *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*, WKGS 7, Freiburg 2015, s. 60–84 (do bibliografii zawartej w tekście Kaspera warto dodać: G. SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, [w:] HdG I/5, Freiburg 1971, oraz artykuł: K.J. BECKER, *Dogma. Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes in der christlichen Literatur bis 1500*, „Gregorianum” 1976, vol. 57, s. 307–359, 658–702), tam też można znaleźć odniesienie do najważniejszej literatury poświęconej temu zagadnieniu, oraz B. SESBOÛÉ, *Apologia wiary i metoda dyskursu dogmatycznego*, [w:] B. SESBOÛÉ (ed.), *Historia dogmatów*, t. 4: *Słowo zbawienia*, Kraków 2003, s. 53–56, 130–141, 183–188. Dość obszerną literaturę i długą debatę na temat znaczenia dogmatu jako pojęcia podsumowuje trafnie i syntetycznie Piotr Jaskóła: „U pierwszych Ojców Kościoła sam termin dogma wprawdzie nie występuje często, niemniej dogmata są dla nich bardzo ważne, gdyż są fundamentalnymi punktami doktryny wiary i praktyki chrześcijańskiego życia oznaczającymi «postanowienie», «polecenie» czy «naukę» Chrystusa, nierzadko także Jego wskazania moralne. W szkołach filozoficznych epoki patrystycznej dogmata używano dla określenia kluczowych i normatywnych punktów doktryny danej szkoły. Ponieważ chrześcijaństwo uważało się także za «prawdziwą filozofię» – a filozofia była wówczas rozumiana nie tyle jako system abstrakcyjnych pojęć, ale jako sztuka dobrego życia – stąd dogmata tworzyły prawidła wiary i praktyki życia chrześcijańskiego. W IV wieku termin ulega specjalizacji w dwóch kierunkach. U Euzebiusza z Cezarei i innych wschodnich Ojców Kościoła oznacza on «decyzje synodalne» podejmowane w odniesieniu do błędnej nauki heretyków. Rozróżniano więc pomiędzy «prawdziwymi dogmatami», to znaczy chrześcijańskimi stanowiskami doktrynalnymi, a «fałszywymi dogmatami», to znaczy doktrynami heretyckimi. Tak też postępowały sobory używające terminu «dogmat» nie dla oznaczenia swych definicji, ale zawsze w znaczeniu «doktryn», prawdziwych lub fałszywych. Prawdziwe dogmata przeciwstawiano błędnym. Z drugiej strony, termin dogmata zarezerwowany był dla samej doktryny wiary, odróżnionej od moralności. U zachodnich Ojców Kościoła termin «dogmat» występuje tylko sporadycznie. Odgrywa jednak bardzo ważną rolę w *Commonitorium* Wincentego z Lerynu (zm. przed 450), który używa tego słowa, widząc w nim klucz pozwalający znaleźć kryterium rozróżnienia prawdy od błędu. To jego główne kryterium stało się słynne: «W Kościele katolickim trzeba czuwać z największym staraniem, aby za prawdziwe przyjmować to, w co wierzyli wszyscy, wszędzie i zawsze (*quod*

językową, materialnie zaś zawiera w sobie określenie, że konkretna prawda przynależy do depozytu Objawienia Bożego danego Kościołowi, czyli jest prawdą objawioną przez Trójjedynego Boga<sup>3</sup>. Dogmat kształtowany jest materialnie przez Objawienie, formalnie zaś przez konkretny język, przy pomocy którego zostaje sformułowany. Nie jest on teologiczną interpretacją<sup>4</sup>, ale wyrażeniem przedmiotowym, w znaczeniu identyfikacji podstawowych przedmiotów i treści wiary. Jako taki istotowo otwarty jest na aktualizującą interpretację i szereg komplementarnych wyjaśnień tworzonych w żywej Tradycji

---

*ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Albowiem katolickie, we właściwym znaczeniu tego słowa, jest tylko to, co ujmuje powszechny charakter wszelkiej rzeczy». Dziś powiedzielibyśmy, że Wincenty utrzymuje i niejako absolutyzuje kryterium ekumeniczności w czasie i w przestrzeni. Przyznaje on walor normatywny dawności, tradycji, historii oraz obecnej powszechnej zgodzie. Jego wypowiedź inspirowana jest dokumentacją patrystyczną, jaką stanowi Sobór Efeski, który zgromadził świadectwa z różnych miejsc (*ubique*) i epok (*semper*), z których wiele było wyrazem pewnej jednomyślności. Wincenty przeciwstawia się jakiegokolwiek «nowości» w doktrynie wiary. «Dogmaty chrześcijańskie» są dla niego «dogmatami filozofii niebieskiej», co przynależy do wyznania wiary katolickiej, jest niezmiennym «boskim dogmatem». Wincenty zbliża się tym samym do nowoczesnego znaczenia słowa «dogmat» wraz z właściwą sobie konotacją obowiązkową. Jego dzieło nie odgrywało jednak większej roli przez wiele wieków. Na nowo zostało odkryte w XVI wieku, dopiero wtedy wywarło dominujący wpływ w kontrowersjach pomiędzy katolikami a protestantami na temat rozumienia roli i znaczenia Tradycji. Poza orientacją Wincentego z Lerynu w okresie patrystycznym termin «dogmat» nie przynależy zatem naprawdę do słownictwa regulacji wiary. [...] Jednym z nich jest okres reformacji i kontrreformacji. Przez dogmat rozumiało się wtedy oficjalną naukę Kościoła, której należy bronić przed protestantyzmem i odgraniczać ją od niego. Zaś w celu odgraniczenia jej od racjonalizmu Sobór Watykański I określił dogmat mianem prawdy objawionej, która jest podana przez Kościół do wierzenia” (P. JASKÓŁA, *Dogmat – początek, rozwój czy koniec refleksji*, [w:] T. MIELNIK (red.), *Iuvenes errantes 2016*, Lublin 2017, s. 8–12).

- 3 Nie wszystkie prawdy wiary, w które wierzy Kościół, są ogłoszone uroczysto jako dogmaty, co nie oznacza, że nie są one przedmiotem dogmatyki. O dogmatach można zatem mówić w podwójnym sensie: uroczystych definicji Magisterium Kościoła (dogmaty w sensie ścisłym) oraz prawd wiary stale nauczanych przez Kościół, które nie zostały uroczysto ogłoszone przez Magisterium jako dogmaty, ale stanowią depozyt wiary. Wyczerpującą taksonomię wypowiedzi doktrynalnych zgromadzeń soborowych i tekstów papieskich opracował F.A. SULLIVAN, *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Eugene 2003, s. 41–122.
- 4 *De facto* sformułowania klasyczne nie epatują teologicznymi wykładniami, ale wskazują wprost na konkretne elementy zawarte w Objawieniu, dlatego też dogmaty otwierają interpretacje i stanowią z nimi pewnego rodzaju całość.

Kościola<sup>5</sup>. Tożsamość dogmatu określona jest zatem przez współgrę i zależność następujących elementów: Objawienie, Kościół i język. W sieci relacji, jakie tworzą te trzy rzeczywistości, wydarza się prawda trynitarnego przyścia do świata uchwyconego w doświadczeniu apostołskim w konkretnej, sformułowanej postaci. Wbrew wszelkim przypuszczeniom postmodernizmu i strukturalizmu prawda jest nieodłączna od pewnej formy. Również Boża prawda nie jest bezpostaciowa – dogmat jest jej formą, postacią<sup>6</sup>. Wraz z liturgią (*leiturgia*) i praktyką (*diakonia-martyria*) życia chrześcijańskiego tworzy on żywe kontinuum chrześcijańskiej koncepcji istnienia.

Przedmiotem niniejszego rozdziału jest próba opisu złożonej natury dogmatu jako takiego. Mamy tu zatem do czynienia z metarefleksją dogmatyczną, która ujmuje istotę wypowiedzi dogmatycznej w perspektywie tworzących go relacji. Naturę dogmatu można określić jedynie poprzez odniesienie go do jego środowiska życiowego. To zaś zrozumienie natury dogmatu jest warunkiem wyjściowym wszelkich prób odnowy dogmatyki jako nauki o dogmatach.

### 1.1. Dogmat a Objawienie

Każdy dogmat odnosi do Objawienia<sup>7</sup>, określając poszczególne części jego materialnej zawartości, przy czym odniesienie to dokonuje się przez wspólnotę Kościoła, który w konkretnych formułach językowych przedstawia konkretne treści Objawienia jako w nim zawarte, i w tej wspólnotcie. W dogmacie zawsze chodzi zatem o Objawienie, jego rozumienie i adekwatny przekaz. Dogmat pomaga określić treść Objawienia i przekazywać ją we właściwy sposób. Nie może być więc

5 Takie całościowe, integralne ujęcie dogmatu w perspektywie życia Kościoła cechuje najnowsze jego rozumienie mocno obecne w wizji odnowionej po Soborze dogmatyki. Dobrym przykładem jest chociażby metadogmatyka – por. W. BEINERT, *Teologiczna teoria poznania*, Kraków 1998, s. 48–50.

6 Ciekawe uwagi na temat bezpostaciowości w obszarze liturgii – por. M. MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Hamburg bei Reinberg 2019.

7 Syntezę teologii Objawienia można znaleźć w: H. SEWERYNIAK, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 132–176. Wyczerpujące przedstawienie Objawienia zawarte jest w obszerniej monografii MARIANA RUSECKIEGO, *Traktat o Objawieniu*, Lublin 2007. Nowożytna genealogia pojęcia Objawienie została przedstawiona przez P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977. Przednowożytne dzieje tego pojęcia prezentuje natomiast R. LA-TOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Paris 1963.

rozumiany jako formuła istniejąca niezależnie od całości Objawienia, ale jako jego część. Każdy dogmat spełnia tym samym podstawową rolę doksolologiczną, będąc świadkiem faktyczności trynitarnego podarowania się ludziom w Objawieniu. Należy tu przypomnieć stare przeświadczenie Tradycji, że Objawienie zawiera w sobie najwyższy stopień prawdy<sup>8</sup> i jako takie oferuje najwyższy stopień poznania. Oczywiście nie oznacza to, że eliminuje, wyklucza czy czyni zbędnymi inne źródła wiedzy i poznania, ale że jest ich kulminacją, a cała poznawana na wiele sposobów prawda świata spełnia się i podąża do oglądu wszystkiego w świetle tego, co Trójjedyny Bóg ujawnia z siebie, zapraszając do wspólnoty ze sobą<sup>9</sup>.

Myśląc o Objawieniu, nie należy zapominać, iż jest ono rzeczywistością, wydarzeniem dokonującym się w świecie osób. Teologia ostatnich lat dokonała ogromnej pracy w celu przekroczenia charakterystycznego dla potrydenckiej scholastyki przedmiotowego rozumienia Objawienia, w którym ujmowano jego najgłębszą rzeczywistość jako przekaz wiedzy i instruktarz<sup>10</sup>. Dzisiaj mówi się bardziej o międzyosobowym charakterze Objawienia, które jest przede wszystkim spotkaniem i relacją. Przekaz wiedzy (propozycjonalny wymiar Objawienia) dokonuje się w kontekście spotkania i jest mu podporządkowany, a ostatecznym celem Objawienia jest bosko-ludzka wspólnota poznania, miłości i życia. Tak ujęte Objawienie jest dialogiem, który osiąga swój cel w byciu zaakceptowanym i przyjętym świadomie i w wolny sposób<sup>11</sup>.

---

8 Por. R. BRAGUE, *Verité*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 16, s. 444–453.

9 O prawdzie tej przypomina dzisiaj z całą mocą projekt Radykalnej Ortodoksji Johna Milbanka, choć nie można zgodzić się ze wszystkimi jego postulatami metodologicznymi (np. radykalnym utożsamieniu teologii i filozofii na rzecz teologii), to trzeba przyznać mu rację w zdecydowanej próbie przywrócenia teologii jej statusu nauki nadrzędnej. Nadrzędność ta nie może być przyjmowana na poziomie metodologicznym, ale ideowym. Metodologicznie nauki ścisłe powinny być niezależne od teologii, zachowując swoją autonomię. Michał Heller twierdzi, iż metodologicznie są one a-teistyczne w znaczeniu, iż nie mogą przyjmować *a priori* założeń właściwych teologii czy determinować swojego pola badawczego zasadami teologicznymi. Por. J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, Oxford 2006; M. HELLER, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014, s. 49–52.

10 Por. K. VON STOSCH, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2019, s. 83–85.

11 Odkrycie dialogicznej natury Objawienia w teologii ostatnich lat zawdzięczamy Ratzingerowskiemu studiom nad teologią historii i Objawienia u Bonawentury. Por. J. RATZINGER, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, JROO II, Lublin 2014.

Taka personalistyczna konstelacja natury Objawienia nakazuje myśleć o nim jako o wydarzeniu, które stoi u podstaw zdolności pełnej realizacji możliwości zawartych w byciu człowiekiem<sup>12</sup>. Trójjedyny Bóg objawia siebie – to podstawowe dla chrześcijańskiej dogmatyki zdanie oznacza w istocie rzeczy, że samego siebie podarowuje – aby człowieka włączyć w obieg swojego wiecznego życia. Ów konkretny historycznie czyn Boga, jaki nazywamy Objawieniem, czyn, na który składa się wiele czynów, czyn, który swój szczyt znajduje we wcieleniu – jest, jak dowodził Karl Rahner, podążając za wielką Tradycją, najwyższą promocją człowieka. To wszystko determinuje rozumienie dogmatu: jest on – we wszystkich swoich szczegółowych postaciach i formach – odsłonięciem prawdy Objawienia, mianowicie kształtu, jaki dzięki trynitarnej inicjatywie Boga nabiera każda bosko-ludzka wspólnota. W istocie rzeczy dogmat jest konceptualną ikoną Objawienia, wyciągnięciem na światło dzienne tego, co w Objawieniu jest najistotniejsze, czyli zjednoczenia Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. W tym duchu Józef Tischner twierdził, iż „dogmatem wszystkich dogmatów jest miłość”<sup>13</sup>. To znaczeniowe jądro obecne jest we wszystkich dogmatach, dlatego też mówić można o doksologicznej<sup>14</sup> i soteriologicznej naturze dogmatów: ich formułowanie jest ujawnianiem meandrów boskiego Objawienia, którego najwyższą stawką jest zbawienie człowieka. Celem dogmatu jest zarówno chwala Boga, jak i zbawienie człowieka. Można zatem ostatecznie stwierdzić, że odnowione i pogłębione ujęcie istoty Objawienia prowadzi do odnowionego ujęcia natury samego dogmatu: z *de facto* obcego życiu sylogizmu teologicznego staje się on prawdą o najwyższym znaczeniu egzystencjalnym. Dogmat jako rzeczywistość powiązana organicznie z Objawieniem jest przede wszystkim doksologią zorientowaną soteriologicznie<sup>15</sup>.

12 Por. R.J. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012. Z punktu widzenia teologii transcendentnej podobną tezę wyraża K. RUHSTORFER, *Zur Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der Dogmatik*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 2005, Bd. 127, H. 4, s. 476.

13 Por. J. TISCHNER, *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, Kraków 2002.

14 G. WAINWRIGHT, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, Oxford 1980.

15 Dodam jedynie, że właśnie z tego powodu należy mówić o liturgicznym wymiarze dogmatu i dogmatycznym wymiarze liturgii. Merytorycznie rzecz ujmując, można stwierdzić, że powstanie Kościoła, pierwotny kult liturgiczny i początki nauczania dogmatycznego są wydarzeniami symultanicznymi.

Już z tej perspektywy widać, w jaki sposób, szczególnie w komunikacyjno-personalistycznym ujęciu Objawienia, staje się ono pojęciem istotnie dogmatycznym, co więcej – zdolnym kształtować odpowiednią sobie koncepcję dogmatyki: koncepcja dogmatu i dogmatyki zależy właśnie od rozumienia Objawienia<sup>16</sup>. Związek Objawienia i dogmatu polega pierwszorzędnie na tym, że dogmaty są kościelnymi definicjami, które ujmują poszczególne prawdy Objawienia jako w nim rzeczywiście zawarte. Stąd nie tylko dogmat jest istotnie połączony z Objawieniem, ale i sama dogmatyka nie jest niczym innym, jak nauką o Objawieniu. Jej celem jest nie tylko wydobyć na światło dzienne poszczególne momenty zbawczego Objawienia, ale także ukazanie całej logiki trynitarnego przychodzenia do człowieka i świata. To ukazywanie dokonuje się zawsze w perspektywie toczących się nadal dziejów zbawienia i ma za zadanie jego coraz doskonalsze dopełnianie się w wymiarach społecznych i jednostkowych. W tym znaczeniu to dogmatyczne ukazywanie respektuje istotę Objawienia i przyjmuje ją jako swój własny *modus operandi*.

Każdy zatem dogmat – tak, jak studiuje go dogmatyka – jest w istocie aktualizującą reprezentacją prawdy zbawczego działania Boga w historii na rzecz człowieka. W ten sposób wyznawana i celebrowana w życiu Kościoła tajemnica wiary jest czymś więcej niż tylko sylogizmem, twierdzeniem i zdaniem zawierającym prawdę<sup>17</sup>. Wypowiedź dogmatyczna, zawierająca w sobie prawdę Objawienia przyjętego w wierze, wyznacza drogę w głąb zbawczego Objawienia, a jej fundamentalna strategia jest soteriologiczna. Dogmaty mają ułatwiać percepcję prawdy Bożej tak, aby mogła ona zostać wcielona w konkret życia wspólnoty i tworzących ją ludzi. Jeśli Objawienie jest teologicznym źródłem ludzkiej podmiotowości, jak próbowałem wykazać we wspomnianej już pracy *Różnica i tajemnica*, to należy przyjąć, że dogmaty jako konkretne wyrazy prawdy Objawienia również spełniają podobną funkcję. Jeśli najbardziej zasadnicza celowość Objawienia powiązana jest ze zbawieniem, pierwotnym zadaniem dogmatów jest aktualizacja działania Bożego. Oczywiście nie zastępują go w żaden sposób, ale będąc analogicznie jego znakami, rozciągają jego sprawczą

16 POF. R. VODENHOLZER, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Regensburg 2013, s. 78–81.

17 „Die theologische Aussage ist eine Aussage ins Mysterium hinein” (K. RAHNER, *Was ist eine dogmatische Aussage*, [w:] K. RAHNER, *Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie*, KRSW 12, Freiburg 2005, s. 163).



moc w przestrzeń życia Kościoła zanurzonego w historii. Są sposobami obecności zbawczej mocy trynitarnego działania Boga ucieleśnionego w Chrystusie w dziejach: dogmat nie zastępuje Objawienia, lecz czyni je aktualnie obecnym i widzialnym<sup>18</sup>.

Należy pamiętać, iż obecność Trójcy w dziejach jest wielopostaciowa. Zazwyczaj podkreśla się jej wymiar eklezjalny i liturgiczno-sakramentalny (obecność Boga, Jego Objawienie w celebrującym sakramenty Kościele). Boskie działanie obecne jest jednak również w dogmacie, który nie tylko wspomina, zapowiada, ale i zapewnia: „Dogmaty powinny być rozumiane jako *verbum demonstrativum* (słowo zapewniające). Nie mówią tylko o dziełach zbawczych przeszłości, ale chcą wyrazić zbawienie w sposób skuteczny tu i teraz. Chcą być światłem i życiem. Powinny być więc interpretowane jako prawda zbawcza i przekazywane w sposób żywy, pociągając i ukierunkowując ludzi każdej epoki<sup>19</sup>. Dogmat, owa sformalizowana postać żywego Objawienia Trójcy w historii, aktualizowana w wierze Kościoła i jednostki, staje się formułą zbawczą<sup>20</sup>, pewnego rodzaju „niejako sakramentem<sup>21</sup>. Jeśli genetycznie – i w obrębie teologicznego słownika kościelnego – za łacińskim słowem *sacramentum* kryje się grecki i nowotestamentalny *mystērion* (μυστήριον), to dogmaty mogą być uznane za formuły *quasi*-sakramentalne. Istnieje ścisły

18 W tym znaczeniu nie powinno się również mylić Objawienia i dogmatu. Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1998, s. 109; T.J. WHITE, *Introduction. Vatican II and the Future of Catholic Protestant Ecumenism*, [w:] T.J. WHITE (ed.), *Dogma and Ecumenism. Vatican II and Karl Barth's Ad Limina Apostolorum*, Washington 2020, 9; W. KASPER, *Evangelium und Dogma*, s. 57–60.

19 Międzynarodowa Komisja Teologiczna (MKT), *Interpretacja dogmatów*, B.3.2.2.

20 Więcej na temat zbawczego wymiaru dogmatów i dogmatyki – por. U.H.J. KÖRTNE, *Dogmatik*, Leipzig 2018, s. 10–26.

21 „Dogmaty są nie tylko twierdzeniami o wierze, ale przede wszystkim są to dogmaty wiary, tzn. przyjmujemy je i wyznajemy przez łaskę, a więc zarazem wprowadzają w tę rzeczywistość, którą wyrażają. Dogmat wiary wydaje się mieć typową strukturę sakramentalną, swoją zbawczą moc czerpie zaś z mocy słowa Bożego, z którego bezpośrednio wyrasta. Tutaj leży tajemnica, dlaczego rozumienie wiary może być głębsze – czyli bardziej przystawalne do rzeczywistości wiary – u człowieka prostego, dysponującego ubogimi środkami wyrazu, niż u wytrawnego nawet teologa. Wydaje się jednak, że dla teologii dostępna jest jedynie reinterpretacja zwerbalizowana, wszystkie inne pogłębienia są teologicznie niekomunikatywne, choć mogą posiadać komunikatywność na płaszczyźnie wiary (tzn. poprzez świadectwo wiary)” (J. SALIJ, *Wierność dogmatom i odrzucenie dogmatyzmu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1974, t. 12, nr 1, s. 222).

związek między intelektualnym przyswojeniem prawdy trynitarnego Objawienia a sakramentalną praktyką Kościoła, między dogmatem a celebracją. Dogmat i liturgiczny kult tworzą egzystencjalne continuum, środowisko wiary, w którym działa Bóg, podarowując siebie w akcie ocalenia człowieka przed złem i marnością (zbawienie).

Odnowa liturgiczna musi zatem odnaleźć swoje przedłużenie w odnowie dogmatycznej i teologicznej. Odnowa dogmatyczna nie będzie mogła mieć jednak miejsca, jeśli nie zostanie przekroczona redukcjonistycznie intelektualistyczna wizja dogmatu. Jednym ze wskaźników przewyżczenia takiego jednostronnego rozumienia dogmatu jest mocniejsze powiązanie dogmatyki z Objawieniem i konsekwentne rozumienie dogmatu w horyzoncie najgłębszej prawdy Objawienia dostępnego, celebrowanego w liturgii i nauczaniu Kościoła. Do tego tematu przyjdzie nam jeszcze wrócić w dalszej części książki.

Należy podkreślić, że dogmatyka jest nauką studiującą całość Objawienia, nie tylko izolowane poszczególne prawdy w nim zawarte. Teologia dogmatyczna zainteresowana jest przede wszystkim faktem historycznego Objawienia. Objawienie – trynitarnie samopodarowanie siebie człowiekowi w miłości jako jego zbawienie – jest dogmatem wszystkich dogmatów i właściwym przedmiotem dogmatyki we wszystkich jej wypowiedziach.

## 1.2. Dogmat a Pismo Święte

Temat relacji dogmatu i Pisma<sup>22</sup> stanowił jeden z fundamentalnych przyczółków nowożytnej krytyki teologii dogmatycznej<sup>23</sup>. Obok oświeceniowej kultury krytyki i postulatu wiedzy niezależnej (*sapere aude* jako bastion antydogmatyzmu Kantowskiego), ściśle teologiczne zarzuty hellenizacji, zamiany przesłania egzystencjalnego w abstrakcyjną metafizykę, wreszcie oskarżenie o marginalizację świadectwa Pisma na rzecz Magisterium Kościoła – postawiły dogmat w złym świetle. W dużej mierze krytyka ta była pochodną protestanckiej zasady

---

22 Cenne opracowanie wprowadzające do dyskusji: W. KASPER, *Evangelium und Dogma*, s. 125–138.

23 To wybitnie złożone zagadnienie zostało opracowane z wielką dbałością o detale – por. B. KÖRNER, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik*, Würzburg 2011. Na szczególną uwagę zasługuje również monografia: J.D.G. DUNN, *Christianity in the Making*, vol. 1: *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, s. 25–65.

„tylko Pismo” (*sola Scriptura*)<sup>24</sup> z jej dialektycznym rozumieniem odniesień Pisma i dogmatycznego nauczania Kościoła. Po Soborze Watykańskim II doprowadziła ona do zjawiska, które Joseph Ratzinger nazwał przerwą między egzegezą a dogmatem („*der Hiatus zwischen Exegeze und Dogma*”)<sup>25</sup>.

Pogłębione rozumienie tej relacji wymaga powrotu do samej koncepcji Objawienia. Nie ulega wątpliwości, że pod tym względem istnieje dość mocna różnica stanowisk między katolicyzmem a protestantyzmem<sup>26</sup>. Teologia protestancka rozumie Objawienie w ścisłej łączności z Pismem Świętym, które stanowi centrum boskiego Objawienia. Dla katolików Objawienie oznacza przede wszystkim życie, czyny i osobę Jezusa, który sam w sobie jest Objawieniem Trójcy podarowanym apostołom i przez nich całemu Kościołowi. Jest ono tym samym pierwotnym faktem podarowania się Boga, jak i przyjęcia daru przez apostołów. Faktyczny Jezus, w którym objawia się Trójca, jest również Jezusem zapamiętanym przez swoich najbliższych. Kategoria integralnie rozumianej pamięci staje się ostatnio przewodnim motywem badań nad wczesną chrystologią, a w ten sposób również nad samym dogmatem<sup>27</sup>. W tym wypadku Objawienie jest rzeczywistością szerszą niż Pismo: jego główna treść to relacja między objawiającym siebie w Jezusie Trójjedynym Bogiem a apostołami. Pismo Święte jest w tym schemacie zapisem owej relacji, świadectwem pierwszej wspólnoty na temat tego, co widzieli, słyszeli i czego dotyczyli (por. 1 J 1,1–4). Innymi słowy: jako wyraz apostołskiego doświadczenia, prowadzonego przez pamięć o Jezusie aktualizowaną przez działanie Ducha Świętego, Pismo Święte przynależy do podstawowego

24 Na temat pięciu zasad protestantyzmu (*sola scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria*) – por. P. O'CALLAGHAN, *God and Mediation. Retrospective Appraisal of Luther the Reformer*, Minneapolis 2017, szczególnie s. 79–94.

25 „Der Glaube sinkt herab zu einer Art Lebensphilosophie, die sich der einzelnen aus der Bibel zu destillieren versucht, so gut er es eben kann. Das Dogma, dem der Boden der Schrift entzogen worden ist, trägt nicht mehr. Die Bibel, die sich vom Dogma gelöst hat, ist zu einem Dokument des Vergangenen geworden und gehört damit selbst der Vergangenheit an” (J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, [w:] J. RATZINGER (Hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg 1989, s. 21.

26 Por. CH. BÖTTIGHEIMER, *Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis*, Freiburg 2016.

27 Warto w tym względzie odnieść się do dwóch zasadniczych dzieł egzegetycznych: J.D.G. DUNN, *Jesus Remembered*, s. 327–338; T. SÖDING, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg 2011, s. 41–78.

Objawienia dokonanego w Jezusie i utożsamianego z Jego osobą i dziełem. Właściwym Objawieniem jest Jezus Chrystus dany szeroko rozumianej pamięci Kościoła (Tradycja): pierwotnym dokumentem owej pamięci jest właśnie Pismo ujęte w całym bogactwie odniesień eklezyjalnych. Dlatego też można mówić o tym, że Pismo należy do Objawienia, świadcząc o Chrystusie. Mamy zatem jedno wydarzenie Objawienia w Chrystusie, które trwa w pamięci Kościoła (Tradycja) i którego uprzywilejowanym wyrazem jest Pismo Święte<sup>28</sup>. Właśnie jako takie stanowi ono normę normującą teologii i aktualizującego nauczania Magisterium poapostolskiego.

Pismo Święte jako istotny wyraz Objawienia i jego zasadnicza postać stoi u podstaw dogmatycznego nauczania Kościoła<sup>29</sup>. W tym względzie niejednokrotnie podnosi się zarzuty, że nie wszystkie dogmaty Kościoła mogą być wprost wyciągnięte z nauczania Pisma Świętego. Chodzi tu chociażby o najnowsze dogmaty maryjne (niepokalane poczęcie i wniebowzięcie) czy też sformułowanie nieomyślności papieskiej na Soborze Watykańskim I<sup>30</sup>. Teologiczny impas ujawniający się w tych zarzutach jest jednak pozorny, jeśli założyć, że Objawienie zawarte jest zarówno w Piśmie, jak i w Tradycji oraz że między Pismem i Tradycją istnieje organiczny związek (Pismo jako wyraz pamięci apostoelskiej). Okazuje się wtedy, iż niektóre sformułowania dogmatyczne mogą stanowić eksplikację prawd eksplikacyjnie zawartych w Piśmie i Tradycji. Proces przechodzenia od prawd wiary *explicite* zawartych w Objawieniu do tych, które są w nim ukryte *implicitie*, może dokonywać się właśnie dlatego, że całość Objawienia zawarta jest w relacji Pisma i żywej Tradycji Kościoła. Jeśli Objawienie ograniczyłoby się jedynie do świadectwa Pisma, taki proces byłby rzeczywiście nieuprawniony. Warto przytoczyć tu stanowisko Soboru Watykańskiego II: „Tradycja święta zatem i Pismo Święte ściśle się ze sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła

---

28 Możemy mówić o całym Piśmie Świętym jako świadectwie o Jezusie przede wszystkim dlatego, że jedną z podstawowych zasad interpretacji zawartych w nauczaniu Nowego Testamentu jest stwierdzenie, iż całe Pismo mówi o Jezusie. Taka konsekwentnie chrystologiczna lektura Pisma, w tym Starego Testamentu, jest jedną z podstawowych cech rozwoju teologii chrześcijańskiej już od czasów nowotestamentowych: obecna w przepowiadaniu apostołów, rozwija się od Ireneusza z Lyonu aż po współczesnych teologów (von Balthasar, Rahner).

29 Por. R. VODENHOLZER, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung*, s. 64–77.

30 Historia dyskusji: K. SCHATZ, *Vaticanum I, 1869–1870*, Bd. 3, *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Paderborn 1994.

Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem Pismo św. jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie; a święta Tradycja, słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali. Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo Pismo Święte. Toteż obydwójce należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu” (DV II.9).

Z tej perspektywy należy rozumieć dogmat jako wyraz prawdy Objawienia zawartej (*explicite* bądź *implicite*) w Piśmie Świętym. Dogmat sam – stwierdza Michel Fédou – jest słowem Bożym wyrażającym się jako prawda wiary w czasie Kościoła<sup>31</sup>. Ponieważ Pismo w swojej całości od pierwszego do nowego przymierza stanowi wyraz pamięci o Jezusie Chrystusie jako najwyższym historycznym Objawieniu Boga, dogmaty są również formami owej podstawowej pamięci.

W tym kontekście za Międzynarodową Komisją Teologiczną trzeba stwierdzić, że w dogmacie „chodzi o poprawną interpretację Pisma świętego”<sup>32</sup>. Dogmatyczne orzeczenia wielkich soborów mogą być traktowane jako reguły interpretacji danych Pisma Świętego i jego konkretne wyjaśnienia<sup>33</sup>. Wyznaczają one taką jego wykładnię, która jest zgodna z tradycją nauczania apostołów. Staje się to widoczne już w przypadku Soboru Nicejskiego I (325 rok), kiedy Ojcowie postanawiają uznać za właściwe tylko takie rozumienie spornych passusów Pisma, które potwierdza współistotność, równość w bóstwie między Synem a Ojcem. Podobnie wielkie zgromadzenie w Chalcedonie (451 rok) podejmuje się próby mediacji między dwoma stanowiskami w chrystologii reprezentowanymi przez szkołę aleksandryjską i antiocheńską. Zaproponowana tam „niesymetryczna chrystologia” ma być opartą na nauczaniu apostołów regułą interpretacji podwójności

31 M. FÉDOU, *Les dogmes*, Bruxelles 2020, s. 105.

32 MKT, *Interpretacja dogmatów*, C.1.3.

33 Całą złożoną historyczną dynamikę takiego ujęcia w krótkim przyczynku przedstawia Ratzinger, trafnie formułując szereg intuicji dotyczących teologicznej nauki o zasadach poznania. W szczególności chodzi o dwa zagadnienia: racjonalność teologii chrześcijańskiej (religia ukrzyżowanego Logosu) i ścisły niedialektyczny związek zachodzący między historią, metafizyką i dogmatem. Por. J. RATZINGER, *Prawomocność dogmatu chrystologicznego*, [w:] J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, cz. 2, Lublin 2015, s. 760–775; J. RATZINGER, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009, s. 204–256.

w Chrystusie, która stanowi zasadniczy przekaz ewangeliczny: dwie natury zostały zjednoczone w jednej osobie przedwiecznego Logosu. Osobowo Jezus stanowi jedność dwóch natur, które pozostają ze sobą w relacji bez rozłączenia i bez zmieszania. Przykłady można by mnożyć, zadanie wyjaśnienia konkretnych związków świadectwa Pisma z dogmatami należy jednak do istotnych zadań dogmatyki we wszystkich jej częściach i ze zrozumiałych względów nie może zostać tutaj podjęte. Wypada jednak dokonać pewnej ekstrapolacji i przyjąć założeniowo, że każdy z uroczyście proklamowanych dogmatów odnosi się do tegoż świadectwa. Jeśli nie da się tego zauważyć w samej formule dogmatycznej, to bez wątpienia staje się to widoczne w długiej historii teologicznych dyskusji, które prowadziły do sformułowań magisterialnych.

### 1.3. Dogmat jako formuła eklezjalna

Związek dogmatu z Kościołem jest fundamentalny: dogmaty są wyrazem kościelnej lektury Objawienia, postacią jego zbiorowej pamięci. Kościół nie tylko wyraża w nich obiektywną treść Objawienia, ale i odsłania siebie jako jego istotną składową. W tym odsłonięciu dochodzi do głosu wspólna wiara<sup>34</sup>, która łączy uczniów Chrystusa na przestrzeni czasu i różnych miejsc<sup>35</sup>. Dogmat można nazwać pewnego rodzaju epifanią eklezjalności. Pojawia się on w życiu wspólnoty wierzących jako odzwierciedlenie samoświadomości Kościoła – depozytariusza zbawczego Objawienia. Społeczny wymiar dogmatu, akcentowany z całą mocą przez Henriego de Lubaca, polega między innymi na tym, że również w dogmacie ujawnia się wspólnotowa natura

---

34 Na temat związku wiary i dogmatu – por. G.L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 74; K. GÓZDŹ, *Interpretacja dogmatów*, „Studia Theologica Varsoviensia” 2018, t. 1, s. 14–16: „Doktryna nie istnieje jednak w próżni czy tylko w umyśle tradenta danej prawdy. Ona istnieje w wierze Kościoła. Dlatego dogmat należy określić jeszcze z tej właśnie strony pistologicznej” (s. 14).

35 Por. W. WOŁYNIEC, *Teologia synodalna*, t. 1, s. 245–325, Katowice 2020, s. 20; A. DOBRZYŃSKI, *Synodalność Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 2020, s. 12–13, 398–401. Obie monografie ilustrują relacje między eklezjologią i rozumieniem dogmatu/prawdy wiary: pierwsza z nich czyni to od strony treści wiary nauczanej synodalnie, druga zwraca uwagę szczególnie na samą strukturę synodalną Kościoła. Od strony formalnej podobny związek ukazuje się w analizach przedstawionych przez T. GRAUMANNA, *The Acts of Early Church Councils Acts. Production and Character*, Oxford 2021.

podążania za Jezusem. Dla człowieka wierzącego w Niego jest rzeczą pierwszej wagi wcielenie w tradycję uczniów, w cały zastęp świętych nauczycieli, którzy starali się zachować pamięć o Jezusie niezmienną w tym, co dla niej istotne. Myliłby się zatem ten, kto uważałby, iż dogmat jest normą organizującą i porządkującą życie wspólnoty niejako wtórnie. Dogmaty nie pojawiają się w Kościele pobocznie do jego wspólnotowej natury, ale wprost z niej wypływają, nie mogą być zatem uprzednio uważane za obce ciała w Kościele, narzędzia pojawiające się wtórnie w celu zabezpieczenia zewnętrznej jedności żyjącemu w wielu miejscach i czasach Kościołowi. Tak jak istotna jest dla Kościoła z perspektywy jego natury liturgia, tak ważne jest też i nauczanie wyrażone w tradycji dogmatycznej. W obu wyraża się fundamentalna idea obecna w Kościele od zawsze, czyli fakt, że Ewangelia Jezusa Chrystusa jest rzeczywistością istotnie wspólnotową, a podążanie do Ojca za Jezusem dokonuje się we wszystkich swoich wymiarach w jakimś odniesieniu do ufundowanej na trynitarnej komunii wspólnoty Kościoła<sup>36</sup>.

Dogmaty manifestują zatem Kościół jako wspólnotę. W aktach ich uroczystej proklamacji dochodzi do głosu wspólnotowy wymiar wiary – w akcie proklamacji dogmatu wyraża się i konkretnie urzeczywistnia Kościół. Sam zatem dogmat – ujęty w sobie, nie zaś w swojej treści – staje się pewnego rodzaju językową ikoną tajemnicy. Jeśli podkreślaliśmy wcześniej służebną rolę dogmatu wobec Objawienia, tym samym jego wtórność wobec aktu boskiego podarowania siebie człowiekowi, należy zwrócić teraz uwagę, że samo istnienie dogmatu jako takiego wskazuje na pewną prawdę zawartą w Objawieniu, mianowicie na fakt, że Kościół został ustanowiony depozytariuszem trynitarного Objawienia. Jeśli popatrzymy na dogmat od strony nie tyle jego treści, ile samego istnienia, to wyraża on objawioną naturę Kościoła. Jezus chciał Kościoła jako wspólnoty, której pamięci może się powierzyć, ustanowił go więc jako wspólnotę powołaną do udziału w Jego życiu, powtarzającą w sobie Jego czyn miłości, ale również normatywnie interpretującą ten czyn w kontekście totalności Jego osoby, życia, dzieła. Objawienie powierzone jest Kościołowi, czyni z niego prawdziwą wspólnotę. Kościół zaś przyjmuje Objawienie przede wszystkim poprzez akt wiary ukonkretniony w liturgii i dogmacie (szerzej nauczaniu), rzeczywistościach integralnie ze sobą powiązanych. Fakt, że Kościół naucza i że w swoim nauczaniu zawiera elementy normatywnego definiowania

---

36 Por. B. SESBOÛÉ, *Introduction à la théologie. Histoire et intelligence du dogme*, Paris 2017, s. 99.

fragmentów Objawienia jako rzeczywiście w nim zawartych jest związany z samą jego istotą jako posłanego do zanurzania ludzi w życie Trójcy. Dlatego też proklamacja dogmatu jest zawsze aktem konstytutywnym dla Kościoła. Poprzez przyjęcie i przekazywanie Objawienia Kościół dynamicznie spełnia się nie tylko co do swojej misji, ale także i najgłębszej natury. Dogmat jest elementem konstytutywnym życia Kościoła, ponieważ wyraża jego naturę i służy realizacji jego powołania, jakim jest włączanie ludzi w życie Boga.

W tym eklezjalnym kontekście nie można oczywiście pominąć wymiaru prawnego dogmatów<sup>37</sup>. Kościół jest również instytucją, która posiada swoje własne prawa i strukturę. Są one pomyślane jako wyraz tego, co w Kościele najistotniejsze, czyli bosko-ludzkiej wspólnoty<sup>38</sup>, pas transmisyjny podstawowych idei teologicznych. Kościół ukonstytuowany jest jako Ciało Chrystusa, jako widzialna społeczność ludzi zgromadzonych przez Ducha Świętego, widzialny znak niewidzialnej łaski (por. LG 2). W nim, paradoksalnie, to, co zewnętrzne i instytucjonalne, pomyślane jest jako wyraz i narzędzie realizacji tego, co duchowe. Niezbywalne w obecnym eonie napięcie między tym, co duchowe, i tym, co materialne, instytucjonalne – jest dziełem Ducha Świętego. Instytucje, sakramenty, urzędy i prawa Kościoła należy rozumieć konsekwentnie w kontekście pneumatologicznym<sup>39</sup> i charytologicznym. Chrześcijaństwo jest oparte na tajemnicy wcielenia. Ona zaś odsłania boski plan zbawienia świata, w którym istotną rolę spełnia materialna, widzialna, instytucjonalna mediacja. Dopiero w takim świetle jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego Kościół tworzy prawa

---

37 Por. H.-J. SCHULZ, *Bekanntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre*, Freiburg 1996; J.-F. CHIRON, «Une barrière éternelle.» *L'autorité de l'Église dans la définition du dogme au XIXe siècle*, „Recherches de Science Religieuse” 2006, vol. 94, n° 1, s. 29–52. Od strony teologicznej normatywność dogmatu opisał P. GIRE, *Le dogme comme langage normatif*, „Recherches de Science Religieuse” 2006, vol. 94, n° 1, s. 15–28; J.D. SZCZUREK, *Jurydyczny wymiar dogmatu*, [w:] *Lex Tua veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. MAJER, A. WÓJCIK, Kraków 2010, s. 307–314.

38 Ujęcie eklezjologii w paradygmacie wspólnoty bosko-ludzkiej – por. A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2009.

39 Por. M. BÖHNKE, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, Freiburg 2013, s. 260–287. Koniecznym punktem odniesienia w tym względzie jest przede wszystkim zbiór przyczynków H.U. VON BALTHASARA, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, s. 231–235.



i buduje siebie jako instytucję o konkretnej widzialnej strukturze. Ta sama logika zarządza zresztą dogmatem, który znajduje swoje osadzenie w strukturach prawnych<sup>40</sup>. Dogmat posiada wymiar prawny, jest formułą, którą Kościół podaje do wierzenia z mocą zobowiązującą<sup>41</sup>.

Taki stan rzeczy znajduje swoje odzwierciedlenie w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Interesujący nas kanon 750 został poszerzony w swojej oryginalnej formie o drugi akapit. W całości brzmi on wedle dzisiejszej postaci następująco: „§ 1. Wiarą boską i katolicką należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym, spisany lub przekazany, a więc w jednym depozycie wiary powierzonym Kościołowi, i co równocześnie jako przez Boga objawione podaje do wierzenia Nauczycielski Urząd Kościoła, czy to w uroczystym orzeczeniu, czy też w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu; co mianowicie ujawnia się we wspólnym uznaniu wiernych pod kierownictwem świętego Urzędu Nauczycielskiego. Wszyscy więc obowiązani są unikać doktryn temu przeciwnych. § 2. Ponadto należy bez zastrzeżeń przyjąć i zachowywać również wszystkie i poszczególne prawdy dotyczące wiary i obyczajów, które Magisterium Kościoła ogłasza w sposób ostateczny, to znaczy te, które są wymagane, aby gorliwie strzec i wiernie przekazywać sam depozyt wiary; kto zatem odrzuca te prawdy, które należy przyjąć w sposób definitywny, sprzeciwia się nauczaniu Kościoła katolickiego”. Dodany przez Jana Pawła II w 1989 roku drugi paragraf tegoż kanonu poszerza go o obowiązek przyjęcia nie tylko uroczystych formuł dogmatycznych i zwyczajnego nauczania Magisterium, ale również prawd dotyczących wiary i obyczajów, związanych z depozytem wiary i ogłoszonych przez Magisterium w sposób ostateczny<sup>42</sup>.

Przytoczony kanon naprowadza nas na istotny wątek teologiczny. Jako sformułowanie obowiązku przyjmowania dogmatów wskazuje na kościelny autorytet stanowiący fundament ich obowiązywalności<sup>43</sup>.

40 Por. np. L. GAHONA FRAGA, *Definitiva (doctrina)*, [w:] J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (dir. y coord.), *Diccionario general de Derecho canónico*, vol. 2, Pamplona 2012, s. 1008–1009 (wraz z odniesieniami do innych haseł i biografii).

41 „Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemniter iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur” (VATICANUM I, Konstytucja *Dei Filius*, III, *De fide*, DH 3011).

42 Por. JAN PAWEŁ II, *At tuendam fidem*, 4; AAS 1989, an. et vol. 90, s. 457–561. Obszerny komentarz do tego istotnego dokumentu – por. B. SESBOÛÉ, *Le Magistère à l'épreuve. Vérité, autorité et liberté*, Paris 2001.

43 Na temat autorytetu Magisterium zob. C. SEDMAK, *Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung*, Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 237–263.

Oczywiście dogmaty wyłaniają się z samego Objawienia i ostateczną instancją ich wiarygodności i obowiązywalności jest autorytet Objawiającego się Boga<sup>44</sup>. Jednocześnie istotna rola w tworzeniu i podawaniu prawd wiary do wierzenia, zgodnie z logiką kanonu, przypada Magisterium (papież, sobór)<sup>45</sup>. Taka postać rzeczy nie redukuje jednak eklezjalności formuł dogmatycznych jedynie do czynnego charakteru hierarchii i jej Magisterium, tekst wspomina bowiem o aktywnym przyjęciu tychże sformułowań przez wiernych. Dogmat staje się w ten sposób symfonią kościelną, w której uwidacznia się cały organizm wspólnoty wierzących. Dogmaty swoją obowiązywalność czerpią z autorytetu objawiającej się Trójcy i jako takie stają się istotnym wymiarem życia całej wspólnoty, zarówno hierarchii, jak i wiernych świeckich – którzy je przyjmują i przekazują. Dogmat nie wyłania się jedynie z nauczania, ale również z powszechnej akceptacji wiernych, przyjmujących go jako normę wiary i życia. Proklamacji dogmatu nie można zatem ograniczyć jedynie do aktu nauczania i przekazywania<sup>46</sup>, urzeczywistnia się on również w akcie akceptującej wiary ochrzczonych. Ta akceptacja nie może zostać uznana za drugoplanową i mało ważną, zmysł wiary nie jest bowiem tylko rzeczywistością pasywną. W akceptacji, przyjmowaniu dogmatu wyraża się wszak ta sama wiara, która łączy wszystkich członków Kościoła bez

---

44 Por. Vaticanum II, LG, 5.

45 Zob. świetne opracowanie zagadnienia Magisterium: H. SEWERYNIAK, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 138–156. Reguły interpretacji wypowiedzi Magisterium zob. F.A. SULLIVAN, *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Eugene 2003, s. 41–91; C. SEDMAK, *Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung*, s. 263–281. Z perspektywy tworzenia dokumentów soborowych warto odwołać do monografii: T. GRAUMANN, *The Acts of the Early Church Councils Production and Character*, Oxford 2021.

46 Podobnie ma się rzecz z samym Objawieniem: „Może już istnieć Pismo, a jeszcze nie będzie Objawienia. Objawienie jest rzeczywistością zawsze i tylko wtedy dopiero, gdy pojawi się wiara. Niewierzący ma na sobie zasłonę, o której Paweł mówi w trzecim rozdziale 2 Listu do Koryntian. Może on Pismo czytać i rozumieć, co w nim jest napisane; może nawet logicznie rozumieć, co autor ma na myśli i jak wiążą się z sobą jego wypowiedzi, a mimo to nie stał się jeszcze uczestnikiem Objawienia. Objawienie dociera dopiero tam, gdzie – poza poświadczającymi je materialnymi wypowiedziami – zaczyna przez wiarę działać również sama jego wewnętrzna rzeczywistość. Dlatego do Objawienia należy w pewnym stopniu także przyjmujący je podmiot, bez którego ono nie istnieje. Objawienia nie można włożyć do kieszeni, tak jak nosi się z sobą książkę. Jest ono żywą rzeczywistością, która potrzebuje żywego człowieka, jako miejsca swej obecności” (J. RATZINGER, *Słowo Boga. Pismo, tradycja, urząd*, Kraków 2008, s. 52).

wyróżniania kogokolwiek – Magisterium żyje tą samą wiarą, którą żyją wierni świeccy. Proklamacja dogmatu jest w tym znaczeniu wielogłosową symfonią, w której wyrażają się całe dramatyczne dzieje Objawienia i wiary. Nie chodzi o to, aby zniwelować różnice funkcji między Magisterium i wiernymi, ale o wskazanie, iż przedpolem owej różnicy jest wspólna wiara. Dogmatyczne decyzje Magisterium odczytują prawdę Objawienia w żywym nurcie wiary całego Kościoła<sup>47</sup>. W tym znaczeniu są one nie tylko określeniami tego, co w jakiś czysto abstrakcyjny sposób miałyby stanowić obiektywną zawartość Objawienia, ale także definicjami mieszczącymi w sobie stwierdzenie wiary Kościoła w owo Objawienie. Są tym samym wyrazem treści Objawienia i wiary Kościoła dotyczącej tegoż Objawienia. Dochodzi w nich do głosu podwójna prawda Objawienia: jako czynu Boga wyprzedzającego wszelkie przyjęcie i jednocześnie wzbudzającego wiarę. Eklezjalna geneza dogmatu wskazuje zatem na jego integralną naturę synodalną: dogmat jest rzeczywistością synodalną, wyrazem wspólnej drogi całego Kościoła – *kat holon* – rozciągniętego w czasie i przestrzeni. Nie ulega wątpliwości, że owa synodalność powinna być brana pod uwagę zarówno w procesach dogmatyzowania, jak i w samej hermeneutyce dogmatu. Taka droga synodalności w dogmatyce nie będzie jednak możliwa, jeśli akcent położy się przede wszystkim na spór między Magisterium a wiernymi. Adekwatna eklezjologicznie hermeneutyka dogmatu domaga się równomiernego akcentowania roli Magisterium i zmysłu wierzących, w którym uczestniczą ochrzczeni zachowujący żywą więź z Bogiem w Kościele.

Taka integralna eklezjalnie natura dogmatów powinna być brana pod uwagę w procesie ich rozumienia i przekazywania. Wpływa ona na ich najgłębszy sens i determinuje go. Nie należy jednak wyciągać z tego wniosku, że prawda wypowiedzi dogmatycznych jest formą prawdy wewnętrznej, której prawdziwość ogranicza się jedynie do przestrzeni Kościoła. Prawda dogmatu jest zdecydowanie czymś więcej niż tylko cechą pewnego zamkniętego i odgraniczzonego systemu. Podkreślanie eklezjalnego charakteru dogmatów ma na celu wskazanie na to, że wyobcowane ze swojego środowiska życiowego w Kościele stają się one niemożliwe do odczytania w całej swojej prawdzie. Nie chodzi zatem o ograniczenie prawdy dogmatów jedynie do Kościoła lub ich

---

47 Na temat Magisterium Kościoła – por. F.A. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Eugene 2002; A. DULLES, *Magisterium. Teacher and Guardian of the Faith*, Naples 2017.

prawdziwości tylko do wąskiego środowiska, ale o to, że dogmat jest nie-  
możliwy do zrozumienia bez Kościoła, bez przyjęcia, że jest on wyrazem  
Objawienia i przyjmującego je Kościoła, bez akceptacji pewnej formy  
życia i myślenia, jakie organizują wspólnotę wierzących w Chrystusa.

#### 1.4. Formalna infrastruktura dogmatu: język, obraz świata, kontekst

Dogmat jest rzeczywistością złożoną. Wypada rozróżnić w nim wy-  
miar materialny (relacja z Objawieniem) i formalny, na który składają  
się język i zawarty w formule zuniwersalizowany obraz świata<sup>48</sup>.

Dogmat, ujęty z perspektywy formalnej, jest formułą językową<sup>49</sup>.  
Wymiar językowy należy do samej jego natury, sprawiając, że staje  
się on wydarzeniem ze świata znaków<sup>50</sup>. Język to ciąg konwencjonal-  
nych znaków mówionych lub pisanych, uporządkowanych przez regu-  
ły składniowe oraz określonych przez kody kulturowe, stanowiący sys-  
tem budowania wypowiedzi w sytuacji komunikacji interpersonalnej.  
Dogmat żyje w świecie ludzkiego języka zarówno w jego pisanej, jak  
i mówionej postaci. Jak każda inna formuła językowa posiada okreś-  
loną strukturę gramatyczną, w której sens wypowiedzi przenoszony  
jest za pomocą sformalizowanych relacji, w jakie wchodzi poszczególne  
części zdania zgodnie z regułami językowymi. Staje się on kon-  
kret, formułą właśnie za pomocą języka, systemu znaków, słów<sup>51</sup>.

---

48 „Problem interpretacji aktualizującej dogmatów koncentruje się na trwałej war-  
tości formuł dogmatycznych. Oczywiście należy rozróżnić zawsze ważną treść  
dogmatów od formy, w której jest ona wyrażona. Misterium Chrystusa przekracza  
możliwość wyrażenia każdej epoki historycznej i wymyka się jakiegokolwiek wy-  
łącznej systematyzacji (por. Ef 3,8–10). W spotkaniu z różnymi kulturami i z po-  
jawiającymi się znakami czasu Duch Święty kontynuuje uobecnianie misterium  
Chrystusa w jego nowości” (MKT, ID, C. III. 3).

49 Opis podstawowych funkcji języka w życiu człowieka i w teologii – por. R. WIL-  
LIAMS, *The Edge of Words. God and the Habits of Language*, London 2014. Z punk-  
tu widzenia dogmatyki: J. FINKENZELLER, *Glaube ohne Dogma? Dogma, Dogmen-  
entwicklung und kirchliches Lehramt*, Düsseldorf 1972, s. 32–59; F. KLUG, *Sprache,  
Geist und Dogma. Über den Einbruch Gottes in die Wirklichkeit des Menschen und  
dessen sprachliche Aufarbeitung*, Paderborn 2016, s. 11–17.

50 Dlatego też dogmatykę nazwać można, za Bernardem Sesboüé, nauką o języku  
(*une science du langage*) (B. SESBOÜÉ, *Introduction à la théologie*, s. 100).

51 Jednocześnie w języku dogmatu, jak wykazuje Ian T. Ramsey, zachodzi wiele nie-  
właściwości (*improprieties*), logicznych osobliwości (*logical oddities*) oraz specy-  
ficznych zachowań logicznych (*a distinctive logical behaviour*). Por. I.T. RAMSEY,  
*Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1967,

Niniejszą refleksję nad językowym wymiarem dogmatu wypada rozpocząć od prostej konstatacji, iż język – jak ujmuje to Noam Chomsky – jest uprzywilejowanym miejscem, w którym odsłania się to, co specyficznie ludzkie<sup>52</sup>, odsłania coś istotnego ze sposobu ludzkiego bycia. Odkrycie tej prawdy sprawia, że staje się on jednym z uprzywilejowanych tematów dwudziestowiecznej antropologii i filozofii w ogóle<sup>53</sup>. „Istotą mowy jest mowa istoty”<sup>54</sup>, jak słusznie zauważa Martin Heidegger, a sam język jest „domem bycia” (*Haus des Seins*)<sup>55</sup>. Taki kierunek nowego myślenia o języku nakazuje przemyślenie jego roli w teologii dogmatycznej i w dogmatycznej strukturze wiary Kościoła. Rozumienie dogmatu staje dzisiaj przed zadaniem przekroczenia uproszczonego ujęcia dogmatu jako formuły językowej jedynie w perspektywie Augustyńskiej teorii *res-signum*<sup>56</sup>.

Chodzi oczywiście o konkretny język ze wszystkimi jego ograniczeniami<sup>57</sup> kontekstualnymi, jak epoka historyczna, miejsce, zaplecze

---

s. 46–49, 151–154, 164, 185; także A. DULLES, *The Survival of Dogma*, Garden City 1971, s. 168; W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1998, s. 110, 116.

52 Por. N. CHOMSKY, *Jakimi istotami jesteście?*, Warszawa 2017.

53 Por. F. KLUG, *Sprache, Geist und Dogma*, s. 11–17.

54 M. HEIDEGGER, *W drodze do języka*, Warszawa 2000.

55 M. HEIDEGGER, *List o humanizmie*, [w:] M. HEIDEGGER, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 271.

56 „Les expressions langagières ont en commun de permettre à l'être de se dire. C'est la raison pour laquelle, dans l'ordre des langages de la foi, une herméneutique dogmatique doit trouver sa place à côté d'une herméneutique du dogme. L'herméneutique dogmatique participe intrinsèquement au procès de vérité qui se greffe sur l'accueil de l'événement de Salut dont le premier témoignage apostolique constitue la norme. H.G. Gadamer a montré, sur le versant d'une herméneutique de la tradition, qu'une philosophie de la langue ne pouvait être réduite à une philosophie du signe préservant immuablement une intentionnalité de sens. Ce principe doit valoir dans le cadre d'une herméneutique dogmatique. Cette dernière, pour pouvoir être introduite en théologie chrétienne, doit être articulée à une pneumatologie capable de rendre compte de ce procès ouvert d'interprétation dans la pluralité des cultures et la variété des représentations du monde que traduisent les expériences langagières. Reste à penser un autre paramètre fondamental, celui de la régulation de ces langages et de leur mise en conformité avec le *depositum fidei*. Cette articulation délicate dépasse le cadre de nos réflexions. Elles ne pouvaient cependant s'y soustraire et appellent de nouveaux développements” (V. HOLZER, *Le renouvellement du «principe dogmatique» en théologie contemporaine. Statut et postérité d'une «science» du «développement du dogme» (Dogmenentwicklung)*, „Recherches de Science Religieuse” 2006, vol. 94, n° 1, s. 99–128).

57 Por. B. STUBENRAUCH, *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana*, Desclée 2001, s. 83.

literackie, szeroko rozumiana kultura. Język żyje zawsze w kontekście, wynika z niego i go tworzy<sup>58</sup>. Językowy charakter dogmatu sprawia, że sformułowania dogmatyczne nie mogą być traktowane jako wypowiedzi absolutne i uniwersalne z racji języka, przy pomocy którego zostają wyrażone<sup>59</sup>. Język ów, stanowiąc konieczny substrat i nośnik sensu, otwiera i każdorazowo zamyka możliwość zarówno pełnego ujęcia (wszak samo rozumienie również jest językowe), jak i wyrażenia tego sensu. Język ze swojej natury jest zawsze niekompletny<sup>60</sup>. Będąc formułą w określonym języku wpisanym w określone miejsce i czas, ze swej natury dogmat pozostaje zawsze sformułowaniem niedokończonym, to znaczy zawierającym prawdę, wskazującym na nią, ale wciąż otwartym na lepszą możliwość jej wyrażenia<sup>61</sup>. Ważne, aby ograniczenia tego nie traktować jako radykalnej niedoskonałości sformułowań językowych, w tym dogmatów, ale jako coś pozytywnego. Bycie prawdy w języku, język jako „dom prawdy”, ograniczony charakter tegoż bycia prawdy w języku, stanowi systemowy element nigdy niekończącego się poszukiwania zrozumienia i jego wyrażania<sup>62</sup>. Ograniczoność

---

58 Por. P.T. HIBBS, *The Speaking Trinity and His Worded World*, Eugene 2018, s. 6.

59 „Jeśli chodzi o wspomniane uwarunkowanie historyczne, należy przede wszystkim zauważyć, że znaczenie zawarte w wypowiedziach dotyczących wiary, częściowo zależy od specyfiki wyrażeniowej języka stosowanego w określonym czasie i w określonych okolicznościach. Zdarza się także czasami, że jakaś prawda dogmatyczna zostaje najpierw wyrażana w sposób niepełny, chociaż nigdy nie błędny, a dopiero później, po rozważeniu jej w szerszym kontekście wiary i poznania ludzkiego, otrzymuje pełniejsze i doskonalsze wyrażenie. W nowych, kolejnych wypowiedziach Kościół zamierza potwierdzić lub pogłębić to, co w jakiś sposób jest już zawarte w Piśmie Świętym lub we wcześniejszych wypowiedziach Tradycji, chociaż równocześnie troszczy się o rozwiązanie pewnych problemów lub wyeliminowanie błędów. Wszystko to powinno być uwzględnione, by wypowiedzi Kościoła zostały prawidłowo wyjaśnione. W końcu należy dodać, że chociaż prawdy, których Kościół pragnie rzeczywiście nauczać w swoich formułach dogmatycznych, różnią się w zależności od zmiennych sposobów myślenia w różnych epokach i nie mogą być bez nich wyrażone, może zdarzyć się jednak niekiedy, że te same prawdy zostaną wyrażone przez Urząd Nauczycielski Kościoła przy pomocy pojęć, które odzwierciedlają wspomniane sposoby myślenia” (KNW, *Mysterium Ecclesiae*, 5).

60 Por. R. WILLIAMS, *The Edge of Words*, s. 86.

61 Por. K. RAHNER, *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, [w:] A. GRILLMEIER (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 3, Würzburg 1954, s. 3–49.

62 Ontologia języka wyrażona w przytoczonych metaforach rodem z Heideggera wchodzi w relację z prawdą wiary o wcieleniu, zob. J.K.A. SMITH, *Speech and Theology. Language and the Logic of Incarnation*, London 2005, s. 10, 115, 123–127, 142–144, 154.

wylaniająca się z powiązania prawdy, treści, sensu i języka jest początkiem dynamiki podążania ku prawdzie zawsze większej – to w tym dynamizmie tkwi sedno uniwersalności form dogmatycznych.

Takie podejście nie jest bynajmniej jakimś modernistycznym ujęciem zagadnienia<sup>63</sup>, ale żywym przeświadczeniem najszlachetniejszej Tradycji chrześcijańskiej. Charakteryzuje ono wielkich teologów z przeszłości – przykładem mogą być Grzegorz z Nyssy i Tomasz z Akwinu.

W systemie myślowym Kapadocyjczyka dominuje przekonanie, że każdy język tkwi w ontologicznej przerwie (*diastheme*), jaka dzieli Stwórcę i stworzenie<sup>64</sup>. Lingwistyczne rozważania autora pojawiają się wewnątrz odparcia fałszywych poglądów Eunomiusza z Kyziku, który miał twierdzić, że człowiek zdolny jest do poznania i wyrażenia prawdy o Bogu – i to nawet w stopniu doskonałym. Eunomiusz wierzy w moc języka i jego pojęć (*epinoiai*). Taka naiwna wiara zapędza go w pułapkę, kiedy próbuje zgłębić tajemnicę wiecznych narodzin Syna z Ojca – jako że Syn jest zrodzony, a Ojciec jest bez wszelkiego początku, co więcej – do definicji bóstwa należy niezrodzoność, wniosek narzuca się sam z neodpartą siłą logicznego wynikania: Syn jako zrodzony nie może i *de facto* nie jest Bogiem równym Ojcu. Grzegorz z właściwą sobie przenikliwością odkrywa logiczny początek błędzenia Eunomiusza w niewłaściwym rozumieniu języka. Ponieważ trwa on po stworzonej stronie różnicy ontologicznej, nie może rościć sobie pretensji do totalności: nie jest mu dane docierać pojęciowo do rzeczy samych. Sens, który przenosi język, jest zawsze ograniczony i podlega wszystkim prawidłom skończonego istnienia. Nie dociera on nawet do substancji (οὐσία) rzeczy tworzonych, jak więc mógłby rościć sobie pretensje do wyczerpującego opisu rzeczywistości boskiej: *ousia* (οὐσία) Boga pozostaje poza jego możliwościami rozumienia i wyrażania. Jednoznaczne, pozbawione tajemnicy, wyłączone z analogii i bycia w dystansie rozumienie języka w teologii prowadzi do katastrofy poznawczej. Badacze twierdzą, że swoją koncepcją języka teologia trynitarna Grzegorza – podobnie zresztą jak jego brata Bazylego – jest

63 Więcej na temat zwrotu lingwistycznego (*linguistic turn*) i teologii – por. J. MILBANK, *The Linguistic Turn as a Theological Turn*, [w:] J. MILBANK, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford 1997, s. 84–121.

64 Wyczerpujące opracowanie zagadnienia ontologicznej przerwy – por. S. DOUGLASS, *Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*, Berlin–New York 2005.

antycypacją współczesnej filozofii języka. W interesującym nas temacie potwierdza jednocześnie powiązanie dogmatu nie tylko z samym językiem, ale także z jego rozumieniem.

Podobne przekonania spotykamy w innej epoce, w systematyce Akwinaty i w jego lingwistycznych intuicjach. Zręby jego przekonań w tej materii możemy odnaleźć w dwóch komplementarnych formułach ujmujących związek istniejący między językiem i rzeczywistością wiary pojętej zarówno jako akt i treść: „*articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsa*” i „*actus fidei non terminantur ad annuntiabilem sed ad rem*”<sup>65</sup>. W obu definicjach zaznacza się wyraźne rozgraniczenie między językiem i rzeczywistością, do której on się odnosi: artykuł wiary (dogmat) nie jest samą boską prawdą, ale jej percepcją. Podobnie w przypadku drugiego zdania – akt wiary nie ukierunkowuje się na słowne sformułowania (*annuntiabilia*, dogmaty), ale na samą rzeczywistość. W obu przypadkach sens językowego, konkretnego, formalnego (w formule dokonującego się) wyrażenia rzeczywistości osadzony jest w dążności wierzącego podmiotu do Boga. Językowe sformułowanie (artykuł wiary; to, co oznajmiane) ma sens jako forma egzystencjalnego podążania ku samemu Bogu. Język

---

65 „Sed contra est quod Isidorus dicit, articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam. Sed perceptio divinae veritatis competit nobis secundum distinctionem quandam, quae enim in Deo unum sunt in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distinguui” (TOMASZ Z AKWINU, STh, II-IIae, q. 1, a. 6, s.c.). „Ad quartum dicendum, quod perceptio divinae veritatis quae fit per rationem naturalem, tendit, sicut in id cui innititur, in intellectum principiorum; sed perceptio divinae veritatis quae est articulus, tendit in primam veritatem non solum sicut in finem, vel objectum, sed sicut in id in quod resolvitur sicut in causam suae credulitatis” (Super Sent., lib. 3 d. 25 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4). „Ad secundum dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides in quantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide” (TOMASZ Z AKWINU, STh, II-IIae, q. 1, a. 2, ad 2). Interpretacja tego istotnego wyrażenia – por. A. DULLES, *The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith*, Oxford 1997, s. 33–36, 193. Zob. również 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 2 co.: „Ex hoc enim quod intellectus terminatur ad unum, actus fidei est credere Deum, quia objectum fidei est Deus secundum quod in se consideratur, vel aliquid circa ipsum, vel ab ipso. Ex hoc vero quod intellectus determinatur a voluntate, secundum hoc actus fidei est credere in Deum, id est amando in eum tendere: est enim voluntatis amare. Secundum autem quod ratio voluntatem inclinatur ad actus fidei, est credere Deo: ratio enim qua voluntas inclinatur ad assentiendum his quae non videt, est quia Deus ea dicit: sicut homo in his quae non videt, credit testimonio alius boni viri qui videt ea quae ipse non videt”.



w dogmacie staje się instrumentalny. Jego podstawowa łączność z prawdą polega na odnoszeniu do niej w niej samej. Celem dogmatycznego sformułowania językowego jest podtrzymanie relacji między wierzącym podmiotem a Bogiem oraz nieustanne dynamizowanie coraz większego poszukiwania Boga. Dogmatyczna postać prawdy w języku nie jest autoreferencjalna. Prawda jest tu nie tylko cechą zdania, jego materialną zawartością, ale także jego dynamiczną otwartością (podążaniem, Heideggerowską *Kunft*)<sup>66</sup> ku samej rzeczywistości. Tak bogata świadomość lingwistyczna zadziwia u autora średniowiecznego. Potwierdza zarazem podstawowe intuicje niniejszego tekstu o swoistym charakterze dogmatu jako sformułowania językowego.

Absolutyzacja dogmatu poprzez zapomnienie o językowym charakterze jest jego podstawowym niezrozumieniem, mogącym chociażby prowadzić do zamkniętego traktowania dogmatów, w którym stają się one wypowiedziami nieprzetłumaczalnymi. Tymczasem w zdolności dogmatu do bycia przetłumaczonym należy upatrywać jedną z jego zasadniczych cech. Co więcej, sam dogmat może zostać uznany za pewną postać tłumaczenia. Wynika to już z samej historii Objawienia w jego językowej warstwie<sup>67</sup>. Należy podkreślić, iż z perspektywy języka Objawienie chrześcijańskie zostaje sformułowane w trzech językach: hebrajskim, greckim i łacińskim. Szczególnie ważny jest splot hebrajskiego z greką. Teologicznie rzecz ujmując, nie można uznać za mało istotne, że nowotestamentowe pisma będące zasadniczym trzonem opowiedzianego i spisane Objawienia są owocem natchnionego namysłu ludzi myślących po hebrajsku, ale piszących po grecku<sup>68</sup>. Wyrażenie Objawienia w grece przygotowane zostało całym potężnym ruchem myślowym stojącym u podstaw Septuaginty. Tłumacze hebrajskiej Biblii na język grecki dokonali ogromnej pracy w doborze i wstępnym dostosowaniu pojęć greckich do swoistego bogactwa hebrajszczyzny z właściwymi jej strukturami myślenia teologicznego. Praca ta została następnie podjęta przez Filona z Aleksandrii, który jako jeden z pierwszych próbował systematycznie wyrazić bogactwo filozofii i teologii hebrajskiej po grecku. Wydaje się, że jego dzieła mają duże znaczenie, przynajmniej pośrednio, w późniejszej formacji

66 Por. moją pracę: R.J. WOŹNIAK, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007.

67 Jürgen Werbick ujmuje Objawienie jako tłumaczenie – por. J. WERBICK, *Den Glauben Verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg 2005, s. 405.

68 Por. J. PELIKAN, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale 1995, s. 3.

tekstów kanonu Nowego Testamentu. Tak czy inaczej, ruch myśli i trudna synteza nomadycznej mentalności hebrajskiej i metafizyczno-systematycznego nastawienia umysłowości greckiej stały się płodną glebą pozwalającą na językowe wyrażenie się doświadczenia apostołów Jezusa o ich mistrzu, którego pomnikiem są teksty składające się na Nowy Testament. W skompilowanym procesie przekładu pojęć hebrajskich na grekę dokonuje się twórcza synteza obu sposobów myślenia. Jej katalizatorem i determinantem jest historyczna postać Jezusa z Nazaretu i apostołska pamięć o Nim. W tym znaczeniu możemy mówić o tekstach nowotestamentowych jako o przekładzie doświadczenia ukonstytuowanego w języku semickim na grekę.

Oczywiście przekładu tego nie możemy uznać za zakończony wraz ze spisaniem ostatniej z ksiąg Nowego Testamentu. Historia dogmatu jest istotną częścią historii tego centralnego dla chrześcijaństwa przekładu, sam zaś dogmat jest postępującą świadomością tego, co rzeczywiście zaszło w owym przekładzie. W istocie rzeczy jego najistotniejsza część trwa aż do końca okresu wielkich debat teologicznych i ich soborów (VIII wiek), kiedy to językowo-pojęciowe fundamenty prawd wyrażonych w świadectwie apostołskim zostają opracowane. Pamiętajmy wszak, że starożytne definicje dogmatyczne w większości sformułowane są po grecku i stanowią tym samym doprecyzowanie danych świadectwa apostołskiego wyrażonego w kanonie w postaci zapisanej. Starożytna historia rozwoju dogmatów jest powolnym dochodzeniem do zrozumienia tego tłumaczenia z hebrajskiego na grekę, jakim jest Nowy Testament, i w tym znaczeniu jest jego istotną częścią, czymś integralnie wewnętrznym dla spisanej formy Objawienia, jego prawdziwą, autentyczną historią rozumienia i oddziaływania. Opisany proces tłumaczenia musiał być tak długi właśnie ze względu na syntezę dwóch języków i charakteryzujących je metafizyk i teologii. Do tego wątku przyjdzie nam wrócić w części poświęconej metafizycznemu wymiarowi dogmatów.

Załączek wielkich debat starożytności chrześcijańskiej należy więc widzieć już w ruchu myśli między hebrajszczyzną a greką, której uprzywilejowanym i normatywnym momentem jest spisanie świadectwa apostołskiego. Debaty te rodzą się pierwotnie z ogromu tajemnicy, której doświadczyli apostołowie, ale również i z samego faktu, że ich doświadczenie zostało spisane niejako w napięciu między myślą i językiem hebrajskim a metafizycznioną greką. Misja do pogan, inkulturacja, konieczność wielkich apologii filozoficznych – to kolejne istotne czynniki rozwoju myśli chrześcijańskiej, zawsze jednak wtórne

względem samej językowej konstytucji pism Nowego Testamentu. Pierwotnym faktem pozostaje w tym względzie to, iż ogrom Objawienia został wyrażony za pomocą mariażu dwóch języków.

To wszystko każe traktować problem języka jako kwestię wewnętrzną samego Objawienia, do którego przynależy zatem to, że Jezus mówi po aramejsku, w tym też języku jest przyjęty i zapamiętany, Jego zaś nauczanie i pamięć o Nim zostają utrwalone na piśmie za pomocą greki. Dogmat jako istotna część przekładu, jaki stanowi nowotestamentalny kanon, jest świadectwem językowego charakteru Objawienia. Strzeże on pamięci historycznej prawdy, której centrum jest fakt wcielenia trynitarnego Słowa w ludzkie słowa. Kwestia języka znajduje się zatem w centrum zagadnienia dogmatu i to z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że sam dogmat jest formułą językową, po drugie zaś i przede wszystkim, z tego względu, że przynależy on do integralnej historii Objawiania się Boga, w którym sam Bóg wpisywał się w ludzki język na skrzyżowaniu wrażliwości tworzącej języki hebrajski i grecki.

Taki stan rzeczy decyduje o otwartej naturze dogmatu. O ile kanon jako podstawa dogmatu został definitywnie zamknięty, o tyle dogmat, w którym trwa prawda kanonu, będąc strukturą językową, pozostaje istotnie otwarty na nowe sformułowania i przekłady. Widać to, gdy na przełomie starożytności i średniowiecza grecka infrastruktura dogmatu przechodzi stopniowo i z wielką dbałością o zachowanie fundamentalnej ciągłości znaczeniowej w strukturę przyniesioną przez łacinę. Dzisiaj ten sam proces kontynuowany jest w wielowymiarowej przestrzeni języków nowożytnych (i nie tylko), wszak dogmat domaga się nie tylko przekładu słownego, ale wielu innych translacji. W tym względzie szeroko rozumiane przekłady na inne języki niż język teologii systematycznej (np. przekład pastoralny, artystyczny, popkulturowy<sup>69</sup>) odgrywają w hermeneutyce dogmatu kluczową rolę.

Traktując o językowym wymiarze formuł dogmatycznych, nie można zapomnieć, iż dogmat jako struktura językowa posiada wymiar komunikacyjny<sup>70</sup>. To proste stwierdzenie oznacza, że dogmaty

69 Por. J. MAJEWSKI, M. KOKOSZYŃSKA, *Religia, media, popkultura*, Warszawa 2020, s. 171–187. Cenne przemyślenia w tym nurcie dogmatyki – por. M. Lis, *To nie jest Jezus. Filmowe apokryfy XXI wieku*, Opole 2019.

70 Por. B.J. HILBERATH, M. SCHARER, *Kommunikative Theologie. Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen*, Mainz 2012; M. JAGODZIŃSKI, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Sandomierz 2002. M. Jagodziński jest również autorem opracowań szeregu traktatów teologii dogmatycznej (sakramentologia, antropologia, kreato-

tworzą wspólnotę poprzez przenoszenie tożsamości za pomocą formuł językowych. We wszystkich swoich funkcjach językowych dogmat jest wydarzeniem w świecie ludzkiej komunikacji<sup>71</sup>. W komunikacji chodzi zaś zarówno o informację (przekaz wiadomości, funkcja kognitywna języka), kształtowanie (*in-formatio* jako nadawanie kształtu, kształtowanie, perlokucja – osiągnięcie zamierzonego celu wypowiedzi) oraz tworzenie relacji społecznej *communio*, wspólnoty. Mówiąc o dogmacie jako komunikacji, należy podkreślić właśnie ostatnią wymienioną jego zdolność: dogmat tworzy więź, wspólnotę, *communio*. Język operuje w świecie relacji nadawcy i odbiorcy, tworząc między nimi istotną więź. Wyznanie wiary Kościoła nazywane jest „symbolem” właśnie dla podkreślenia tej jednoczącej, odnoszącej, relacyjnej funkcji dogmatu jako wyrażenia językowego<sup>72</sup> – symbol zgodnie ze swoim pierwotnym znaczeniem służy rozpoznaniu<sup>73</sup>, wspólnocie, jest znakiem, który wspólnotę tworzy.

Językowy substrat dogmatu jest koniecznym warunkiem komunikacji prawdy zawartej w Objawieniu. Język stanowi istotną część formalnej infrastruktury dogmatycznej teologii chrześcijańskiej. Infrastruktura ta posiada również drugie oblicze: oprócz konkretnego języka jest ona określona i współkonstituowana przez zastany obraz świata. Prawda Objawienia zostaje w dogmacie uchwycona i zakomunikowana w kontekście konkretnych obrazów świata uznawanych za obowiązujące w epoce tworzenia formuł dogmatycznych. Ponieważ przeważająca część dogmatów formalnych (uroczyście ogłoszonych)

---

logia, chrystologia, eklezjologia, eschatologia, mariologia) w kluczu teologicznej teorii komunikacji – projekt ten trzeba uznać za jedno z najbardziej dopracowanych i oryginalnych przedsięwzięć posoborowej myśli w Polsce.

71 Por. J. RAHNER, *Einführung in die katholische Dogmatik*, Darmstadt 2014, s. 56–106. Poglębiającą analizę zagadnienia mowy i języka w kontekście dogmatu i dogmatyki podejmuje P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, s. 33–98. Ten sam autor podjął podobne zagadnienie w najnowszej ze swoich prac – por. P. HÜNERMANN, *Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie. Eine Geschichtliche Orientierung*, Freiburg 2016.

72 Por. P. WALTER, *Einführung in die katholische Glaubenslehre*, [w:] K. RUHSTORFER (Hrsg.), *Systematische Theologie*, Paderborn 2012, s. 97–99.

73 Kategoria rozpoznania jest kluczowym pojęciem hermenutyki Paula Ricoëura, skąd przywędrowała ona całkiem niedawno do teologii systematycznej – por. H.-J. HÖHN, *Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie*, Würzburg 2020; M. KNAPP, *Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne – eine anerkennungs-theroretische Erschließung*, Freiburg 2020, s. 92–138.

została zdefiniowana na przestrzeni starożytności i średniowiecza, należy przypomnieć, że zawierają one przednowożytne rozumienie świata, a przede wszystkim jego struktury i mechanizmów nim rządzących. To, co naukowe, i to, co filozoficzne, stanowiło wtedy dość mocną jedność. Pomimo awansów myślenia krytycznego, począwszy od XII wieku<sup>74</sup> wiedza powstała z fuzji spekulacji filozoficznej, szczegółowych i nieskalibrowanych jeszcze badań empirycznych oraz danych teologicznych odznaczała się dużą dawką niekrytyczności zarządzanej przez intuicję. Taka przedkrytyczna wizja świata przedostała się z konieczności do wnętrza sformułowań dogmatycznych. Weźmy pod uwagę chociażby następujące przykłady: w najbardziej złożonej z dogmatycznych formuł, jaką jest prawda trynitarna, wyraźnie dostrzec można elementy starożytnej wizji bytu, w których zostaje ona wyrażona, oczywiście po koniecznych retuszach, szczególnie w obszarze rozumienia substancji. To samo prawidło dotyczy również chrystologii, która oglądana z perspektywy formuł dogmatycznych i ich późniejszych interpretacji zostaje ograniczona zasadniczo do teorii bytu. Do chrześcijańskiej protologii przedostają się obszerne fragmenty starożytnej, w dużej mierze ptolomejskiej, wizji kosmosu, antropologia dogmatyczna zbudowana jest zaś na przerobionym hylemorfizmie Stagiryty. Na pochodzących od niego rozróżnieniach na akt i możliwość, formę i materię, bazuje cała nauka o sakramentach. Chrześcijańska eschatologia i jej teologiczna artykulacja inwestuje w teorię przestrzeni i czasu, które stają się jej pojęciowymi operatorami. Możliwe do mnożenia przykłady świadczą o istotnej symbiozie myślenia teologicznego i wiedzy pozateologicznej. We współpracy między nimi nie chodziło oczywiście o podporządkowanie prawdy Objawienia jakiemuś aktualnemu obrazowi świata, lecz jedynie o lepszą możliwość komunikacji zbawczej prawdy w kategoriach zrozumiałych i w kontekście wiedzy uznawanej za prawdziwą, adekwatną interpretację rzeczywistości. Dlatego też wszystkie wspomniane zapożyczenia stanowią jedynie formalny element dogmatu<sup>75</sup>, konieczny jako taki: przyjęcie jakiegoś obrazu świata

74 Por. F. REXROTH, *Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters*, München 2019, s. 33–42.

75 Na temat pojawienia się w teologicznej teorii poznania dogmatycznego rozróżnienia na formę i treść orzeczeń – por. T.G. GUARINO, *Foundations of Systematic Theology*, London–New York 2005, s. 145–153. Thomas G. Guarino twierdzi, że rozróżnienie na formę i treść/zawartość dogmatu pojawia się w teologii katolickiej u Henriego Bouillarda w jego monografii *Conversion et grâce chez s. Thomas d'Aquin. Étude historique* (Paris 1944, s. 220–221). Ostatni rozdział tej

na mocy wcielenia jako paradygmatu teologii<sup>76</sup> jest warunkiem formułowania twierdzeń dotyczących wiary i jej zawartości (*fides quæ*). Na ile jest on konieczny jako taki, na tyle również jest on otwarty na zmianę. Formalna struktura dogmatu (język i niesiony przezeń obraz świata) na ile jest koniecznym elementem orzeczeń dogmatycznych, na tyle też może zmieniać się co do swojej treści. Formalna struktura dogmatów jest nośnikiem sensu teologicznego (materialny wymiar dogmatu, jego treść – orzeczenie, że jakaś prawda została Objawiona przez Boga).

Wstępne rozróżnienie na materialny i formalny wymiar sformułowań dogmatycznych prowadzi do konkretnych wniosków istotnych z punktu widzenia rozumienia dogmatu w ogóle. Stawiam je w formie powiązanych ze sobą tez. Po pierwsze, dogmat definiuje zawsze pewną porcję Objawienia. Po drugie, żadna część Objawienia, jak również jego całość, nigdy nie istnieje w czystej, pozajęzykowej postaci. Po trzecie, język nie istnieje absolutnie<sup>77</sup>, bez odniesienia do jakiegoś obrazu świata, którego jest częścią. Dlatego, po czwarte, sam język w kontekście konkretnej wizji świata nie jest częścią dogmatu materialnie. Nie oznacza to wszakże, po piąte, że język i obraz świata, w których wyrażony został dogmat, stają się nieistotne dla niego samego, dla prawdy w nim otwartej i jej hermeneutyki<sup>78</sup>. Oferują one historycznie przystęp do prawdy Objawienia z perspektywy ciągłości jej przechowywania

---

pracy poświęcony jest zagadnieniom metodologii teologii systematycznej i interpretacji prawdy Objawionej. Szczegółowo por. T.G. GUARINO, *Henri Bouillard and the truth-status of dogmatic statements*, „Science et esprit” 1987, vol. 39, iss. 3, s. 331–343; H. BOERSMA, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology. A Return to Mystery*, Oxford 2009, s. 99–104.

- 76 Por. J. SZYMIK, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 33, 243.
- 77 Na temat ontologii i teologii języka toczy się od dawna zacięta dyskusja teologiczno-filozoficzna. Dobre wprowadzenie do niej można znaleźć w: G. WARD, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge 1995; J. BETZ, *After Enlightenment. The Post-Secular Vision of J.G. Hamann*, Oxford 2008, s. 141–164. Z perspektywy teologicznej oba studia pokazują mocne zakorzenienie teologicznej teorii języka w chrystologii.
- 78 „Jednak nie można dokładnie rozdzielić treści i formy wyrażenia. System symboliczny języka nie jest tylko zewnętrzną szatą, ale w jakiś sposób wcieleniem prawdy. Odnosi się to, w głębi wcielenia wiecznego Słowa, w sposób najbardziej szczególny do wyznania wiary Kościoła. Przyjmuje ono rzeczywiście formę konkretną i podlegającą formułowaniu, która jako rzeczywisto-symboliczne wyrażenie treści wiary zawiera i uobecnia to, na co wskazuje. Dlatego jej obrazy i pojęcia nie mogą być zmieniane w sposób całkowicie dowolny” (MKT, ID, C. III. 3). Zaplecze chrystologiczne takiego stwierdzenia przeanalizował S. ZATWARDNICKI, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2017, s. 237–242.

i rozumienia na przestrzeni dziejów. Dlatego, po szóste, dogmatyczna praca nad formalnym momentem dogmatu musi uwzględnić jego wcześniejszą, tradycyjną postać<sup>79</sup>. Owa konieczność uwzględnienia wcześniejszych form wypowiedzi dogmatycznej, po siódme, staje się nagląca szczególnie wtedy, kiedy proponuje się reformulację dogmatu (zmianę formy), czyli jego wyłożenie w nowym języku, w nowych pojęciach, w nowym kontekście określonym przez nowy obraz świata. Uwzględnienie starych form jest konieczne, ponieważ z historycznego punktu widzenia zawierają one i tym samym oferują nowe możliwości formułowania prawdy. Nie należy zapominać, że pojęcia stosowane w formułach dogmatycznych nie tylko zostały zaczerpnięte spoza teologii, ale i poddane adaptacji na potrzeby teologiczne. O ile formuły dogmatyczne z przeszłości – traktowane powierzchownie – mogą pozornie i wstępnie wydawać się przeszkodą do współczesnego rozumienia, o tyle ich zrozumienie i przyjęcie *de facto* umożliwi przeformułowanie dogmatu bez utraty jego znaczeniowego jądra, jego materialnej treści.

Powyższe uwagi na temat formalnej infrastruktury dogmatu wskazują na wagę kontekstu w tworzeniu, rozumieniu i aktualizującej interpretacji poszczególnych sformułowań dogmatycznych<sup>80</sup>. Zagadnienie kontekstualności w teologii – i nie tylko zresztą – jest bardzo złożone<sup>81</sup>,

79 Zgodnie z teorią interpretacji dogmatu zaproponowaną przez MKT istnieją ku temu konkretne przesłanki natury chrystologicznej, eklezjalnej, jak i antropologicznej. „Oprócz zachowania «ośrodka chrystologicznego» (Chrystus punktem wyjścia, centrum i miarą interpretacji), apostołowości (kryterium początku) i katolickości (kryterium komunii) Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwróciła uwagę na ważne zwłaszcza dziś «kryterium antropologiczne» w interpretacji aktualizującej dogmatów” (S. ZATWARDNICKI, *Chalcedońska formuła...*, s. 236).

80 Por. A. KIM, *Les énoncés dogmatiques dans le contexte interculturel*, „Recherches de Science Religieuse” 2006, vol. 94, n° 1, s. 77–97. C. Sedmak zwraca uwagę na całość dogmatyki jako kontekst poszczególnych dogmatów, odnosząc się tym samym do tego, co klasyczna teologia nazywa związkiem tajemnic. Zwraca on uwagę również na konkretny, historyczny i kulturowy kontekst rozumienia wypowiedzi dogmatycznych. Jego zdaniem z tej podwojonej kontekstualności wynikają konkretne rozróżnienia konieczne do zrozumienia dogmatu jako takiego. Chodzi o następujące rozróżnienia: na zawartość (substancję) i formę dogmatów, na ich genezę i obowiązywalność, na dogmaty centralne i peryferyczne, na uniwersalność i regionalność dogmatów oraz na dogmat jako ideę i faktyczną praktykę. Zob. C. SEDMAK, *Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung*, Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 82–85.

81 Wprowadzenie do zagadnienia – por. S.B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll 2002; por. również A. PEARS, *Doing Contextual Theology*, London–

składają się na nie wątki nie tylko teologiczne<sup>82</sup>, eklezjologiczne<sup>83</sup> i ekumeniczne<sup>84</sup>, ale także społeczne, historyczne, polityczne – i z takich również perspektyw może być ono badane. W całości naszych rozważań należy podkreślić przede wszystkim teologiczny wymiar kontekstualności. Jest on ważny przede wszystkim z powodu roli, jaką odgrywa w dynamice rozwoju i interpretacji dogmatu. Trzeba wyraźnie stwierdzić, że jeśli zmienność kontekstu jest faktorem pracy nad dogmatem, której Kościół nigdy nie porzuca<sup>85</sup>, to dzieje się tak, ponieważ kontekst jest istotny dla życia Kościoła i jego nauczania.

Francisco García Martínez wskazał ostatnio na istnienie związku między kontekstualnością dogmatyki a prawdą o Chrystusie jako pełni Objawienia<sup>86</sup>. W takiej perspektywie rozwojowa dynamika dogmatyki, konieczność aktualizującej interpretacji szczególnie formalnej

---

New York 2009; L. GREEN, *Let's Do Theology. Resources for Contextual Theology*, London 2010. Klasykne ujęcie podręcznikowe to obszerna monografia H. WALDENFELSA, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993.

- 82 Bardzo ciekawy projekt dogmatyki kontekstualnej zaproponował Hans-Joachim Sander, postulując poszerzenie źródeł teologicznego rozumienia dogmatów i perspektyw ich interpretacji. Por. H.-J. SANDER, *Glaubensräume. Topologische Dogmatik*, Bd. 1: *Glaubensräumen nachgehen*, Ostfildern 2016.
- 83 Chodzi o odkrycie wartości lokalności poszczególnych wspólnot kościelnych. Tematem zajął się w paru miejscach Sobór Watykański II. Szerzej – por. M. SEEWALD (Hrsg.), *Ortskirche. Bausteine zu einer künftigen Ekklesiologie. Festschrift für Bischof Gebhard Fürst*, Mainz 2018.
- 84 Por. klasyczną pozycję w tej dziedzinie: B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*, Paris 1990. Istotne przyczynki do dogmatu w perspektywie ekumenicznej to: W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998, s. 108–119, 125–190 (zagadnienie recepcji dogmatu); J.M. LIPNIAK, *Reinterpretacja dogmatu jako problem ekumeniczny*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2004, t. 12, nr 1, s. 61–71; H. LEGRAND, *Herméneutique et vérité. Des énoncés dogmatiques en contexte œcuménique*, „Recherches de Science Religieuse” 2006, t. 94, n° 1, s. 53–76. Klasykne i parcjalne dzieło Johanna Adama Möhlera *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Mainz 1832) szczęśliwie zastąpiły dziś inne pozycje – por. E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1985; O.H. PESCH, *Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 1–2, Mainz 2008–2010; W. BEINERT, U. KÜHN, *Ökumenische Dogmatik*, Regensburg–Leipzig 2013.
- 85 Ukazują to dobitnie prace Jaroslava Pelikana – por. J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1–5, Kraków 2008–2010; J. PELIKAN, *Jezus przez wieki*, Kraków 1993; J. PELIKAN, *Maryja przez wieki*, Kraków 2012.
- 86 Por. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Cristo siempre nuevo. La posición del contexto en la cristología*, Salamanca 2019, s. 16.



infrastruktury dogmatu, w dogmatyce nie tylko pojawia się z zewnątrz, ale także wypływa z jej najistotniejszych założeń chrystologicznych. Chodzi przede wszystkim o współlistniejące wraz z wiarą w bogo-człowieczeństwo Jezusa przekonanie o konkretnej uniwersalności Jego osoby, życia, nauczania (por. Dz 4,12)<sup>87</sup>. Chrystus jest ten sam na zawsze – właśnie dlatego teologia, a szczególnie dogmatyka, wezwana jest do poszukiwania nowych form przekazu wiary. Zdaniem autora, niektóre wymiary wydarzenia Chrystusa stają się widoczne jedynie z perspektywy konkretnego kontekstu, nie tylko zakorzonego w przeszłości, ale również otwartego na nowe wydarzenia konstytuujące charakter chwili obecnej<sup>88</sup>. Taki stan rzeczy prowadzi do krytyki podejścia manualistycznego, w którym dogmat został pozbawiony swojego życiowego kontekstu i był wykładany jako odpowiedź na nieistniejące już pytania<sup>89</sup>. Istotne znaczenie wydarzenia Chrystusa – García Martínez nazywa je dostępnością/dyspozycyjnością chrystologiczną (*el disponible cristológico*)<sup>90</sup> – sprawia pojawienie się rozmaitych kontekstów, również tych pozateologicznych, w obrębie dogmatyki. Owa dyspozycyjność chrystologiczna, rozumiana w całym bogactwie swoich historycznych form wyrazu (Pismo, Magisterium, liturgia<sup>91</sup>, doświadczenie świętych) jest tak wielka, że nigdy nie mieści się w jednej tylko formie, jest więc pluriformiczna<sup>92</sup>. Ta wielokształtność pociąga za sobą konieczność swoistej interdyscyplinarności dogmatyki, jak i poszerzenia katalogu jej klasycznych źródeł<sup>93</sup>. Wszystko to natomiast bez pociągania za sobą relatywizacji przesłania wiary<sup>94</sup> w oparciu o przekonanie,

87 Por. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Cristo siempre nuevo*, s. 39.

88 Por. F. GARCÍA MARTÍNEZ wylicza je i analizuje w drugim rozdziale swojej pracy, *El Cristo siempre nuevo*, s. 63–178.

89 Por. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Cristo siempre nuevo*, s. 51–54.

90 Por. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Cristo siempre nuevo*, s. 33–39. Pojęcie to jest pewnego rodzaju kontrapunktem w stosunku do koncepcji wiarygodnej dyspozycyjności (*le croyable disponible*) Paula Ricœura. Dla francuskiego filozofa oznacza ona to, co w konkretnej epoce stanowi ramy rozumienia kategoriowych afirmacji dotyczących rzeczywistości. W istocie rzeczy chodzi o dostrzeżenie pewnych systemowych, kontekstualnych przedzałożeń konkretnych obrazów świata i przekonań.

91 Liturgia zajmuje uprzywilejowane miejsce w teologicznej teorii kontekstu zaproponowanej przez hiszpańskiego teologa – por. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Cristo siempre nuevo*, s. 190–219.

92 Por. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Cristo siempre nuevo*, s. 35, 43.

93 Por. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Cristo siempre nuevo*, s. 61.

94 Por. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Cristo siempre nuevo*, s. 45. Autor powołuje się w tym miejscu na poglądy MARCELLA BORDONIEGO (*Christus omnium redemptor. Saggi di cristologia*, Vaticano 2010, s. 286).

iż „parcjalność historycznego człowieczeństwa Chrystusa nie musi ograniczać, jak można by pomyśleć, oferty pełnego Objawienia zbawienia”<sup>95</sup>. Garcíá Martínez konkluduje: „Dzisiaj kontynuujemy misję nowego rozpoznania tego, co już znamy i nowego rozpoznania tego, co jeszcze zapoznane z perspektywy Chrystusa, tak aby móc Go wyznać i zaproponować jako jedynego Pana i Zbawiciela czasu i przestrzeni, prawdziwego alfę i omegę stworzenia i historii”<sup>96</sup>. W takiej perspektywie hiszpański teolog proponuje dwie powiązane ze sobą definicje kontekstu: „przestrzeń spotkania z Chrystusem objawionym, chociaż jeszcze ukrytym przed naszymi oczami”, oraz „miejsce, poprzez które podarowane Objawienie wydarza się jako zbawcze Objawienie w akcie”. Z takich przesłanek autor wyciąga następujący wniosek dotyczący teologii w ogóle, a przystający w szczególny sposób, moim zdaniem, do interesującej nas tutaj dogmatyki: „teologia, czy też chrystologia, która bierze pod uwagę kontekst, nie robi nic innego, jak tylko pyta o aktualność zbawienia”<sup>97</sup>.

Co więcej, ujęcie Garcíá Martíneza uświadamia – w nurcie dwudziestowiecznych teologii kontekstualnych i zwrotu antropologicznego – że sprawa kontekstu w dogmatyce nie ogranicza się jedynie do kwestii języka i obrazu świata danej epoki, ale dotyczy rozmaitych aspektów powszedniej codzienności pielgrzymującego Ludu Bożego. W perspektywie obecnej sytuacji dowartościowane zostają następujące jej wymiary: kulturowy (przekonanie o tym, że człowiek stanowi centrum rzeczywistości i dyskursu o niej), socjologiczno-polityczny (problem wolności), religijny (ateizm, idolatria oraz kurcząca się znaczenie wiary), wreszcie ten nazwany przestrzenią głębi (*un espacio de fondo*), a tematyzujący ludzką skończoność i grzeszność.

Jak widać, szeroko rozumiany kontekst staje się istotnym momentem teologizowania w ogóle i to na mocy samych najbardziej podstawowych zasad teologicznych. W jego teologicznym znaczeniu nie chodzi ani o przekroczenie, ani tym bardziej o odrzucenie depozytu wiary, lecz o jego coraz głębsze rozumienie. Formalna infrastruktura dogmatu w swojej otwartości na reformulację jest warunkiem takiego pogłębiającego się rozumienia.

---

95 F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Cristo siempre nuevo*, s. 47. Argumentem za prawdziwością tego stwierdzenia jest założenie perspektywy fuzji chrystologicznej między tym, co historycznie jednostkowe, ale jednocześnie już zrealizowane eschatologicznie.

96 F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Cristo siempre nuevo*, s. 61.

97 F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Cristo siempre nuevo*, s. 50.

Z punktu widzenia Magisterium takie ujęcie umocowane jest w doktrynie Vaticanum II i nacisku, jaki ojcowie soborowi kładą na tak zwane znaki czasu – ich waga nie może zostać ograniczona jedynie do perspektywy pastoralnej, w której zresztą stała się jednym z istotnych wymiarów jej rozumienia<sup>98</sup>.

---

98 Por. J . OSTHEIMER, *Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse*, Stuttgart 2008, s. 119–295.