

Michael Seewald

Zmiana
dogmatu

Jak rozwijają się doktryny wiary

115

Tytuł oryginału:

Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln

Michael Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*

© 2018 Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau

www.herder.de

© Wydawnictwo WAM, 2024

Tłumaczenie: Arkadiusz Ziernicki

Redakcja: Klaudia Bień

Konsultacja merytoryczna: ks. prof. dr hab. Robert J. Woźniak

Korekta: Katarzyna Onderka

Projekt okładki: Studio Graficzne Punkt Widzenia

Skład: Edycja

Indeks: Arkadiusz Ziernicki

Opieka redakcyjna: Joanna Pakuza

ISBN 978-83-277-3654-3

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260 • fax 12 629 34 96

www.wydawnictwowam.pl

Publikację wydrukowano na papierze Artis White 70 g vol. 2.0

Druk i oprawa: K&K • Kraków

Spis treści

Prolog: „Nekrolog” dla Kościoła	9
1. Wprowadzenie: O co chodzi?	11
2. Ustalenia terminologiczne: „dogmat” i „rozwój”	21
2.1. Co oznacza słowo „dogmat”?	22
2.1.1. Prehistoria	24
2.1.2. Pojawienie się nowego terminu technicznego	29
2.1.3. Pius IX: innowacja z antyinnovacyjnej intencji	35
2.1.4. Pojęcie dogmatu w terażniejszości: to, co stało się w procesie stawania się	40
2.2. Co oznacza słowo „rozwój”?	48
2.2.1. Pierwsza próba definicji	48
2.2.2. Rozwój dogmatów jako odpowiedź na historię dogmatów	51
2.2.3. Pierwsze podejścia na początku XIX wieku: szkic	57
2.2.4. Teologia w cieniu Karola Darwina	61
3. Biblia jako rezultat i reguła rozwoju dogmatycznego	69
3.1. Pismo Święte: dlaczego dopiero teraz?	70
3.2. Biblia jako rezultat rozwoju	73
3.2.1. Chrystus – znaleziony w tekście, potwierdzający tekst?	73
3.2.2. Od kanonu prawdy do kanonu Nowego Testamentu	80
3.3. Biblia jako wytyczna rozwoju	90
3.3.2. „Strzeż powierzonego ci dobra”	93
3.3.3. Paraklet i Duch Święty: Nauczyciel wszelkiej prawdy	95
4. Ciągłość i zmiana doktryny wiary w refleksji wczesnego Kościoła	99
4.1. Pierwsze spojrzenie na czas	100
4.2. Naturalny wzrost, boska pedagogika i ludzki język	101

4.3.	„Wszędzie, zawsze i przez wszystkich”: reguła Wincentego z Lerynu	113
4.3.1.	<i>Canon Vincentianus</i> – jego kryteria i związane z nimi problemy	114
4.3.2.	Środki, krytyka i ratowanie honoru Wincentego – spojrzenie w przyszłość	126
5.	Średniowieczne dyskusje na temat wzrostu niezmiennej wiary	133
5.1.	„Nic nowego nie można już stworzyć”?	134
5.2.	Myślenie dedukcyjne i rozwój doktrynalny w sporze o <i>filioque</i>	135
5.3.	Wiara ukryta, wiara jawna i „wiara węglarza”	144
5.4.	Postęp w poznaniu i autorytet: Tomasz z Akwinu	153
5.5.	Reformacja – czy było coś takiego?	158
6.	Gorąca faza dogmatycznych teorii rozwoju: wiek XIX i początek XX wieku	163
6.1.	Tak zwana szkoła tybingeńska: duch romantyzmu i kształtowanie systemu idealistycznego	164
6.1.1.	Johann Sebastian Drey: „...nie trzeba obawiać się wzrostu chrześcijańskich dogmatów”	165
6.1.2.	Johann Adam Möhler: martwe pojęcia i boskie życie	172
6.2.	John Henry Newman: „...ale żyć tu, na Ziemi, to znaczy zmieniać się, a być doskonałym, to znaczy zmieniać się często”	181
6.3.	Problem rozwoju dogmatów w neoscholastyce	189
6.3.1.	Tradycja: boski dar i ludzka ograniczoność	191
6.3.2.	Logika i dogmatyczny postęp	196
6.4.	Kulminacja i (tymczasowy) koniec dotychczasowych teorii rozwoju: Kryzys modernizmu	201
7.	XX wiek: od zakłętego kręgu antymodernizmu do przepracowania dokonanego przez Sobór Watykański II	211
7.1.	Potrzeba nowego wyjścia: Maryja, papież i kościelny „neomodernizm”?	212
7.2.	Karl Rahner: statyka objawienia zdaniowego i dynamika samoobjawienia	217
7.3.	Joseph Ratzinger – teoretyk ciągłości?	226

Spis treści

7.4.	Walter Kasper: dogmat jako posługa miłości we wspólnym wyznaniu	240
8.	Podsumowanie i perspektywy: większe pole manewru niż oczekiwano	247
8.1.	Możliwe, niemożliwe i konieczne	248
8.2.	Pięć znaczeń dogmatu, dwie formy rozwoju dogmatu	248
8.3.	O typologii dogmatycznych teorii rozwoju: jedenaście rozróżnień	252
8.4.	Spojrzenie w przyszłość	257
8.4.1.	Środki i cele, rzeczy przedostatnie i ostateczne	257
8.4.2.	Ciągłość: sprawa eklezjalna, a nie tylko doktrynalna	261
8.4.3.	Rozwój dogmatów między historyczną przygodnością a wierną nadzieją	265
	Epilog: „nekrolog” dla Kościoła?	269
	Bibliografia	271
	Indeks	295

Prolog: „Nekrolog” dla Kościoła

Kiedy przeczytałem książkę, zdałem sobie sprawę, że stworzyłem coś, co nie było moim pierwotnym zamiarem. Napisałem nekrolog Kościoła rzymskokatolickiego w Anglii, jaki istniał przez wieki. Ale rytuały i wiele z opisanych tu poglądów są już dawno nieaktualne. W *Znowu w Brideshead* celowo stworzyłem nekrolog skazanych na zagładę angielskich klas wyższych. Ale kiedy pisałem *Sword of Honour* [„Miecz honoru”], nie przyszło mi do głowy, że również Kościół może ulec zmianie. To był błąd i w tamtym czasie zaklasyfikowałem jako tymczasowe to, co miało być rewolucją o trwałych konsekwencjach.

Evelyn Waugh, *Preface* [„Przedmowa”] (1964),
w: *Sword of Honour*, London 2011

Wprowadzenie: O co chodzi?

1

Kilka linijek napisanych przez artystę, który jest ekspertem, opisuje problem dokładniej niż wiele stron napisanych przez pisarza, który z pewnością nie jest artystą i być może również nie jest ekspertem. Evelyn Waugh widzi zmiany, wyczuwa rozkład i myśli, że napisał nekrolog. Jeśli ma rację, ta książka też jest nekrologiem. Ale czy rzeczywiście ma rację?

Inny artysta, który – podobnie jak Waugh – jest ekspertem, postrzega to inaczej. Nicola Samorì maluje w stylu barokowym, najczęściej przedstawiając świętych i męczenników. Jednak kiedy stawia przed nami świadków wiary w przepychu i kolorze, wprost stworzonych do tego, aby podziwiać ich w muzeum czy oddawać im pobożną cześć, poddaje ich irytującej obróbce.

Samorì konstruuje swoje obrazy z techniczną precyzją starego mistrza. Tym bardziej bolesne są ingerencje, których w nich następnie dokonuje: Zniekształca je, rozmazuje dłonią, rozpuszcza rozcieńczalnikiem, maltretuje nożykiem do palet, zamalowuje, zamazuje lub, niczym oprawca, zdejmuje na wpół wyschniętą skórkę farby skalpelem¹.

Obraz z cyklu *Giardino verticale* z 2014 roku przedstawia świętego, którego dolna część ciała pokryta jest masą wystającą plastycznie z obrazu². Temat niniejszej książki i temat wspomnianego dzieła są powiązane, ale nie w taki sposób, że obraz służy jedynie „przedstawieniu lub ilustracji” problemu teologicznego. Reprezentuje on „autonomiczną wyobraźnię analogiczną”³ pytań, które mają również znaczenie teologiczne.

Jak jednak można opisać to znaczenie, by sztuka nie straciła swojej tożsamości i – jako sztuka – mogła aktywnie prowadzić do teologicznych wyzwań? Rozróżnienie – dziś w dużej mierze zapomniane, ale warte uwagi ze względu na swoją precyzję – między trzema perspektywami na jedno i to samo dzieło pochodzi od Étienne’a Maurice’a Falconeta,

-
- 1 DANIEL J. SCHREIBER, *Fegefueher*, [w:] Daniel J. Schreiber (Hg.), *Nicola Samorì. Fegefueher – Purgatory*, Tübingen 2012, s. 7n.
 - 2 Chodzi o obraz włoskiego artysty Nicoli Samoriego: <https://www.artsy.net/artwork/nicola-samori-giardino-verticale>, dostęp: 4.01.2024.
 - 3 Odchodząc od dzieł malarskich Samoriego – ostrzeżenie przed teologicznym zawłaszczaniem określenia relacji między malarstwem a religią znajduje się w: GERHARD LARCHER, *Religion aus Malerei? Spurensuche in Moderne und Gegenwart*, [w:] REINHARD HOEPS (Hg.), *Religion aus Malerei? Kunst der Gegenwart als theologische Aufgabe*, Paderborn et al. 2005, s. 72.

1. Wprowadzenie: O co chodzi?

XVIII-wiecznego „rzeźbiarza-filozofa”⁴. W swojej dyskusji ze studiami Winckelmanna nad sztuką antyku – sporze, który odcisnął piętno również na Goethem – Falconet wyróżnił trzy perspektywy, które widz może przyjąć w odniesieniu do dzieła sztuki⁵. Miłośnik (*l’homme de goût*) pyta o wrażenie, jakie wywiera na nim przedstawienie: Czy jest niepokojące, przyjemne, nudne? Artysta (*l’artiste*) przygląda się rzemiosłu: Jakimi środkami, jakimi technikami, przy wykorzystaniu jakich umiejętności zostało wykonane dzieło? Uczony (*le connaisseur*) widzi w artefakcie „dokument”, który interpretuje jak inne dokumenty – wiersze, dokumenty, książki⁶. Analizując obraz z cyklu *Giardino verticale* pod względem rzemiosła, można powiedzieć: Nicola Samorì przenosi motywy i techniki z przeszłości do „tu i teraz”, nie tylko kopiując je lub cytując w teraźniejszości, ale także przekształcając je w sztukę współczesną. Samorì

chciałby zachować ikonograficzny skarbiec swojej kultury i poprzez własne reinterpretacje udostępnić go teraźniejszości. „Jeśli nawet zakrywam ślady” – wyjaśnia – „to tylko po to, by ponownie wydobyć je na światło dzienne z jeszcze większą siłą”⁷.

Miłośnik z kolei może zapytać: czy barokowe dzieła malarskie zostały ocalone czy zniszczone, na nowo udostępnione odbiorcom czy ukryte przed nimi przez tę ingerencję? Istnieją racje dla obu poglądów. Z jednej strony każdy, kto patrzy na barokowe dzieła sztuki, zauważa, że każdy szczegół jest częścią całości, która zachowała swoją wymowę nawet pomimo upływu czasu. Samorì ingeruje w tę kompozycję.

4 Por. MARTIAL GUÉDRON, *Le «beau réel» selon Etienne-Maurice Falconet. Les idées esthétiques d’un sculpteur-philosophe*, „Dix-huitième siècle” 2006, n° 38, s. 629–641.

5 Por. ETIENNE MAURICE FALCONET, *Réflexions sur la sculpture*, Œuvres complètes d’Étienne Falconet 3, Paris 1808, s. 14. Na temat recepcji myśli Falconeta przez Goethego por. JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Nach Falconet und über Falconet*, Poetische Werke. Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen 19, Berlin et al. 1979, s. 65–70.

6 UDO KULTERMANN, *Geschichte der Kunstgeschichte. Der Weg einer Wissenschaft*, München 1996, s. 44: „Podobnie jak Diderot, Falconet również odważył się zakwestionować pewne aksjomaty starożytności. Rozróżnił trzy podstawowe poglądy: można było spojrzeć na sztukę 1. z punktu widzenia uczonego, który patrzył na dzieło sztuki jako dokument, 2. z punktu widzenia miłośnika, który doceniał ducha dzieła i jego ekspresję, oraz 3. z punktu widzenia artysty, który patrzył na techniczny sposób wykonania dzieła, wykonanie dzieła”.

7 DANIEL J. SCHREIBER, *Die Kunst der sozialen Erinnerung. Über Nicola Samorì*, [w:] *Nicola Samorì. Fegefeuer. Purgatory*, s. 26.

Podczas próby uczynienia starego nowym stare zostaje zniszczone. Z drugiej strony *homme de goût* stojący przed barokowym obrazem powinien mieć świadomość, że dziś nie da się już malować w ten sposób – z artystyczną pretensją właściwą sztuce XVI i XVII wieku. Każdy, kto w dzisiejszych czasach po prostu odtwarzałby barokowe malarstwo bez wprowadzenia żadnej innowacji, byłby uznany za utalentowanego rzemieślnika, ale nie za interesującego artystę. Malarstwo barokowe fascynuje – ale fascynuje jako coś przeszłego. Jeśli chce być aktualne, muszą dać się w nim odnaleźć ślady terażniejszości. Ten problem powinien dać do myślenia także uczonemu (*connaisseur*), zwłaszcza jeśli jest teologiem.

Czy wiara fascynuje – jeśli w ogóle to czyni – nie tylko jako relikw przeszłości, który w muzealnej formie dociera do terażniejszości, czy też może stać się współczesna? Jeśli może, to pozostaje pytanie: jaka jest cena za tę współczesność, która ma szansę powodzenia tylko wtedy, gdy wiara również nosi znamiona terażniejszości, a ta – pomyślmy o technice Samoriego – nie przejmując przeszłości bezkarnie?

Chrześcijaństwo opierające się na historycznym Objawieniu, takim, które miało miejsce w określonym czasie w określonym miejscu, czerpie swoją tożsamość w dużej mierze z retrospekcji. To, że tożsamość – a więc pytanie o to, kim jesteśmy – ma coś wspólnego z patrzeniem wstecz, tj. pytaniem o to, skąd pochodzimy, nie jest sprostowaniem religijnym. Już u Plotyna *epistrophe*, powrót tego, co powstało, do swojego źródła, jest aktem „samokonstytucji woli widzenia”⁸, ponieważ t o ż s a m o ś ć tego, co powstało, ujawnia się dopiero wtedy, gdy dostrzega ono źródło swego powstania. Religie objawienia, zwłaszcza c h r z e ś c i j a ń s t w o z jego wiarą, że Bóg nie tylko przemówił do człowieka, ale sam mówił jako człowiek, przekształcają tę postać myśli z metafizycznej w historyczną. Chrześcijanin jest nim właśnie poprzez swoje odniesienie do Jezusa Chrystusa – a to odniesienie jest przede wszystkim odniesieniem r e t r o s p e k t y w n y m, ponieważ Jezus żył w określonym czasie w przeszłości. Wiara chrześcijańska nie może zatem dystansować się od historii. Innymi słowy: Ewangelia⁹ jako Dobra Nowina o „dowodzie bezwarunkowej miłości

8 VERENA OLEJNICZAK LOBSIEN, *Retractatio als Transparenz. Rekursive Strukturen in Spensers 'Fowre Hymnes'*, [w:] VERENA OLEJNICZAK LOBSIEN, CLAUDIA OLK (Hg.), *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*, Transformations of Antiquity 2, Berlin 2007, s. 124.

9 Wyraz „Ewangelia” nie jest tutaj używany w sensie egzegetycznym, ale w sensie dogmatycznym – który oczywiście może być kwestionowany ze strony egzegezy

1. Wprowadzenie: O co chodzi?

Boga względem ludzkości” objawiła się, jak wyznaje Kościół, w „historii Jezusa”, której trwałe znaczenie polega na „byciu samoobjawieniem się Boga”¹⁰. Historycznie niezwykle konkretny kontekst odkrycia Ewangelii w postaci Jezusa kontrastuje jednak z uniwersalnym roszczeniem do ważności, z jakim Kościół stara się głosić Ewangelię. To, co wydarzyło się w Jezusie, jest głoszone jako orędzie zbawienia o wszechogarniającym znaczeniu. Rewersem tego geograficznego, etnicznego i czasowego ograniczenia Dobrej Nowiny Jezusa, które zostało dokonane w związku z brakiem Jego rychłego powrotu i z decyzją wczesnego Kościoła, aby dotrzeć poza Izrael, jest wyzwanie, aby Ewangelię, która otworzyła się w życiu Jezusa, prowadzić do wciąż nowej obecności i żywotności, tak aby uczynić ją wiarygodną – godną wiernego przyjęcia – w tej aktualności w każdym czasie. Innymi słowy zadaniem Kościoła, który postrzega siebie jako narzędzie Ducha Świętego w wypełnianiu tej misji, jest ochrona Ewangelii przed jej „umuzealnieniem” i głoszenie jej we współczesny sposób jako Dobrej Nowiny¹¹.

Niezbędnym narzędziem do intelektualnie uczciwego wypełniania tej misji, a jednocześnie przeszkodą, która czasami może stanąć na drodze do jej sukcesu, jest dogmat. Przy czym „dogmat” – niech tak zostanie tymczasowo zdefiniowany – jest rozumiany albo pojedynczo jako „jakaś szczegółowa” doktryna wiary, albo jako „ogólna” doktryna wiary w sensie wszystkiego, co Kościół głosi z roszczeniem, że jest to prawdą. Dogmat jest związany z Ewangelią, ponieważ stara się ujmować Ewangelię w sposób propozycjonalny z coraz większą precyzją. Z jednej strony „Ewangelia nie może być oderwana od dogmatycznego procesu tradycji”, z drugiej strony, jak zauważa Walter Kasper,

biblijnej – jako, zgodnie z terminologią FERDINANDA CHRISTIANA BAURA, „teologicznie ukształtowane i wykształcone pojęcie doktrynalne” (FERDINAND CHRISTIAN BAUR, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1864, s. 124).

10 THOMAS PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, [w:] THOMAS PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg im Breisgau 2001, s. 6.

11 Dlatego PRÖPPER wskazuje, że mówienie o samoobjawieniu się Boga „w życiu i losie Jezusa” nie wyczerpuje „koncepcji samoobjawienia się Boga, o ile, zgodnie z chrześcijańskim przekonaniem, posłanie Ducha również należy do pełni tego samoobjawienia, przez które Bóg jest wewnętrznie bliski ludziom i komunikuje się z nimi, usposabia ich do dostrzeżenia Jego ostatecznego samookreślenia w Jezusie Chrystusie i pobudza do wiary, prowadzi wierzących w ich wierze, a także łączy ich ze sobą i wprowadza w pełną prawdę. Boże samoobjawienie może być odpowiednio zrozumiane dopiero jako spotkanie Bożego samookreślenia dla nas w historii Jezusa i Bożej samoobecności w Duchu Świętym” (THOMAS PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, s. 7).

tak jak Ewangelia nie może być historycznie oderwana od procesu tradycji, tak też nie jest z nią dogmatycznie identyczna. Ewangelia jest raczej mocą wywyższonego Pana w Kościele i nad Kościołem poprzez Jego żywe Słowo. Ewangelia nie jest zatem wielkością historyczną, lecz obecną mocą, która zawsze daje sobie nowy wyraz w wyznaniu i świadectwie Kościoła, nigdy nie będąc wchłoniętą przez to wyznanie¹².

Kasper precyzyjnie wyraża, że Ewangelia i dogmat są połączone zarówno relacyjnie, jak i dysocjacyjnie. Są połączone relacyjnie, ponieważ doktryny Kościoła wprowadzają Ewangelię w determinację propozycjonalną. „Propozycja jest czymś, co jest twierdzone w akcie twierdzenia, stwierdzone w akcie stwierdzenia. Lub mówiąc inaczej, twierdzenie jest sposobem (bardzo specyficznym) uznania prawdziwości propozycji”¹³. Kościół formułuje zdania, które ogłasza jako prawdziwe, ponieważ – jak twierdzi – dokładnie wyrażają one rzeczową treść Ewangelii. Fakt, że twierdzenia o prawdzie religijnej są czasami zaszufladkowane jako przejaw nietolerancji we współczesnym dyskursie, jest problematyczny. Uzasadniona krytyka nietolerancyjnego sposobu przedstawiania roszczeń do prawdy nie może w sposób sensowny prowadzić do żądania, aby fundamentalnie zrezygnować z formułowania religijnych roszczeń do prawdy. To uniemożliwiłoby jakikolwiek dialog. Roszczenie do prawdy sformułowane w formie zdania asertorycznego (które twierdzi, że pokazuje to, co się dzieje) jest warunkiem wstępnym każdego dialogu mającego na celu zdobycie wiedzy, ponieważ tylko wtedy rozmówcy mogą wyjaśnić, czy roszczenie do prawdy zawarte w wypowiedzi jest uzasadnione czy nie i czy to, co stwierdza dane zdanie, jest prawdziwe czy fałszywe¹⁴. Aby

12 WALTER KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, [w:] WALTER KASPER, *Gesammelte Schriften 7: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*, Freiburg im Breisgau 2015, s. 57.

13 JOHN R. SEARLE, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt am Main 1983, s. 48.

14 Prof. ERNST TUGENDHAT, URSULA WOLF, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1989, s. 23n.: „Po tym jak [Arystoteles] podał swoją definicję «zdania» w *De interpretatione*, rozdz. 4, dokonał on rozróżnienia między różnymi rodzajami zdań: «Każda wypowiedź coś znaczy [...]. Nie każda jednak wypowiedź jest zdaniem stwierdzającym coś, lecz tylko taka, której przysługuje prawdziwość lub fałszywość». To rozróżnienie stało się klasyczne i jest również spotykane wśród dzisiejszych logików: istnieje rodzaj zdań – Arystoteles nazywa je zdaniami apofantyicznymi, w języku niemieckim można je nazwać zdaniami propozycjonalnymi

1. Wprowadzenie: O co chodzi?

Ewangelia mogła zostać w ogóle zrozumiana, krytycznie przedyskutowana, odrzucona lub przyjęta z wiarą, konieczne jest, aby została przekształcona w pewność propozycjonalną, której całość nazywana jest „dogmatem”.

Teza Kaspera zawiera jednak również relację dysocjacyjną: chociaż Ewangelia jest zawsze na nowo wyrażana w „wyznaniu i świadectwie Kościoła”, jest ona czymś więcej niż dogmatem, dlatego nigdy nie może zostać „wchłonięta przez to wyznanie”¹⁵. Ponieważ to, co jest oznaczające, nie pokrywa się z tym, co jest oznaczane, a ludzka wiedza pozostaje zawsze skończona i ograniczona, dogmat nigdy nie może wyczerpująco wyrazić Ewangelii. Taka teza nie stanowi przejawu relatywizmu teologicznego, ale po prostu realizmu historycznego. Dogmat zawiera w swoim roszczeniu do propozycjonalnego uchwycenia Ewangelii głoszonej przez Chrystusa i objawionej w Nim

całkowicie „esencjalną” prawdę, ale prawdę tę można uchwycić tylko historycznie. W ten sposób dogmatyka staje się opisem czynów, a prawda staje się historią zbawienia. Ponieważ chrześcijaństwo wyznaje Boga, który jako człowiek uczynił to i tamto z historią, tj. żył prawdą, pamięć o jego historycznej egzystencji pozostaje „zawieszona” w wyznaniu wiary. Jest ona osadzona w językowej formie narracji, lub bardziej trafnie: w zespole narracji, z których każda jest niekompletna i wymaga uzupełnienia, ale które są również tylko przybliżone w stosunku do siebie nawzajem. [...] Wyrazem pokory [Boga – M.S.] jest to, że objawia się On historycznie, w ograniczeniu, ale także w niezrównanej gęstości spotkania. W związku z tym nie chce recytacji wyznań wiary, ale zgody na swoją epifanię¹⁶.

lub zdaniami asertorycznymi – których funkcja oznajmiania polega w szczególności na pokazaniu (można by wyjaśnić: na stwierdzeniu, że coś ma miejsce), a dla tych zdań istnieje kryterium, że zawsze można sensownie zapytać, czy są one prawdziwe czy fałszywe. Za pomocą tego kryterium zatem, zdania propozycjonalne odróżniają się od zdań życzeniowych, rozkazujących i pytających. Można również dodać do tego, co zostało powiedziane: ktokolwiek używa zdania oznajmującego, w którym mówi na przykład: «Teajtet siedzi», zawsze wysuwa roszczenie do prawdy, a zatem jego rozmówcy mogą zapytać, czy to twierdzenie o prawdzie jest uzasadnione czy nie, tj. czy to, co mówi, jest prawdą czy fałszem”.

15 WALTER KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 57.

16 BERTRAM STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Quaestiones disputatae 158, Freiburg im Breisgau 1995, s. 52–54. Wyróżnienia obecne w oryginale.

Dogmat jest zatem środkiem do celu, a nie celem samym w sobie. Jako środek jest niezbędny, ale jednocześnie musi być podawany w wątpliwość, czy w zmieniających się czasach nadal odpowiada swojemu celowi – propozycjonalnemu przedstawieniu Ewangelii, które udaje się wtedy, gdy Ewangelia jest nie tylko głoszona jako Ewangelia, ale także rozumiana. Jeśli dogmat już temu zamierzeniu nie odpowiada, nie staje się fałszywy, ale pomimo całej swojej niereformowalności może stać się irrelevantny, a tym samym nieprzydatny temu, czemu powinien służyć.

W ten sposób dogmat znajduje się pod presją z dwóch stron: bardziej religijnie zabarwionego dyskursu, który pyta, czy dogmat dokładnie wyraża Ewangelię, oraz bardziej świecko zabarwionego dyskursu, zasadniczo zajmującego się prawdziwościami roszczeniami wiary chrześcijańskiej, które dogmat musi artykułować (poza pytaniem, w jakim stopniu dogmat odpowiada Ewangelii, co jest przecież kwestią prawdziwie kościelną). Oczywiście oba dyskursy, mimo że różnego rodzaju argumenty odgrywają w nich rolę i są uznawane za przekonujące, nie mogą być od siebie oddzielone, dlatego też zbyt proste byłoby zwyczajne odróżnienie wewnętrznego dyskursu kościelnego od dialogu ze „światem zewnętrznym”. To, co jest postrzegane jako zgodne z Ewangelią, zależy również od niereligijnych idei o charakterze kulturowym, społecznym lub filozoficznym, podobnie jak – odwrotnie – idee prawdziwie religijne czasami wplatają się w społeczne i kulturowe tekstury lub filozoficzne argumenty.

Dwa rozróżnialne, ale niedające się ostro oddzielić pytania, z którymi dogmat musi się zmierzyć – po pierwsze, czy prawdziwościowe roszczenie chrześcijaństwa, które dogmat formułuje propozycjonalnie, jest uzasadnione, a po drugie, czy dogmat adekwatnie wyraża Ewangelię – generują dynamikę, która przyniosła rozwój w przeszłości i która, jak można przypuszczać, może również przynieść rozwój w przyszłości. Zadaniem historii dogmatów jest opisanie dokonanego postępu w kategoriach materialnych. Omówienie pożądanego rozwoju jest zadaniem specjalistycznego dyskursu, który różni się w zależności od pytania. Interpretacja zmiany jako modyfikacji w stosunku do tego, co pozostaje niezmiennione, jest natomiast zadaniem teorii rozwoju dogmatów, która – zgodnie z definicją wykorzystaną jako podstawa w poniższym tekście – musi uwzględniać niestabilną jednoczesność ciągłości i nieciągłości.

Ta książka zajmuje się ostatnim z wymienionych pytań (i tylko tym pytaniem). Podejmuje ona paradoksalną sytuację. Rzadko kiedy w historii chrześcijaństwa toczyło się tyle debat na temat zmian, ile

1. Wprowadzenie: O co chodzi?

toczy się dziś. Rzadko też jednak wcześniej tak mało zastanawiano się nad tym, jak należy interpretować rozwój w sensie teologicznym. Nie zawsze tak było. Po dogmatyzacji doktryny o cieleśnym wniebowzięciu Maryi, którą papież Pius XII ogłosił *ex cathedra* w 1950 roku (DH 3903)¹⁷, a także w okolicach Soboru Watykańskiego II i po nim przedstawiono rozbudowane teorie rozwoju dogmatycznego. Można nawet powiedzieć, że ci, którzy byli prominentni w ówczesnym krajobrazie teologicznym – na myśl w świecie niemieckojęzycznym przychodzą Karl Rahner, Joseph Ratzinger i Walter Kasper – musieli skomentować tę kwestię, ponieważ dyskurs teologiczny wymagał tego w świetle wstrząsów, domagających się interpretacji. Spór o konieczność lub bezzasadność zmian nie wygasł do dziś – wręcz przeciwnie. Rzadko jednak łączy się z refleksją nad fenomenem rozwoju dogmatyki, która wykracza poza pojedyncze pytania, choć ten podstawowy problem zawsze współbrzmiewa.

Widać to na przykład w liście, który czterech kardynałów wysłało do papieża Franciszka 19 września 2016 roku, prosząc o odpowiedź na kilka pytań, jakie pojawiły się po przeczytaniu posynodalnego listu *Amoris laetitia* (300–305). Podążając za „wielką tradycją Kościoła”, zgodnie z którą wszelkie „wątpliwości będące przyczyną dezorientacji i zamieszania” są rozwiewane przez konsultacje z Rzymem, czterech kardynałowie chcieli wiedzieć, czy *Amoris laetitia* jest „zmianną w dyscyplinie Kościoła”, czy też dokument ten może być odczytywany w „ciągłości z poprzednim Magisterium”¹⁸. Stosunek między

17 HEINRICH DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von HELMUT HOPING herausgegeben von PETER HÜNERMANN, Freiburg i. Br. 2017, (dalej: DH).

18 Pełny tekst i objaśnienia pytań kardynałów dotyczących *Amoris laetitia*: „Wielka Tradycja Kościoła uczy nas, że wyjściem z takich sytuacji jest zwrócenie się do Ojca Świętego, z prośbą do Stolicy Apostolskiej – o rozwianie tych wątpliwości, które są przyczyną dezorientacji i zamieszania. [...] Dla wielu – biskupów, kapłanów, wiernych – paragrafy te nawiązują lub nawet wyraźnie nauczają o zmianie dyscypliny Kościoła w odniesieniu do rozwiedzionych, którzy żyją w nowym związku, podczas gdy inni, przyznając brak jasności, a nawet niejednoznaczność omawianych fragmentów, argumentują jednak, że te same strony można czytać w ciągłości z poprzednim Magisterium i nie zawierają modyfikacji w praktyce i nauczaniu Kościoła” – przekł. własny. Cyt. za: „National Catholic Register”. Cytowana wersja angielska pochodzi od samych kardynałów podpisujących („Tłumaczenie dostarczone przez kardynałów sygnatariuszy”), a zatem może być uznana za autentyczną, podczas gdy pochodzenie sformułowań niemieckich wersji dubiów, które w większości krążą w internecie, pozostaje niejasne.

„zmianą” a „ciągłością”, temat teorii rozwoju dogmatów, leży zatem u podstaw pięciu indywidualnych pytań, które purpuraci przedłożyli papieżowi – i to nie tylko dubiów kardynałów, ale wszystkich sporów dotyczących konieczności lub niemożliwości reform w Kościele.

Poniższe refleksje mają na celu wniesienie przyczynku do tych dyskusji. Nie zawierają one listy życzeń rzeczy, które powinny ulec zmianie. Osadzają natomiast dyskursy reformatorskie w kontekście dogmatyczno-historycznym i teologicznym, który pokazuje, że pole manewru dla zmian jest większe, niż się niektórym wydaje. Kościół jest bowiem tym, czym jest dzisiaj, tylko dlatego, że umiał połączyć ciągłość i nieciągłość – innymi słowy: ponieważ rozwijał się, aby wciąż na nowo wprowadzać powierzoną mu Ewangelię w teraźniejszość, która jest miejscem i celem jego misji. Fakt, że był w stanie to zrobić w przeszłości, niekoniecznie oznacza, że zdoła to zrobić w przyszłości. Friedrich Nietzsche w swoich *Niewczesnych rozważaniach*, a konkretnie w *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, słusznie ostrzega, że nie można z wielkich rzeczy, „które kiedyś były, w każdym razie kiedyś były możliwe”, nieprzerwanie wyciągać wniosku, że „dlatego prawdopodobnie będą możliwe ponownie”¹⁹. Historia dogmatów i teorie dogmatyki muszą się strzec przed takim błędnym wnioskiem. Mogą jednak bardzo dobrze pokazać, że przeszłość była znacznie mniej wąska, niż niektórzy twierdzą, i na podstawie tej ambiwalencji żywić nadzieję, że to, co kiedyś było możliwe, przynajmniej nie będzie niemożliwe w przyszłości. Ta książka nie chce więcej, ale też nie mniej.

19 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, [w:] FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–III (1872–1874)*, Kritische Gesamtausgabe III.1, Berlin et al 1972, s. 256. Wyróżnienia obecne w oryginale.

Ustalenia terminologiczne: „dogmat” i „rozwój”

2.1. Co oznacza słowo „dogmat”?

Kiedy nie ma jasności co do znaczenia terminów, których się używa, każda rozmowa pozostaje niejasna. To trywialne spostrzeżenie. Trudno jest natomiast odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę odgrywa historia danego terminu w jego definicji, ponieważ celem każdej definicji jest osiągnięcie jak największej jednoznaczności. Badania historii terminów często jednak relatywizują tę jednoznaczność, jeśli jej wręcz nie podważają. Ujmijmy rzecz konkretnie: pojęcie dogmatu można określić intensjonalnie, podając cechy, które muszą być dane, aby obiekt mógł być opisany jako dogmat, lub ekstensjonalnie, pytając o zbiór wszystkich obiektów, które określa się jako „dogmat”. Rezultatem takiego zapytywania byłaby, w najlepszym przypadku, synchroniczna jednoznaczność, która jednak maskuje diachroniczną niejednoznaczność wynikającą z faktu, że pojęcie dogmatu nie zawsze było używane w kontekście teologicznym w taki sposób, w jaki jest używane dzisiaj. Spostrzeżenie to sprawdza się w odniesieniu do większości naszych terminów i pod tym względem znów nosi znamiona trywialności, ale w przypadku terminu „dogmat” jest ono też odkrywcze, ponieważ on sam, w najwęższym znaczeniu oznaczający ostateczną, „niereformowalną” (DH 3071) doktrynę wiary, jest wynikiem procesów zmian. Perspektywa pojęciowo-historyczna komplikuje zatem refleksję teologiczną, ale też zapobiega traktowaniu zagadnień przynależnych teologii w sposób uproszczony.

Z reguły teologowie nie są przygotowani na radykalność konsekwentnej (samo)historyzacji, ponieważ historyzacja, jeśli jest traktowana poważnie, konfrontuje nas z niepodważalną względnością własnego „punktu widzenia”. Dlatego też niewiele zainwestowali w odpowiednie badania i nieustannie operują pojęciami, których historyczność tłumią¹.

Krytyka Friedricha Wilhelma Grafa jest z jednej strony słuszna, ale z drugiej przesadzona. Teza, że teologia „zainwestowała” niewiele w badania pojęciowo-historyczne, zaciemnia to, jak szczegółowo jest już znany rozwój wielu terminów teologicznych, co można również powiedzieć o pojęciu dogmatu. Spostrzeżenie Grafa jest jednak słuszne

1 FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne (Reden über den Humanismus 1)*, München 2009, s. 68.

2. Ustalenia terminologiczne: „dogmat” i „rozwój”

o tyle, o ile jak najbardziej istniejące badania pojęciowo–historyczne prowadzone w ramach teologii systematycznej egzystują w cieniu. Nie mogą się one równać z tymi, które skupiają się na szerszej perspektywie. Teologia zyskałaby więcej, gdyby – używając pary terminów z pracy Ignaza von Döllingera² – korzystała z obojga swoich oczu: spojrzenia systematycznego, które z konieczności interesuje się syntezą, oraz z perspektywy historycznej, która bada wielkie syntezy poprzez szczegółowe analizy, nie pozwalając sobie jednak na absolutyzację roszczenia do znalezienia „istoty danego pojęcia w jego historii”³. Poświęcony tej interakcji systematyki i historii rozdział nie jest nużącym traktatem o prolegomenach terminologicznych, ale prawdziwie teologicznym zarysem problemu. Każdy, kto konfrontuje się z historią pojęcia dogmatu, nie może nie zdać sobie sprawy z tego,

-
- 2 Por. IGNAZ VON DÖLLINGER, *Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie*, [w:] *Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten [sic] in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863*, PIUS BONIFACIUS GAMS (Hg.), Regensburg 1863, s. 47n. Döllinger mówi o „historii i filozofii” jako o „dwóch oczach teologii”. Pomimo znaczenia tej tezy, która jest dziś nie mniej ważna i poprawna niż w czasach Döllingera, nie można jej przyjąć bez dwóch ważnych zmian. Po pierwsze problematyczne jest to, że Döllinger, nie bez wpływu nacjonalizmu XIX wieku, zakłada, że „żaden inny naród niż niemiecki” nie kultuował tych dwóch oczu teologii „z taką troską, miłością i dokładnością”, dlatego „w przyszłości będziemy musieli szukać ojczyzny teologii katolickiej” w Niemczech. Historyczny kontekst tego stwierdzenia polega na tym, że neoscholastyka, której sprzeciwia się Döllinger, mogła rozwinąć większą dominację w krajach romańskich, w przeważającej mierze katolickich, których ośrodki kształcenia teologicznego często charakteryzowały się seminariami w stylu trydenckim, niż miało to miejsce w Niemczech. Północne i wschodnie regiony Europy, a także świat anglojęzyczny nie rozwinęły niezależnej teologii katolickiej w czasach Döllingera ze względu na ich przeważnie niekatolicki charakter konfesyjny. W Niemczech natomiast heterogeniczność wyznaniowa ludności, państwowa ochrona katolicyzmu zorientowanego na reformy, względna niezależność teologii uniwersyteckiej i spotkanie teologii katolickiej z myślą protestancką sprzyjały tworzeniu alternatyw dla neoscholastyki. Ta społeczno-kulturowo wytłumaczalna okoliczność nie powinna być jednak zawłaszczana w sposób nacjonalistyczny. Po drugie, aby uniknąć nieporozumień, to, co Döllinger nazywa „filozofią”, można dokładniej opisać jako systematyczną perspektywę teologii, ponieważ termin „systema” był używany od XVII wieku do ogólnej prezentacji teologicznych budowli doktrynalnych zorientowanych na jedność i porządek. Filozofia natomiast jest niezależną refleksją nad prawdą i dobrem, która nie może być teologicznie zawłaszczona, a zatem nie może stać się teologicznym „okiem”.
- 3 GEORG GRUPP, *Die Glaubenswissenschaft als Wissenschaft*, „Theologische Quartalschrift” 1898, Nr. 80, s. 624.

jak bardzo dzisiejsze rozumienie tego terminu samo w sobie jest wynikiem rozwoju dogmatu i jak wiele idea niezmiennych definicji zawdzięcza zmianom, które sięgają czasów najnowszych.

2.1.1. Prehistoria

Termin „dogmat” wywodzi się ze starożytnej greki, ale dopiero w czasach nowożytnych przyjął znaczenie, jakie ma obecnie w teologii chrześcijańskiej⁴.

Greckie słowo *dogmat* od *δοκέω* (wydają się) lub od bezosobowe *δοkein* (wydaje się dobre) miało podwójne znaczenie już w sferze pozareligijnej. Używane półprzechodnio, oznaczało „wierzyć” lub „mieć na myśli”; nieprzechodnio przyrosło mu z „wydawać się dobrym” znaczenie „decydować”. W filozofii, medycynie i orzecznictwie rzeczownik ten stał się „opinią doktrynalną”, a czasem „zdaniami doktrynalnymi”; w polityce i języku prawniczym stał się „decyzją”, „edyktem” lub „werdyktem”. W związku z tym *δογματιζειν* oznacza „sformułować opinię”, „ustanowić zdanie doktrynalne”, „wydać edykt”. Epitet *δογματικός* odnosił się do rzeczy: „zawierając zdania doktrynalne”, osób: „formułując doktryny” lub „wyciągając z nich wnioski”⁵.

Słowo to jest również używane w sensie niereligijnym i pojawia się w wielu formach w Nowym Testamencie. Występuje tam pięciokrotnie. „Rozkaz” spisu ludności (Łk 2,1), który w teologicznej koncepcji ewangelisty Łukasza wyjaśnia, dlaczego Józef i Maryja udają się

4 Na temat historii tego terminu por. HUBERT FILSER, *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologische Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, Studien zur systematischen Theologie und Ethik 28, Münster 2001; KARL J. BECKER, *Dogma. Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes in der christlichen Literatur bis 1500*, „Gregorianum” 1976, Nr. 57, s. 307–350, 658–701; GEORG SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, Handbuch der Dogmengeschichte 1.5, Freiburg im Breisgau et al. 1971; WALTER KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 60–84; KARL RAHNER, KARL LEHMANN, *Kerygma und Dogma*, [w:] JOHANNES FEINER, MAGNUS LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 1: *Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln et al. 1965, s. 622–707; MARTIN ELZE, *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 1964, Nr. 61, s. 421–438; AUGUST DENEFF, *Dogma. Wort und Begriff*, „Scholastik” 1931, Nr. 6, s. 381–400.

5 GEORG SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, s. 3.

2. Ustalenia terminologiczne: „dogmat” i „rozwód”

do Betlejem i dlatego tam narodził się Jezus, jest według tekstu greckiego *dogma*, tj. dekretem cesarza Augusta. To samo dotyczy Dziejów Apostolskich, pochodzących od tego samego autora co wspomniana Ewangelia, które donoszą, że Paweł i Syłas w Tesalonice zostali oskarżeni o naruszenie *dogmata* cesarza, ponieważ ogłosili Jezusa – a więc nie cesarza – królem (Dz 17,7). W pseudoepigraficznych listach Pawła *dogma* jest rozumiany jako wiążące żądanie finansowe. Anulowanie tego długu ma na celu zilustrowanie przebaczenia, które Chrystus uzyskał poprzez „zniesienie Prawa wraz z jego przykazaniami i wymaganiami (*dogmata*)” (Ef 2,15). Podobnie autor Listu do Kolosan stwierdza, że Chrystus anulował i przybił do krzyża świadectwo długu, na którym opierało się żądanie (*dogma*) obciążające człowieka (Kol 2,14). Podczas gdy cztery wspomniane wzmianki nie sugerują, że pojęcie dogmatu było kiedyś używane jako teologiczny termin techniczny w chrześcijaństwie, uwaga w Dziejach Apostolskich najwyraźniej reprezentuje przypadek graniczny (Dz 16,4): Paweł i Tymoteusz przekazują kościołom decyzje (*dogmata*) podjęte przez apostołów i prezbiterów w Jerozolimie na spotkaniu, które później stało się znane jako Sobór Apostolski. Zgodnie z tym *dogma* poganie, którzy stali się wierzącymi, nie musieli przestrzegać w swoim codziennym życiu poszczególnych przepisów tradycyjnego Prawa, na przykład zasad żywieniowych, ani też mężczyźni nie musieli poddać się obrzezaniu, ale poganie, którzy wyznawali Chrystusa, mieli jedynie unikać „mięsa składanego w ofierze bożkom, krwi, rzeczy uduszonych i rozpusty” (Dz 15,29).

Do lat 60. XX wieku w teologii katolickiej panowała opinia, że wspomniane sformułowanie (Dz 16,4) jest „archetypem dogmatu”⁶. Takie myślenie występowało przede wszystkim, choć nie tylko, w ramach tak zwanej neoscholastyki, szkoły myśli, która w XIX wieku walczyła o metodologiczną supremację w teologii i utrzymała ją aż do przedednia Soboru Watykańskiego II. Dopiero w kontekście neoscholastyki pojęciu dogmatu nadano profil doktrynalny, a tym samym zainicjowano przesunięcie terminologiczne, które wydawało się tym bardziej uzasadnione, im bardziej czcigodni byli świadkowie, na których można się było powołać. Franz Diekamp, autor wpływowego podręcznika, który jest uważany za „najważniejszą ściśle tomistyczną dogmatykę”⁷

6 JOSEF RUPERT GEISELMANN, *Art. Dogma*, [w:] HEINRICH FRIES (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 1962, s. 226.

7 THOMAS FREYER, *Art. Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, [w:] MICHAEL ECKERT, EILERT HERMS, BERND JOCHEN HILBERATH, EBERHARD JÜNGEL (Hg.), *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, s. 432.

i – z redakcjami Klaudiusza Jüssena – został opublikowany trzynaste raz do 1962 roku, już w Biblii widzi przesądzone rozumienie dogmatów właściwe jego czasom, o ile także Pismo Święte rozumie dogmaty jako „zдания wiary lub prawa moralne jako bezpośrednio boskie proklamacje o bezwarunkowej mocy wiążącej dla wszystkich i doskonałej sile jednoczącej”⁸. Ostatnie dziesięciolecia badań uwarżliwiły na fakt, że taka interpretacja nadpisuje Pismo Święte późniejszymi systematyzacjami, które jemu samemu są jeszcze obce⁹. Ktokolwiek rozumie *dogmata* (Dz 16,4) wspomniane w związku z tak zwanym Soborem Apostołów po prostu jako decyzje lub zarządzenia (i nic więcej), przedstawia wystarczająco precyzyjne tłumaczenie, zgodne również z pozostałymi dwiema wzmiankami o *dogma*, znajdującymi się w podwójnym dziele Łukasza (Łk 2,1; Dz 17,7). Odmowa niewypełniania tekstu biblijnego znaczeniami słowa *dogma*, które rozwinęły się dopiero później, nie ma nic wspólnego z „awersją do pojęcia dogmatu”¹⁰ – taki zarzut stawia Georg Söll. Wręcz przeciwnie, rzutowanie pojęcia dogmatu na Biblię nie oddaje sprawiedliwości nie tylko jej samej, ale także późniejszemu znaczeniu słowa „dogmat”. Decyzje tak zwanego Soboru Apostołów nie zawierają bowiem jasnych, wiążących i niepodważalnych definicji właściwych doktrynom wiary, lecz są jedynie kompromisowym rozwiązaniem pośrednim, którego treść wydaje się rozproszona – Łukasz (Dz 15,1–29) relacjonuje wyniki inaczej niż Paweł (Ga 2,1–10) – i które wkrótce zostało ponownie zakwestionowane. Piotr nie dotrzymał bowiem postanowień jerozolimskich, odmawiając wspólnoty posiłków z poganami w Antiochii (Ga 2,11–21), a Paweł wykroczył poza postanowienia jerozolimskie – przynajmniej tak, jak relacjonuje je Łukasz – zezwalając na spożywanie mięsa składanego w ofierze bożkom (1 Kor 10,14–33). Ostatecznie *dogma* Soboru Apostolskiego nie zwyciężył ani w doktrynie, ani w praktyce Kościoła. Karl Rahner i Karl Lehmann podsumowują: „Nowy Testament w żaden sposób nie zna późniejszego znaczenia dogmatu”¹¹.

To samo dotyczy autorów chrześcijańskich z pierwszych czterech wieków. Odzwierciedlają oni różnorodność, z jaką ich pogańskie środowisko traktowało słowo *dogma*, i nie posługują się nim szczególnie

8 FRANZ DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Bd. I: *Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium*, Münster 1930, s. 11.

9 POŁ. WALTER KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 60n.

10 GEORG SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, s. 4.

11 KARL RAHNER, KARL LEHMANN, *Kerygma und Dogma*, s. 641.

2. Ustalenia terminologiczne: „dogmat” i „rozwój”

często, ani nie używają jako specyficznie chrześcijańskiego terminu technicznego. Niektóre pisma tak zwanych ojców apostołskich mówią o „n a u k a c h Pana i Apostołów”¹², tak na przykład czyni Ignacy z Antiochii czy autor Listu Barnaby, pisząc o nadziei, sprawiedliwości i miłości jako „trzy n a u k i Pana”¹³. *Didache*, wczesny zbiór reguł wspólnoty wiernych, który prawdopodobnie powstał w regionie syryjsko-palestyńskim, odsyła do „p o l e c e n i a Ewangelii”¹⁴. Aby zrozumieć te trzy przykłady, wystarczy znać niereligijne znaczenia tego słowa, które przywołano powyżej. Ignacy i List Barnaby mówią o naukach Jezusa lub apostołów w analogii do nauk innych starożytnych filozofów. *Didache* w celu rozwiązania praktycznego problemu – radzenia sobie z wędrownymi misjonarzami, którzy nadużywają gościnności gmin – używa reguły, którą interpretuje jako dyrektywę Ewangelii: wędrownym misjonarzom należy udzielać gościny tylko na jeden dzień, w razie potrzeby na dwa, ale nie na trzy, i należy im dawać chleb, ale nie pieniądze.

Autorzy patrystyczni są również zwierciadłem swojego środowiska, gdy dołączają do słowa *dogma* subiektywny składnik opinii lub przypuszczeń, który nie tylko nie jest identyczny z wiarą lub wiarygodnym nauczaniem Kościoła, ale nawet niebezpiecznie zbliża się do herezji. Orygenes określa mianem *dogmata* zarówno swoją osobistą ocenę, jak i doktrynalne opinie innych, w tym Celsusa, przeciwko któremu pisze¹⁵. To subiektywnie zabarwione znaczenie pojęcia dogmatu zostało zwięźle podsumowane przez Marcelego z Ancyry, gdy oświadczył: „To, co nazywa się dogmatem, należy do ludzkiej woli i poznania”¹⁶. Adolf

12 IGNACY Z ANTIOCHII, *Do Magnezjan* 13,1, [w:] *Die Apostolischen Väter*. Neuarbeitung der Funkschen Ausgabe von Karl Bihlmeyer. Erster Teil: *Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief*, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 2/1, Tübingen 1924, s. 92,4n. Zob. IGNACY Z ANTIOCHII, *Do Kościoła w Magnezji*, [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Ojcowie Żywi 8, przeł. ANNA ŚWIDERKÓWNA, oprac. M. STAROWIEJSKI, Kraków 1988, s. 148.

13 *List Barnaby* 1,6, [w:] *Die Apostolischen Väter*, s. 10,18n. Zob. *List Barnaby*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, Ojcowie Żywi 8, s. 220.

14 *Didache* 11,3, [w:] *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*. Introduction texte, traduction, notes, appendice et index par WILLY RORDORF et ANDRÉ TUILIER, Sources Chrétiennes 248, Paris 1978, s. 184,6n. Zob. *Nauka (Didache) dwunastu apostołów*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, Ojcowie Żywi 8, s. 48.

15 Por. ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, IV 39,85, z grec. przeł., wstępem, objaśnieniami i indeksami opatrzył S. KALINKOWSKI, Warszawa 1986, s. 209–210.

16 Zdanie Marcelego z Ancyry jest powtórzone w: EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Contra Marcellum* 1,4, Eusebius Werke 4: *Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie*. Die

von Harnack uważał to zdanie za tak programowo związane ze swoimi obawami, że poprzedził nim swój *Lehrbuch der Dogmengeschichte* („Podręcznik do historii dogmatów”)¹⁷.

Jednak na łacińskim Zachodzie *dogma*, słowo zapożyczone z greki, zmieniło się od V wieku. Z jednej strony Augustyn mógł nadal używać wyrazu *dogmata* „dla oznaczenia heretyckich doktryn specjalnych”¹⁸. Z drugiej strony Wincenty z Lerynu w swoim *Commonitorium* napisanym w 434 roku – trzy lata po Soborze Efeskim – mówi o boskim dogmacie (*dogma divinum*), niebiańskim dogmacie (*dogma caeleste*), kościelnym dogmacie (*dogma ecclesiasticum*) lub katolickim dogmacie (*dogma catholicum*), gdy ma na myśli prawdziwą chrześcijańską doktrynę wiary¹⁹. Wprawdzie także u Wincentego pojęcie dogmatu bywa zastosowane do herezji, ale tylko w takim zakresie, w jakim są one określane jako „nowe dogmaty”²⁰, przeciwstawione „dogmatom świętej dawności”²¹. Znamienne jest, że w terminologii mnicha z Lerynu termin „dogmat” jest zwykle używany jako rzeczownik zbiorowy służący do opisania całości doktryny Kościoła; występuje jednak również w liczbie mnogiej, choć rzadziej, i wtedy opisuje – przynajmniej potencjalnie – nie tylko całość doktryny, ale także poszczególne zdania doktrynalne²². Dopiero więc w Galii w V wieku – a nie już w czasach biblijnych lub wczesnochrześcijańskich – pojawia się konotacja *dogma*, która w dużej mierze odpowiada współczesnemu znaczeniu tego słowa.

Fragmente Marcellis, ERICH KLOSTERMANN (Hg.), Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Berlin 1991, s. 20,18n.

17 POR. ADOLF VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Sammlung theologischer Lehrbücher, Freiburg im Breisgau 1888, s. 2.

18 GEORG SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, s. 9.

19 POR. WINCENTY Z LERYNU, *Pamiętnik – Commonitorium*, 29,10; 4,7; 25,9; 18,5, przeł., wstęp i objaśnienia dał JAN STAHR, Poznań 1928 (reprint Poznań 2002). Wydanie to opiera się na wydaniu znajdującym się w Corpus Christianorum Series Latina 64, Turnhout 1985, ROLAND DEMEULENAERE (Hg.). Ponieważ tłumaczenia tekstów wincentyńskich często – ale nie zawsze – opierają się na wydaniu Fiedrowicza i Barthold, dla uproszczenia odwołano się do tego dzieła.

20 WINCENTY Z LERYNU, *Pamiętnik – Commonitorium*, 10,2, s. 20.

21 WINCENTY Z LERYNU, *Pamiętnik – Commonitorium*, 31,5, s. 62.

22 Na temat „dogmatu” jako zbiorowej liczby pojedynczej por. przykład WINCENTY Z LERYNU, *Pamiętnik – Commonitorium*, 25,9, s. 51; na temat „dogmatu” w liczbie mnogiej, a zatem jako możliwego opisu poszczególnych doktryn, por. WINCENTY Z LERYNU, *Pamiętnik – Commonitorium*, 31,5, s. 62.

2. Ustalenia terminologiczne: „dogmat” i „rozwój”

Termin *dogma* po raz pierwszy przeszedł zmianę znaczenia w użyciu językowym wraz z Wincentym, o ile w przeciwieństwie do powszechnie używanego tego terminu przez łacińskich ojców Kościoła (często rozumianego tutaj jako doktryna filozoficzna lub heretycka), teraz w uprzywilejowanym sensie oznacza katolicką doktrynę wiary [...]. Termin ten jest identyczny z boską prawdą objawienia [...], która została powierzona Kościołowi jako *depositum fidei* [...]. Późniejsze rozróżnienie, dokonane w szczególności przez Sobór Watykański I, między *depositum fidei* a *dogma*, tj. uosobieniem objawienia powierzonego Kościołowi z jednej strony, a autorytatywnym, nieomylnym głoszeniem lub znaczeniem prawdy objawienia z drugiej, nie jest jeszcze obecne w dziele Wincentego²³.

Sposób, w jaki Wincenty posługiwał się pojęciem dogmatu, stał się drogowskazem dla terminologii nowożytnej, ale początkowo prowadził w ślepą uliczkę w historii jego recepcji. Wincenty z Lerynu w średniowieczu pozostawał nieznanym, prawdopodobnie dlatego, że jego dzieła były interpretowane jako skierowane przeciwko Augustynowi i sympatyzujące z Pelagiuszem – to oskarżenie, które jeszcze Joseph Ratzinger czyni swoim własnym, gdy piętnuje Wincentego jako „semipelagianina”, a jego teologię jako „antytezę późnego Augustyna”²⁴.

Pomiędzy ostatnią późnoantyczną wzmianką u Gennadiusza (470/480) a pierwszym wydaniem drukowanym (1528), przez wieki panowała cisza na temat *Commonitorium*. Do tej pory nie można było udowodnić ani stwierdzeń na temat dzieła, ani konkretnych zapożyczeń²⁵.

2.1.2. Pojawienie się nowego terminu technicznego

Ponowne odkrycie Wincentego z Lerynu we wczesnym okresie nowożytnym wiąże się również z odrodzeniem pojęcia dogmatu – które w średniowieczu odgrywało podrzędną rolę – choć z istotnymi

23 MICHAEL FIEDROWICZ, *Kommentar*, [w:] *Commonitorium. Mit einer Studie zu Werk und Rezeption*, MICHAEL FIEDROWICZ (Hg.), CLAUDIA BARTHOLD (Übers.), Mühlheim–Mosel 2011, s. 192, przyp. 2.

24 JOSEPH RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 139, Köln et al. 1966, s. 9.

25 MICHAŁ FIEDROWICZ, *Einleitung*, [w:] *Commonitorium*, s. 125.

zmianami. W konfrontacji między katolikami i protestantami służyło ono teraz do odróżnienia tych stanowisk, które „mają jedynie status opinii szkolnych”, od „tego, co po obu stronach było uważane za oficjalną doktrynę, za dogmat, względnie wyznanie”²⁶. Takie rozumienie tego terminu prawdopodobnie po raz pierwszy pojawiło się w pracy jezuickiego teologa François Vérona, który skompilował to, co nazwał *dogmes certains de foi*²⁷. W ten sposób pozostaje on terminologicznie w ciągłości z Wincentym z Lerynu, ale przypisuje pojęciu dogmatu funkcję teologiczną, której nie ma jeszcze u Wincentego: w czasach nowożytnych „dogmat” nie jest już używany tylko do oznaczenia całej lub jakiejś bardzo szczegółowej doktryny wiary, ale staje się także elementem strukturyzującym w ogólnym zespole doktryny wiary. Innymi słowy dogmat nie oznacza już tylko ogólnej lub szczegółowej doktryny w kategoriach materialnych, ale także – w kategoriach formalnych – jakość twierdzeń wiary, ich stopień pewności i mocy wiążącej, a mianowicie te doktryny, które jako część objawienia są uważane za prawdziwe z najwyższym stopniem pewności i głoszone z najwyższym autorytetem – dlatego należy w nie wierzyć w sposób możliwie najbardziej wiążący.

Jak można wyjaśnić tę zmianę, która z jednej strony opiera się na starożytnym terminie, a z drugiej strony go rozszerza? Możliwe, że średniowieczne dyskusje, które w czasach nowożytnych były postrzegane jako wymagające wyjaśnienia, miały silny wpływ na rozszerzenie znaczenia, które przypisano słowu *dogma*, gdy zostało ono później ponownie wprowadzone do dyskursu.

Na przykład Tomasz z Akwinu unikał tego terminu. Fakt, że śpiewa on o *dogma datur christianis* w swoim hymnie *Lauda Sion Salvatorem*, jest opisywany przez Martina Elze jako „niemal poetycka licencja” w świetle języka używanego przez Akwinatę i właściwego jego czasom²⁸, chociaż przesadą byłoby twierdzenie o całkowitej nieobecności pojęcia dogmatu w XIII wieku²⁹. Wyraźnie bardziej widoczna u Tomasza jest koncepcja *articulus fidei*, przy czym pozostawało kwestią sporną, co dokładnie należy rozumieć przez ów „artykuł”.

26 WALTER KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 66. Por. JOHANNES BEUMER, *Die Anfänge der neuzeitlichen Kontroverstheologie. Die Regula fidei catholicae des Franciscus Veronius*, „Catholica” 1963, Nr. 17 (1963), s. 25–43.

27 Por. FRANÇOIS VÉRON, *Règle générale de la foy catholique*, Lyon 1674, s. 23, 125, 211.

28 MARTIN ELZE, *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche*, s. 437.

29 Por. JEAN-MARIE PARENT, *La notion de dogme au XIII^e siècle*, [w:] *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle. Première série*, Paris et al. 1932, s. 141–163.

2. Ustalenia terminologiczne: „dogmat” i „rozwój”

Według Tomasza łacińskie słowo *articulus* musi pochodzić od greckiego *arthron* – staw [w sensie anatomicznym – przyp. tłum.]. Według Tomasza celem stawów jest zapewnienie *coaptatio*³⁰, co można przetłumaczyć nieelegancko, ale precyzyjnie jako „wytworzenie idealnego dopasowania”. Staw sprawia, że różne części pasują do siebie i są połączone w taki sposób, że stają się spójną całością. Dlatego też według Tomasza chrześcijańska doktryna wiary także zawiera różne artykuły, ponieważ różnorodność i jedność znajdują się w niej jednocześnie: jedność, o ile „boska prawda” jest tylko jedna, różnorodność, o ile „pomnaża się ona w naszym umyśle”³¹. Jedna boska rzeczywistość staje się zatem intelektualnie dostępna dla człowieka jedynie w różnorodności doktryn wiary. Utrzymanie tej różnorodności razem – podobnie jak stawy utrzymują razem poszczególne części ciała – jest zadaniem *articuli fidei*, dzięki którym powinno być możliwe myślenie o doktrynie wiary jednocześnie jako jednej i jako składającej się z różnych doktryn. Taka koncepcja pociąga za sobą dynamizację, ponieważ jej punktem wyjścia jest boska rzeczywistość, która zwraca się do człowieka w historii Izraela i w życiu Jezusa, a którą, aby ją zrozumieć, należy podzielić na różne doktryny – te z kolei są połączone jak stawy, tworząc jedno ciało.

Rodzi to pytanie, które z tych doktryn są tak centralne, że bez nich integralność całego korpusu jest naruszona, a które doktryny wprawdzie mogą być również prawdziwe, ale mają raczej drugorzędne znaczenie – to pytanie było przedmiotem sporów w dyskusjach późnego średniowiecza i okresu reformacji, a pojęcie dogmatu we wczesnym okresie nowożytnym miało na nie odpowiedzieć. Przykład: w późnym średniowieczu toczyła się gorąca dyskusja na temat doktryny o Niepokalanym Poczęciu Maryi, idei, że Maryja została uwolniona od grzechu pierworodnego od samego początku swego istnienia. To starcie opinii między teologami o bardziej szkotystycznych i bardziej tomistycznych poglądach osiągnęło punkt kulminacyjny na Soborze w Bazylei w 1439 roku, kiedy synod, który pozostał w Bazylei i sprzeciwił się papieskiej decyzji o przeniesieniu soboru do Ferrary, przyjął doktrynę (*doctrina*), że Maryja nigdy nie podlegała grzechowi

30 Por. TOMASZ Z AKWINU, *Wiara i nadzieja* (2-2, q. 1-22), q. 1, a. 6, [w:] TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 15, przeł. i objaśnieniami zaopatrzył PIUS BEŁCH, Londyn 1966, s. 19–21.

31 TOMASZ Z AKWINU, *Wiara i nadzieja* (2-2, q. 1-22), q. 1, a. 6, [w:] TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 15, s. 19–21.

pierwotnemu i dlatego była „odporną” na jakąkolwiek winę³², jako wiążącą dla wszystkich. Była to próba podniesienia stanowiska teologicznego – mianowicie stanowiska immakulistów – które do tego czasu można było uznać jedynie za „pobożną opinię”³³ do rangi doktryny obowiązującej ogół wierzących. Początkowo to uczynienie wiążącą opinii konkretnej szkoły nie zostało przyjęte przez Kościół jako całość, ponieważ zgodnie z papieskim odczytaniem teorii soborowej sobór powszechny nie może się zebrać bez papieża jako jego głowy, tak że synod w Bazylei po przeniesieniu go przez Eugeniusza IV do Ferrary, a później do Florencji i Rzymu nie był już uważany za zgromadzenie mające rangę prawowitego soboru. W perspektywie XV wieku dyskusja na temat *immaculata conceptio* pokazuje, jak wiele kontrowersji istniało w sieci scholastycznych opinii na temat tego, co miało być wiążące dla wszystkich. Stanowisko, które dla niektórych (w tym przypadku makulistów) stanowiło odosobnioną opinię, dla przedstawicieli drugiej strony (immakulistów) było niepodważalną prawdą wiary. Trudno się dziwić, że problematyka ta – także poza kwestią *immaculata conceptio* – nieco później nasilała się coraz bardziej w związku z reformacją i jej dociekaniem nad doktryną późnośredniowiecznego Kościoła, wpisując się w kontrowersyjną teologię XVI wieku.

W tym momencie – i nie wcześniej³⁴ – pojęcie d o g m a t u pojawia się w swojej specyficznie nowożytniej formie. Nie oznacza ono już tylko pojedynczej doktryny (j a k i ś dogmat) lub całej doktryny wiary (dogmat w o g ó l e), ale także określoną jakość doktryny wiary, a mianowicie – Walter Kasper ponownie odwołuje się do Vérona – to, co zostało uznane za „oficjalną doktrynę” i wiążące „wyznanie”, w przeciwieństwie do uprawnionej różnorodności stanowisk, które mogą „ubiegać się jedynie o rangę opinii szkolnych”³⁵. W XVIII wieku franciszkanin

32 CONCILIIUM BASILIENSE, Sessio 36 (1439), [w:] Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, vol. 29, edidit JOANNES DOMINICUS MANSI, Paris 1904, s. 183.

33 ULRICH HORST, *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode*, [w:] *Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie*, Neue Folge 34, Paderborn et al. 1987, s. 17.

34 Synod w Bazylei nie mówi jeszcze o „dogmacie” w odniesieniu do Niepokalanego Poczęcia, ale raczej o tym, że definiuje i deklaruje doktrynę (*doctrina*). Dlatego anachroniczne jest mówienie o „dogmatyzacji” w odniesieniu do decyzji z Bazylei. Por. UTA FROMHERZ, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel*, *Baseler Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 81, Basel 1960, s. 170.

35 WALTER KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, s. 66.

2. Ustalenia terminologiczne: „dogmat” i „rozwój”

Philipp Neri Chrismann, odwołując się do jezuitę François Vérona, usystematyzował pojęcie dogmatu w sposób przełomowy dla przyszłego kościelnego uzusu językowego. Chrismann wymienił trzy cechy dogmatu wiary (*dogma fidei*): zgodnie z jego definicją jest to – po pierwsze – doktryna i prawda objawiona przez Boga, która – po drugie – została publicznie przedstawiona przez Kościół jako taka, którą należy przyjąć z boską wiarą (*fide divina*), co – po trzecie – oznacza, że stanowiska sprzeczne z tą doktryną należy potępić jako herezję³⁶. Kluczowe znaczenie ma tutaj rozróżnienie Chrismanna między „wewnętrznym uzasadnieniem” a „warunkami formalnymi”³⁷ danego dogmatu. W dogmat wierzy się wyłącznie „ze względu na autorytet „objawiającego się Boga”³⁸ – *fide divina*. Jednak nie wszystko, co zostało objawione lub zapisane w Biblii, ma status dogmatu. Dla Chrismanna to, co objawione, staje się formalnie wiążące dopiero poprzez przedłożenie przez Kościół. Tak więc z jednej strony dogmat jest obdarzony najwyższym stopniem pewności i mocy wiążącej, ale z drugiej strony – w tym silnym rymsztunku – pozostaje ograniczony do bardzo niewielu doktryn, co otwiera spekulatywne przestrzenie wolności poza dogmatem. W ten sposób franciszkanin w dużej mierze dokonuje „redukcji tego, w co wiążąco należy wierzyć, do tego, co jest definiowane pod groźbą anatemy”³⁹.

Z perspektywy współczesnej teologii koncepcja dogmatu Chrismanna może być krytykowana jako nieuprawnione zawężenie chrześcijańskiej doktryny wiary, coś, co współcześni Chrismannowi, a przede wszystkim nowa teologia scholastyczna XIX wieku również postrzegaliby w ten sposób – tylko pod innymi auspicjami niż te, które prawdopodobnie zostałyby wyartykułowane dzisiaj. Joseph Kleutgen na przykład krytykuje nie quasi-pozytywistyczne odniesienie do autorytetu, charakteryzujące koncepcję dogmatu Chrismanna, ale – wręcz przeciwnie – niedoceniając autorytetu kościelnego i zbyt dużą swobodę myślenia, którą Véron i Chrismann przyznają indywidualnym wierzącym:

36 PHILIPP NERI CHRISMANN, *Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum*, Kempten 1792, § 5 (2).

37 HANS-JOACHIM SCHULZ, *Bekennntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre*, Quaestiones disputatae 163, Freiburg im Breisgau et al. 1996, s. 164.

38 PHILIPP NERI CHRISMANN, *Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum*, § 4 (2).

39 HANS-JOACHIM SCHULZ, *Bekennntnis statt Dogma*, s. 164.

Powyższe rzuca również światło na nieporozumienie, do którego prowadzą dzieła takie jak *Regula fidei* Weroniusza. Autorzy starają się pokazać, że wiele z tego, co jest przyjmowane i nauczane przez katolików, nie należy do właściwego dogmatu. Z pewnością nie można winić nikogo za to, że stara się jak najdokładniej określić obszar dogmatu, ale nie wolno w związku z tym mówić tak, jakby tam, gdzie kończy się ten obszar, natychmiast zaczynał się obszar swobodnej opinii, a wszystko, co nie jest twierdzeniem wiary, można uznać za opinię szkolną lub, jak to robi Chrismann, zaliczyć do *adiaphoris*. – Co więcej, jeśli to rozróżnienie między tym, co dogmatyczne, a tym, co niedogmatyczne, jest dokonywane w celu zmniejszenia jarzma posłuszeństwa wobec Kościoła nauczającego, zachodzi prawdziwe oszustwo. Cóż bowiem ktoś zyskał w tym celu, jeśli udowodnił, że jakiś pogląd rozpowszechniony w Kościele nie jest dogmatem, ale musi następnie dodać (co oczywiście wspomniani pisarze zwykle pomijają), że pogląd ten jest jednak tak ściśle związany z dogmatem, że przeciwna doktryna jest albo obłożona jedną lub kilkoma wspomnianymi cenzurami, albo, zgodnie z ogólną opinią katolickich uczonych, na takie obłożenie zasługuje?⁴⁰

Stanowisko Kleutgena odzwierciedla dalszy rozwój pojęcia dogmatu. Troska o jak najdokładniejszą ocenę zobowiązań, jakiej próbowali dokonać Véron i Chrismann, została przejęta. Ograniczające zainteresowanie, które obaj realizowali – to, co nie jest jasno zdefiniowane jako dogmat, nie musi być przyjmowane z wiarą, a może być kwestionowane – nie padło jednak na podatny grunt. Véron i Chrismann zostali potępieni, a ich pisma wciągnięte na indeks⁴¹, mimo że ich wersja pojęcia dogmatu miała decydujący wpływ na język używany przez urząd nauczycielski Kościoła do dziś. Te regulacje językowe w dużej mierze zawdzięczamy pontyfikatowi Piusa IX, który to pontyfikat sam w sobie był bardzo innowacyjny w swoim sprzeciwie wobec wszelkiego rodzaju innowacji.

40 JOSEPH KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit 1*, Münster 1867, § 88 (141).

41 Na temat indeksowania Weroniusza zob. BERTHOLD LANG, *Art. Veronius*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Priester 1965, s. 729f. Na temat Chrismanna por. HANS-JOACHIM SCHULZ, *Bekennntnis statt Dogma*, s. 168.

2. Ustalenia terminologiczne: „dogmat” i „rozwój”

2.1.3. Pius IX: innowacja z antyinnovacyjnej intencji

Przed Piušem IX słowo *dogma* rzadko padało w wypowiedziach magisterialnych, a kiedy już się pojawiało, nie oznaczało jedności objawionej przez Boga i kościelnie przedstawionej prawdy wiary, ale – nawet w mniej konkretnym znaczeniu Wincentego – nieokreśloną bliżej poszczególną doktrynę wiary⁴². Tak na przykład Pius VI w 1794 roku w swojej konstytucji *Auctorem fidei*, gdzie potępia niektóre doktryny synodu w Pistoii, który odbył się osiem lat wcześniej pod protekcją toskańskiego wielkiego księcia Leopolda I (późniejszego cesarza Leopolda II), mówi o „dogmacie transsubstancjacji” (DH 2629) i twierdzi, że doktryna z Pistoii była dla niego szkodliwa. Chodzi tu po prostu o doktrynę, którą papież uważa za prawdziwą i godną ochrony, ale której dokładny stopień mocy wiążącej – ze względu na jej miejsce w Objawieniu i jej definiowanie przez Kościół – nie jest określony. Pod rządami Piusa IX pojęcie dogmatu staje się coraz bardziej sprecyzowane. Na przykład w 1851 roku w adhortacji apostolskiej znanej pod mylącą⁴³ nazwą *Multiplies Inter*, która potępiła niektóre tezy Peruwianczyka Francisca de Pauli Gonzáleza Vigila, papież zauważył, że Kościół może „dogmatycznie zdefiniować” pewne doktryny – to sformułowanie znalazło się również w *Syllabus Errorum* z 1864 roku (DH 2921), w którym Pius IX zebrał wcześniej już potępione doktryny. Na pierwszy plan wysuwa się *explicite* odwołanie do Wincentego z Lerynu (dogmat jako doktryna wiary), *implicite* ważną rolę odgrywają rozstrzygnięcia Vérona i Chrismanna (dogmat jako jakość doktryny wiary w przeciwieństwie do innych doktryn). W bulli *Ineffabilis Deus*, w której Pius IX deklaruje,

42 Por. AUGUST DENEFFE, *Dogma*, 521.

43 W notatkach źródłowych dołączonych do oficjalnej publikacji *Syllabus Errorum* (por. *Acta Sanctae Sedis* 3 (1867/1868), s. 171), odniesiono się w kwestii potępienia sformułowania „Ecclesiae non habet potestatem dogmaticae definiendi religionem Catholicae Ecclesiae esse unice veram religionem” do listu papieża z 10 czerwca 1851 roku zatytułowanego *Multiplies Inter*. List ten potępia następującą pracę: FRANCISCO DE PAULA GONZALÉZ VIGIL, *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia Romana* 1– 6, Lima 1848–1849. Nazewnictwo tego dokumentu jest mylące, ponieważ Pius IX w 1853 roku opublikował encyklikę dotyczącą kwestii liturgicznych pod tytułem *Inter Multiplies*, ale także dlatego, że w 1865 roku wydano list apostolski, który – podobnie jak potępienie Vigila – został nazwany *Multiplies Inter* zgodnie z jego incipitem. Ze względu na swoje frontalne stanowisko wobec masonerii list z 1865 roku znalazł większy oddźwięk niż list o tej samej nazwie z 1851 roku, który jednak został umieszczony w *Syllabusie*.

ogłasza i definiuje („declaramus, pronuntiamus et definimus”) doktrynę (*doctrina*) o Niepokalanym Poczęciu Maryi w 1854 roku, stwierdza się, że doktryna ta jest objawiona przez Boga, że jest przedstawiona w sposób wiążący przez Kościół i że jej zaprzeczenie oznacza popadnięcie w herezję (por. DH 2803n.). Tym samym zostają dokładnie spełnione kryteria tego, co Chrismann nazywa dogmatem. Termin „dogmat” nie występuje wszakże w samej definicji. Pojawia się on jednak w bulli jako cytat z Wincentego z Lerynu. Aby uprzędzić zarzut, że papież ogłasza nową doktrynę – po tym jak jego poprzednicy odrzucili właśnie tę doktrynę, choć z ust Soboru Bazylejskiego, jako wiążącą dla Kościoła jako całości – Pius IX sformułował kryteria uzasadnionego rozwoju doktryny wiary. Kościół zgodnie z tym jest strażnikiem zdeponowanych w nim „dogmatów”, których treści nie zmienia, ale które stara się „wypolerować i udoskonalić” w taki sposób, aby „stare dogmaty” otrzymały więcej „rozumiałości, światła i zdecydowania” – zachowując jednak ściśle tożsamość tego, co istniało w Kościele od początku: „in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia” (DH 2802).

Zapśredniczone przez renesans Wincentego oraz przez wyjaśnienia Vérona i Chrismanna, które spotkały się z krytyczną, ale znaczącą reakcją w rzymskiej teologii scholastycznej, pojęcie dogmatu było w Magisterium coraz bardziej rozszerzane i włączane do nowej architektury papieskiego samorozumienia. W brewe *Tuas libenter*, zaadresowanym przez Piusa IX do arcybiskupa Monachium i Fryzynki i będącym reakcją na monachijskie zgromadzenie uczonych, które odbyło się pod decydującym wpływem Ignaza von Döllingera⁴⁴, dogmaty wiary (*dogmata fidei*) są rozumiane następująco: to, co „zostało przedstawione przez nieomylny osąd Kościoła jako to, w co wszyscy powinni wierzyć” (DH 2879) – owo sformułowanie później znajdzie się również w *Syllabus Errorum* (DH 2922). Z intencją antyinnovacyjną, za to w niezwykle innowacyjny sposób, Pius IX po raz pierwszy zaproponował dwie formy, w których może nastąpić prezentacja nieomylnego osądu: poprzez tak zwane uroczyste, nadzwyczajne Magisterium i poprzez zwyczajne Magisterium Kościoła.

Formą Magisterium sprawowanego aż do Piusa IX była ta, którą on sam nazywał uroczystą lub nadzwyczajną. Jej zadanie polegało na ochronie centralnych prawd wiary, które uważano za objawione,

44 Por. FRANZ XAVER BISCHOF, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie*, Münchener Kirchengeschichtliche Studien 9, Stuttgart et al. 1997, s. 95–105.

2. Ustalenia terminologiczne: „dogmat” i „rozwój”

przed zniekształceniami i poważnymi niebezpieczeństwami poprzez zdefiniowanie tych prawd „wyraźnie” (*expresse*) w przypadku zagrożenia (DH 2879). Przy czym obowiązywała zasada: „Nie dlatego, że coś zostało przedłożone Magisterium (w sensie uroczystego Magisterium – przyp. aut.), było kwestią wiary, ale dlatego, że w coś wierzone w istocie, biskupi mogli o tym świadczyć”⁴⁵. W związku z tym Magisterium nie było w stanie pobudzać rozwoju teologicznego, ale ograniczało się do roli obrońcy depozytu wiary, który jedynie reagował ochronnie na zagrożenia, nie ingerując szczegółowo w spory teologiczne. „Szkoły teologiczne różniły się podstawowymi założeniami metodologicznymi i pojęciowymi; były wolne w przemyśleniu i uzasadnieniu tej wiary, tj. w wyborze metody”⁴⁶.

Pius IX nie był już zadowolony z tej raczej pasywnej roli Magisterium i odwołał się do rozróżnienia między uroczystym, nadzwyczajnym i codziennym, zwyczajnym Magisterium Kościoła, które zostało opracowane po raz pierwszy przez Josepha Kleutgena i nie było używane nigdzie wcześniej⁴⁷. Kleutgen rozwinął tę koncepcję w konfrontacji z nurtami teologicznymi, które sprzeciwiały się neoscholastyce, takimi jak tak zwana szkoła tybingeńska czy Ignaz von Döllinger w Monachium. Kleutgen uważał te orientacje za zbyt mało zorientowane na „dawne czasy”, tj. epokę przed oświeceniem. W przeciwieństwie do Johanna Baptista Hirschera, który narzekał na „skłonność do oczerniania pod zarzutem kacerstwa”, stawiającą pod pręgierzem herezji tych teologów, którzy jedynie „odbiegają” od „obiegowego sposobu pojmowania” lub używają „innego sposobu wyrażania”, nie popadając w sprzeczność z „koncepcją doktrynalną (określoną przez Kościół)”.

Kleutgen rozwija swoją nowatorską koncepcję kościelnego urzędu nauczycielskiego⁴⁸. Postrzega on – jak już wskazał w swojej krytyce Vérona i Chrismanna – jako „błąd” oparty na „nieporozumieniu” to, że teologia, poza tym, co ogłosiło uroczyste Magisterium Kościoła, dysponuje wolnością.

45 KLAUS UNTERBURGER, *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI, die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus” und die Reform der Universitätstheologie*, Freiburg im Breisgau 2010, s. 180.

46 KLAUS UNTERBURGER, *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste?*, s. 180.

47 POŁ. HUBERT WOLF, „Wahr ist, was gelehrt wird” statt „gelehrt wird, was wahr ist”? *Zur Erfindung des ordentlichen Lehramts*, [w:] THOMAS SCHMELLER, MARTIN EBNER, RUDOLF HOPPE (Hg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext*, *Quaestiones disputatae* 239, Freiburg im Breisgau et al. 2010, s. 236–259.

48 JOHANN BAPTIST HIRSCHER, *Die christliche Moral. Als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, Bd. 3, Tübingen 1836, s. 249.

Zgodnie z zasadą, o której często wspominaliśmy i co do której wszyscy się zgadzamy, tylko to, co Kościół przedstawia wszystkim do wierzenia jako prawdę objawioną, jest doktryną katolicką. Teraz jednak natychmiast zakłada się, że Kościół przedstawia coś, w co należy wierzyć tylko wtedy, gdy uroczyście rozstrzyga kontrowersje wiary jako najwyższy sędzia. Kościół sprawuje wszak podwójny urząd nauczania. Jeden jest zwyczajny i wieczysty [...]. Drugi jest nadzwyczajny, wykonywany tylko w szczególnych momentach, a mianowicie wtedy, gdy fałszywi nauczyciele przeszkadzają Kościołowi, i nie jest po prostu urzędem nauczycielskim, ale jednocześnie urzędem sądowym. W tym drugim Kościół odiera wrogie ataki na świątynię, której strzeże; w pierwszym otwiera swoim dzieciom bogaty skarb, który jest w nim zdeponowany⁴⁹.

Kleutgen przede wszystkim zakłada, że tylko to, co zostało objawione, a następnie przedstawione przez Kościół jako „do wierzenia przez wszystkich”, może być w Kościele wiążące. W ten sposób przyjmuje on koncepcję dogmatu Vérona i Chrismanna. Według Kleutgena prezentacja dogmatu w tym sensie może odbywać się na dwa sposoby: poprzez uroczyste, nadzwyczajne Magisterium i nieustanne, zwyczajne Magisterium. To pierwsze, jak opisano, jest reaktywne, odpowiada na istotne zagrożenia. W tym sensie Kleutgen nie chce, aby było ono postrzegane jako urząd nauczycielski „po prostu”, ale przede wszystkim jako „urząd sądowy”, o ile pomaga depozytowi wiary powierzonemu Kościołowi dochodzić swoich praw i uroczyście potępia fałszywych nauczycieli. Służy, zgodnie ze sformułowaniem Kleutgena, obronie świątyni. Magisterium zwyczajne natomiast jest aktywne – w nim Kościół, a więc przede wszystkim papież, samoczynnie otwiera „bogaty skarb, który jest w nim zdeponowany”. W ten sposób Magisterium staje się aktorem, a teologowie – jeśli nie są papieżami – otrzymują nową, podrzędną pozycję. Teologia „nie musiała już samodzielnie interpretować bezpośrednio Pisma Świętego i Tradycji, ale nauczanie papieskie było ich *regula proxima*. Na podstawie Pisma Świętego i Tradycji miała tylko wtórnie udowodnić, że papieże nauczali poprawnie”⁵⁰.

49 JOSEPH KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit 1*, s. 98.

50 KLAUS UNTERBURGER, *Internationalisierung von oben, oder: Schleiermacher, Humboldt und Harnack für die katholische Weltkirche? Das päpstliche Lehramt und die katholischen Fakultäten und Universitäten im 20. Jahrhundert*, [w:] CLAUDIUS ARNOLD, JOHANNES WISCHMEYER (Hg.), *Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher*

2. Ustalenia terminologiczne: „dogmat” i „rozwój”

Pius IX po raz pierwszy sięgnął po koncepcję Kleutgena w brewie *Tuas libenter*, skierowanym przeciwko monachijskiemu zgromadzeniu uczonych, które nie nauczało herezji, ale pod przywództwem Döllingera sprzeciwiało się monopolizacji teologii przez neoscholastykę. Papież stwierdził, że należy wierzyć „nie tylko w te rzeczy, które zostały wyraźnie określone dekretami soborów ekumenicznych lub biskupów rzymskich i tej Stolicy Apostolskiej”, ale także z boską wiarą – *fide divina* – należy przyjmować to, co ustala zwyczajne Magisterium (DH 2879). Pius IX stworzył w ten sposób dwie formy „sprawowania nieomyślności w Magisterium”⁵¹ i otworzył dwie drogi definiowania danego dogmatu. Droga nadzwyczajna, którą może pójść sobór ekumeniczny lub, zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego I kilka lat później, papież w formie decyzji *ex cathedra* (DH 3074), oraz droga zwyczajna, na której papież może w codziennym sprawowaniu swego urzędu nauczycielskiego ogłosić zdania wiary jako objawione, a tym samym zdefiniować je jako wiążące. Te dwa sposoby dokonywania rozstrzygnięć dogmatycznych zostały zsyntetyzowane na Soborze Watykańskim I w następujący sposób:

Z boską i katolicką wiarą [*fide divina et catholica*] należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w spisanim lub przekazanym Słowie Bożym i przedstawione do wierzenia przez Kościół – czy to w uroczystej decyzji, czy na mocy jego zwyczajnego i powszechnego magisterium – jako objawione przez Boga (DH 3011).

Chociaż Sobór nie wyjaśnia, że definiuje tutaj pojęcie dogmatu, cytowane sformułowanie stało się później standardową magisterialną definicją dogmatu i pozostało nią nawet po Soborze Watykańskim II⁵².

Theologie, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 101, Göttingen 2013, s. 62n.

51 NORBERT LÜDECKE, *Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität*, Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 28, Würzburg 1997, s. 235.

52 W *Mysterium Ecclesiae*, deklaracji Kongregacji Nauki Wiary z 1973 roku, podążając za cytowanym zdaniem Soboru Watykańskiego I, stwierdza się: „Te przedmioty wiary katolickiej”, które w ten sposób mają być przyjmowane z boską i katolicką wiarą i które określa się nazwą «dogmaty», są i zawsze były niezmienną normą, tak jak dla wiary, tak i dla nauki teologicznej” (DH 4536).