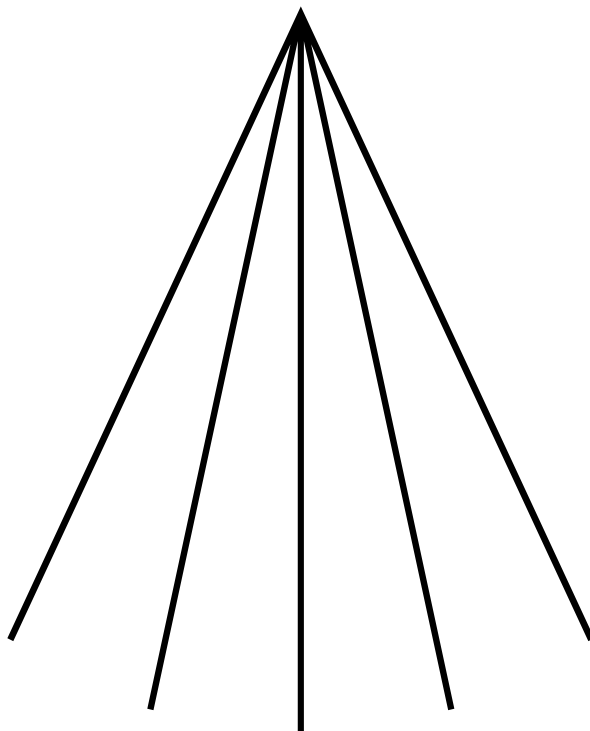


**Gerhard
Ludwig
Müller**



**Dogmatyka
katolicka**

Przełożył

Wiesław Szymona OP

Wydawnictwo WAM

Tytuł oryginału
Katholische Dogmatik
Für Studium und Praxis der Theologie

Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie
© 2012⁹ Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau

Publikacja ukazała się dzięki pomocy
Państwa Beaty i Eugeniusza Orłowskich z Dziećmi

© Wydawnictwo WAM, 2015

Opieka redakcyjna: Dorota Trzcinka
Redakcja naukowa: ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź,
ks. dr hab. Robert Woźniak, ks. dr Sławomir Śledziwski
Korekta: Klaudia Adamus, Zofia Smęda, Artur Czesak
Projekt okładki: Studio Graficzne Punkt Widzenia
Przygotowanie indeksu osób: Paulina Trofimiec
Skład: Edycja

ISBN 978-83-277-1089-5

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa: Drukarnia Dzielowa Katarzyna • Wrocław

Spis treści

Przedmowa do polskiego wydania – Prawda i dobro dogmatyki	27
Przedmowa do szóstego wydania	31
Wykaz skrótów	33

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Teologiczna epistemologia objawienia

I. Tematy i perspektywy	41
1. Cel i program „podręcznika dogmatyki”	41
2. Teologia – nauka o wyznaniu i praktyce wiary chrześcijańskiej	43
a) Konieczność gruntownej refleksji naukowej	43
b) Historia „teologicznej nauki wprowadzającej”	45
c) Aktualne zadania epistemologii teologicznej	51
3. Teologia jako nauka	51
a) Pojęcie i cel teologii chrześcijańskiej	51
b) Jedność teologii w świetle jej przedmiotu formalnego	54
c) Jedność teologii widziana z perspektywy wzajemnych odniesień jej poszczególnych dyscyplin	58
d) Kwestia naukowego charakteru teologii	60
e) Analogia jako teologiczna zasada poznania	66
f) Dialogiczna relacja teologii do filozofii i do nauk przyrodniczych	72
g) Eklezjalność teologii	73
II. Dogmatyka jako specyficzna dyscyplina teologiczna	74
1. Definicja	74
2. Czy metodę dogmatyczną można jeszcze dzisiaj uzasadnić naukowo i moralnie?	74

3. Historyczne pojęcie prawdy dogmatyki	76
4. Struktura dogmatyki	77
5. Strukturalny plan dogmatyki	82
III. Relacyjna rzeczywistość teologii: objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie	83
1. Pojęcie i koncepcja „objawienia”	83
2. Objawienie jako udzielenie się Trójjedynego Boga	85
3. Jezus z Nazaretu: objawienie „jedynego Syna Ojca” i pośrednika Nowego Przymierza	87
4. Posłanie Ducha Świętego jako źródło wiary Kościoła	88
5. Obecność objawienia Chrystusowego przez pośrednictwo apostolskiego świadectwa	89
IV. Pośrednictwo teologii: Wiara Kościoła	91
1. Nauka o Piśmie Świętym	92
a) Spisanie Słowa Bożego jako następstwo inkarnacyjnego charakteru objawienia	92
b) Historyczno-teologiczna interpretacja „słowa Bożego w słowie ludzkim”	93
c) Powstawanie kanonu	95
d) Natchnienie Pisma	97
e) Normatywny charakter Pisma Świętego dla teologii	100
2. Nauka o Tradycji	102
a) Tradycja jako podstawowe zjawisko antropologiczne	102
b) Teologiczne pojęcie Tradycji	102
c) Tradycja jako zasada poznawcza Kościoła poapostolskiego	103
d) Formułowanie zasady Tradycji w historii teologii	104
e) Pismo i Tradycja jako temat soboru trydenckiego	108
f) Nauka soboru watykańskiego II	109
g) Tradycja apostołsko-kościelna w swych konkretnych formach realizacji	110
h) Dogmat w świetle historycznego pojęcia prawdy	117
3. Przepowiadanie i Nauczycielski Urząd Kościoła	124
a) Wspólnota wierzących jako podmiot przepowiadania	125
b) Autorytet doktorów Kościoła	126
c) Biskupi urząd nauczycielski Kościoła (<i>magisterium ecclesiasticum</i>) ..	127
d) Nieomyślność Kościoła w przyjmowaniu i głoszeniu objawienia ...	128
V. Panorama wielkich epok historii Kościoła	129
1. Patrystyka	129
2. Teologia średniowiecza (scholastyka)	130

a) Prescholastyka (700–1000)	131
b) Wczesna scholastyka (1000–1200)	131
c) Złoty wiek scholastyki (1200–1350)	132
d) Późna scholastyka (1350–1500)	133
3. Reformacja i katolicka scholastyka trydencka	133
4. Przełom okresu oświecenia	135
5. Szkoła tybingeńska i neoscholastyka	136
6. Teologia XX wieku	138

ROZDZIAŁ DRUGI

Człowiek jako adresat samoudzielenia się Boga

(Antropologia teologiczna)

I. Tematy i perspektywy antropologii teologicznej	139
1. Pojęcie	139
2. Konkretny człowiek jako podmiot i temat teologii	140
3. Transcendentalny horyzont każdej antropologii	141
4. Dokumenty Magisterium dotyczące antropologii	142
II. Istotne perspektywy antropologii transcendentalnej	143
1. Stworzonność człowieka	143
2. Podobieństwo Boże człowieka	144
a) Główne twierdzenie antropologii teologicznej	144
b) Interpretacje podobieństwa Bożego w historii teologii	145
3. Jedność osobowa człowieka i jego duchowo-cielesna natura	147
a) Twierdzenie wiary	147
b) Świadectwo Biblii	148
c) Rozwój tematu w historii teologii	149
d) Orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego	152
e) Teorie o pochodzeniu indywidualnej duszy ludzkiej	153
4. Płciowość albo osobowa egzystencja człowieka jako mężczyzny i kobiety	154
5. Aniołowie jako stworzenia osobowe towarzyszące człowiekowi	155
a) Dane biblijne	155
b) Wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła	155
c) Próba systematycznego objaśnienia	156
d) Diabeł, demony i ich wpływ na historię niezbawienia	156
III. Stworzonność ludzka w swej historycznej realizacji	157
1. Historyczny kontekst relacji Bóg – człowiek	157
2. Wspólnota życia z Bogiem jako jedyny cel ludzkiej historii	158

3. Hermeneutyka twierdzeń protologicznych	159
4. Ustanowienie człowieka w „sprawiedliwości i świętości”	161
IV. Egzystencja ludzka między grzechem i łaską	164
1. Pod panowaniem grzechu i śmierci	164
a) Grzech jako negacja stworzonego człowieka	164
b) Nauka o grzechu pierwotnym	166
c) Historyczne konflikty wokół dogmatu o grzechu pierwotnym	170
d) Etapy historii teologii	175
2. Człowiek jako adresat obietnicy łaski i życia	185
a) Stałe ukierunkowanie człowieka na zbawienie Boże albo chrystofinalizacja aktu stwórczego	185
b) Dopelnienie stworzenia w wiecznej wspólnocie z Bogiem w partycypowaniu Jego trójosobowej miłości	185

ROZDZIAŁ TRZECI

Samoobjawienie się Boga jako Stworzyciela świata

(Nauka o stworzeniu)

I. Tematy i perspektywy teologii stworzenia	187
1. „Stworzenie” – pojęcie teologiczne	187
2. Stworzenie jako pierwotne samoobjawienie się Boga	188
3. Ważniejsze orzeczenia Magisterium dotyczące nauki o stworzeniu ...	190
4. Dogmat o stworzeniu w swych elementach konstytutywnych	192
5. Teologia stworzenia w strukturze dogmatyki	194
a) Strukturalne problemy teologii stworzenia	194
b) Napięcie między wizją historiozabawczą i systematyczną	195
c) Partykularny charakter chrześcijaństwa i jego roszczenie uniwersalne	195
d) Wewnętrzne wzajemne odniesienia porządków stworzenia i odkupienia	196
6. Teologia stworzenia w odróżnieniu od religijnych i naukowych koncepcji powstania świata	197
a) Mityczne koncepcje powstania świata	197
b) Kosmologie filozoficzne	198
c) Naturalna teologia filozofii	199
d) Obraz świata w nowożytnych naukach przyrodniczych	201
II. Wiara w Boga Stwórcę w świadectwie biblijnym	203
1. Wiara w stworzenie w Starym Testamencie	204
a) Świadectwa z okresu przed wygnaniem	204

b) Izraelska teologia stworzenia według P i Deutero-Izajasza	205
c) Stworzenie w literaturze mądrościowej	208
2. Wypowiedzi o stworzeniu w Nowym Testamencie	208
a) Wiara w stworzenie w życiu ziemskiego Jezusa	208
b) Teocentryka stworzenia	209
c) Jezus Chrystus jako pośrednik stworzenia i odkupienia	209
d) Pneumatologiczne pośrednictwo wiary w stworzenie	210
e) Eschatologia stworzenia	210
III. Rozwój doktryny stworzenia w historii teologii	211
1. W patrystyce	211
a) Apologeci II stulecia	211
b) Historiozbawcza jedność stworzenia i odkupienia według Ireneusza	212
c) Próba racjonalnego pośredniczenia wiary w stworzenie z metafizyczną kwestią początku (Klemens, Orygenes)	213
d) Teologia stworzenia u św. Augustyna	216
2. Temat stworzenia w teologii wczesnego średniowiecza	220
a) Jan Szkot Eriugena: neoplatonńska teologia stworzenia	220
b) Napięcie między metafizyczną i historiozbawczą teologią stworzenia	221
3. Teologia stworzenia w złotym wieku scholastyki	222
a) Przygotowanie syntez złotego wieku przez recepcję Arystotelesa ..	222
b) Teologia stworzenia według św. Bonawentury	224
c) Teologia stworzenia u św. Tomasza z Akwinu	225
d) Rozwój w późnym średniowieczu	233
4. W kontekście nowego obrazu świata nauk przyrodniczych i kryzysu podstaw metafizyki i teologii filozoficznej	235
a) Ogólna sytuacja	235
b) Teologia fizykalna jako odpowiedź na nową fizykę	236
c) Filozoficzna skłonność do naturalizmu	237
d) Podmiotowo-filozoficzna nowa konstrukcja metafizyki i filozoficznej teologii	238
5. Nowa kontrowersja katolicko-protestancka dotycząca teologii filozoficznej jako dojście do historycznego objawienia	240
IV. Systematyczna rekonstrukcja	242
1. Urzeczywistnianie się pozaboskiego bytu przez aktualność Boga	242
2. Stwarzanie w kontekście ewolucji i ludzkiej historii wolności	244
3. Objawienie się Boga jako Stwórcy i Odkupiciela	247

4. Uniwersalne rządzenie światem i działająca obecność Boga w świecie 249
5. Stworzenie i łaska jako zasady stworzonej wolności albo tajemnica Opatrzności 250

ROZDZIAŁ CZWARTY

Samoobjawienie się Stwórcy jako Boga Izraela i Ojca Jezusa Chrystusa (Teo-logia)

I. Geneza chrześcijańskiej wiary w Boga w samoobjawieniu się	
Boga Ojca	253
1. Objawienie relacyjnej istoty Boga	253
2. Centrum Starego Testamentu: stosunek przymierza Jahwe do Izraela ..	256
a) Zasada hermeneutyczna	256
b) Objawienie imienia	257
3. Jahwe, Bóg, Pan, Stwórca i Ojciec Izraela	259
a) Jedyność Jahwe (monoteizm objawiony)	259
b) Osobowa rzeczywistość Jahwe	261
c) Objawienie istoty Boga w Jego działaniu (przymioty Boga)	264
d) Niektóre nieporozumienia (wszechmoc i ojcostwo Boga)	267
e) Eschatologia „bycia dla” Jahwe powszechność ojcowskiego panowania	268
II. Bezpośredniość Jahwe do jego ludu i samopośrednictwo w słowie i duchu (mądrość)	270
III. Eschatologiczne samoobjawienie się w „Synu Bożym” i obietnica mesjańskiego pośrednika zbawienia	272
1. Niebiańskie postacie pośrednika zbawienia	273
a) Anioł Jahwe	273
b) Mądrość	273
c) Syn Człowieczy	273
2. Ziemskie postacie pośrednika zbawienia	274
a) Pośrednik królewsko-mesjański	274
b) Kapłan jako pośrednik	275
c) Prorok jako pośrednik zbawienia	275
d) Izrael a Sługa Pański	276
IV. Systematyczne spojrzenie	276
1. Eschatologiczna wspólnota z Bogiem w Duchu Świętym	276
2. Objawienie Jahwe jako Ojca Jezusa i objawienie Jezusa jako wcielonego SŁOWA w DUCHU	277

ROZDZIAŁ PIĄTY

Objawienie Jezusa jako „Syna Ojca” i jako pośrednika panowania Boga (Chrystologia/soteriologia)

I. Tematy i horyzonty chrystologii	279
1. Historyczne spełnienie samoobjawienia się Jahwe w Jezusie z Nazaretu	279
2. Zadania traktatu chrystologicznego	281
3. Dogmat chrystologiczno-soteriologiczny	283
a) Przegląd najważniejszych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego ..	283
b) Istotne aspekty wiary Kościoła w Chrystusa	285
c) Herezje chrystologiczne	287
4. Napięcie między dogmatem i historią w chrystologii nowożytnej („Jezus historii i Chrystus dogmatu”)	288
a) Wpływ uwarunkowań antropologicznego zwrotu filozofii nowożytnej na chrystologię	288
b) Źródło przeciwstawiania historycznego Jezusa i Chrystusa wiary w nowożytnym dualizmie poznawczym	289
c) Racjonalistyczne rekonstrukcje chrystologii	290
d) Rozpad dogmatu chrystologicznego pod wpływem empiryzmu i pozytywizmu	293
e) Odkrycie kerygmatu Chrystusa	295
f) Nowe spotkanie problematyki historycznej i dogmatycznej z chrystologią i próba stworzenia chrystologii „oddolnej”	297
5. Pierwotna synteza chrystologiczna: ukrzyżowany Jezus jest wskrzeszonym przez Ojca Chrystusem	298
a) Wydarzenie paschalne jako źródło paschalnego świadectwa	298
b) Jedność paschalnego wyznania wiary w wielości świadectw biblijnych	299
c) Przełożenie doświadczenia paschalnego na język paschalnego świadectwa	300
II. Pierwotne świadectwo Kościoła o Jezusie Chrystusie	301
1. Początki i Tradycja wyznania wiary w Chrystusa	301
a) Jezus z Nazaretu – postać historyczna	301
b) Żydowskie pochodzenie i wizja wiary Jezusa	303
c) Wydarzenie paschalne jako „inaugurujący zapłon” historii oddziaływania Jezusa z Nazaretu	303
2. Publiczna działalność Jezusa aż do śmierci na krzyżu	305
a) Centrum Jego przepowiadania: głoszenie eschatologicznego panowania Boga	305

b) Teocentryzm <i>basileia</i>	306
c) Królestwo Boże w praktyce Jezusa	308
d) Synowska relacja Jezusa do Boga jako źródło głoszenia <i>basileia</i>	310
e) Mesjańskość Jezusa	314
f) Spełnienie pro-egzystencji Jezusa przez śmierć na krzyżu	317
3. Wskreszenie Jezusa z martwych jako przyznanie się Ojca do „swego Syna”	320
a) Kerygmat paschalny (świadczenie i wyznanie wiary)	320
b) Historyczność doświadczenia paschalnego i transcendencja wydarzenia paschalnego	324
c) Teocentryczny horyzont rozumienia wiary paschalnej	325
d) Zmartwychwstanie Jezusa jako wywyższenie „na prawicę Ojca” ...	329
e) Aktualna obecność wywyższonego Pana w Duchu Świętym	329
f) Zstąpienie Jezusa do królestwa zmarłych	330
g) Pełne objawienie panowania Boga przy powtórny przyjsciu Jezusa na sąd ostateczny	331
4. Boskie pochodzenie Jezusa	332
a) Tajemnica osoby Jezusa: synostwo Boże	332
b) Trzy główne koncepcje bosko-ludzkiej jedności Chrystusa: preegzystencja, wcielenie, poczęcie za sprawą Ducha	336
aa) Co oznacza preegzystencja Syna?	336
bb) Wcielenie Logosu	339
cc) Poczęcie człowieka Jezusa za sprawą Ducha i Jego narodzenie z Dziewicy Maryi	340
III. Wyznanie wiary w Chrystusa w historii wiary	344
1. Przegląd tematów i etapów historii dogmatu chrystologicznego	344
a) Wyznanie wiary w Chrystusa w epoce Ojców Kościoła	345
b) Chrystologia w scholastyce	346
c) Kryzys i odnowa chrystologii w europejskim oświeceniu	346
2. Kształtowanie się dogmatu chrystologicznego w pierwszych siedmiu wiekach	347
a) Pierwsza refleksja chrystologiczna	347
b) Negacja Bóstwa Chrystusa (adopcjanizm)	348
c) Negacja prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa (doketyzm i gnoza)	349
d) Filozoficzna krytyka wcielenia	350
e) Chrystologia kościelna przed soborem nicejskim	351
f) Spór o Bóstwo Logosu i Syna Ojca	355
aa) Doktryna Ariusza	355
bb) Zniszczenie wyznania wiary w Chrystusa przez Ariusza	356
cc) Sobór nicejski (325)	358

g) Samookreślenie nicejskiego katolicyzmu przeciwko arianom	359
aa) Herezje Marcelego z Ancyry i Fotyna z Sirmium	360
bb) Spór o integralność ludzkiej natury (apolinaryzm)	361
h) Spór o jedność podmiotu w Chrystusie (unia hipostatyczna)	362
aa) Przegląd rozwoju historycznego	362
bb) Teodor z Mopswestii	363
cc) Nestorianizm	365
dd) Cyryl Aleksandryjski	366
ee) Sobór efeski (431)	367
ff) Zjednoczenie w roku 433	368
gg) Geneza monofizytyzmu	368
i) Sobór chalcedoński (451)	369
aa) Definicja Chalcedonu	369
bb) Komunikacja idiomatów	371
j) Końcowa faza tworzenia dogmatu chrystologicznego	372
aa) Monofizytyzm po soborze chalcedońskim	372
bb) Doktryna enhipostazji	373
cc) Formuła: „Jeden z Trójcy cierpiał”	374
dd) Neochalcedonizm na soborze konstantynopolitańskim II (553)	374
ee) Sobór konstantynopolitański III (680/81) i potępienie monoteletyzmu	375
3. Chrystologia w scholastyce	378
a) Ważne wyznania wiary	378
b) Odrzucenie adopcjanizmu	378
c) Rozbieżne interpretacje unii hipostatycznej w XII wieku	379
d) Urzędowa krytyka teorii <i>habitus</i>	380
e) Chrystologia tomistyczna	380
f) Nauka Dunsza Szkota o unii hipostatycznej	383
g) Kwestia motywu wcielenia	385
4. Kwestie chrystologiczne w reformacji	386
5. Kenotyicy luterkańscy	388
6. Chrystologia pod wpływem psychologicznej antropologii epoki nowożytnej	389
7. Dzisiejsze koncepcje chrystologiczne	390
a) Perspektywy dzisiejszej chrystologii	390
b) Transcendentalno-antropologiczna interpretacja tajemnicy Chrystusa	391
c) Jezus Chrystus w kontekście historii uniwersalnej	392
d) Aspekty polityczno-eschatologiczne	393
e) Motywy teologii trynitarnej	393

IV. Jezus Chrystus – pośrednik zbawienia	394
1. Zadania soteriologii	394
2. Świadcstwo Biblii o zbawieniu i pośredniku zbawienia	395
3. Dogmat soteriologiczny	398
4. Koncepcje soteriologiczne w historii teologii	400
a) Przebóstwienie człowieka (patrystyka)	400
b) Doktryna zastępczego zadośćuczynienia (teoria zadośćuczynienia)	402
c) Odkupienie w kontekście nowożytnej historii emancypacji	405
d) Jezus jako tradent integralnego procesu wyzwolenia	405
5. Odkupienie w świetle Bosko-ludzkiej wymiany miłości	407

ROZDZIAŁ SZÓSTY

Objawienie Ducha Ojca i Syna

(Pneumatologia)

I. Tematy i perspektywy nauki o Duchu Świętym	411
1. Samoobjawienie się Boga w swym Duchu	411
2. Biblijny sposób mówienia o Duchu Świętym	412
3. Definicja pneumatologii i jej miejsce w dogmatyce	414
4. Wiążące wyznanie wiary Kościoła w Ducha Świętego	415
5. Sprzeczności heretyckie	416
6. Ważniejsze dokumenty Magisterium dotyczące pneumatologii	417
II. Duch Święty w wydarzeniu samoobjawienia się Boga	419
1. Duch Boga w objawieniu starotestamentowym	419
2. Dowiedzenie mesjańskiego synostwa Bożego Jezusa przez Ducha Bożego	420
3. Wywyższony Pan jako pośrednik Ducha od Ojca i od Syna	421
4. Duch Święty, inny Pocieszyciel (Jan)	423
5. Wielkanoc i Pięćdziesiątnica jako źródło wiary w Trójcę	424
III. Poznanie Boskiego działania, natury i hipostazy Ducha Świętego	424
1. Podstawy biblijne	424
2. Prezentacja hipostazy Ducha u Orygenesa	426
3. Potępienie duchoburców	427
4. Końcowa faza powstawania dogmatu pneumatologicznego	428
IV. Przegląd systematyczny	429

ROZDZIAŁ SIÓDMY

Samoobjawienie się Boga jako miłości Ojca, Syna i Ducha (Nauka o Bogu Trójjedynym)

I. Tematy i horyzonty teologii Trójcy	435
1. Definicja i miejsce traktatu o Trójcy w dogmatyce	435
2. Problem systematyczny teologii Trójcy	437
3. Oryginalność chrześcijańskiej nauki o Trójcy	437
4. Trójca w Credo i w liturgii	438
5. Najważniejsze dokumenty Magisterium dotyczące wiary w Trójcę	440
6. Teologiczne twierdzenia odnoszące się do dogmatu Trójcy	440
7. Herezje sprzeczne z dogmatem Trójcy	441
a) Gnostycki dualizm i plotynizm	441
b) Modalizm	442
c) Tryteizm	443
d) Odrzucanie Trójcy przez arian	445
e) Krytyka wiary trynitarnej w religiach monoteistycznych	445
8. Antytrynitaryzm od XVI wieku	447
9. Odnowa myśli trynitarnej	450
a) Spekulatywna filozofia Trójcy u Hegla	450
b) Trójca jako <i>specificum christianum</i>	452
II. Wiara w Trójcę w świadectwie Biblii	452
III. Perspektywy historyczno-teologiczne	456
1. Historiozbawcza wizja Ireneusza z Lyonu	457
2. Wkład Tertuliana do nauki o Trójcy	457
3. Orygenes jako pierwszy teolog Trójcy	458
a) Ojciec jest źródłem Bóstwa	459
b) Logos jest odwiecznym i wcielonym Synem Bożym	459
c) Duch Święty jako Dawca życia Bożego	460
4. Soteriologiczna nauka Atanazego o Trójcy	460
5. Nauka kapadocjan o Trójcy	462
6. Nauka św. Augustyna o Trójcy	463
7. Przejście do scholastyki	465
8. Nauka Ryszarda ze św. Wiktora o Trójcy	466
9. Nauka św. Bonawentury o Trójcy	467
a) Wewnętrzne pochodzenia	467
b) Wcielony Syn Boży jako pośrednik	468
c) Duch jako Dar eschatologiczny	468

10. Teologia Trójcy św. Tomasza z Akwinu	469
a) Tomasz z Akwinu w tradycji augustyńskiej doktryny Trójcy	469
b) Pochodzenia w Bogu	470
c) Konstytuowanie osoby przez relacje	472
d) Misje Boże (<i>missiones</i>)	475
11. Ekskurs: Problem <i>filioque</i>	476
IV. Systematyczne koncepcje współczesnej teologii Trójcy	478
1. Trójca jako źródło i realizacja teologii słowa Bożego (Karl Barth)	479
2. Trójca jako treść samoudzielania się Boga (Karl Rahner)	481
3. Pośredniczenie wiary w Trójcę przez teologię krzyża (Eberhard Jüngel)	484
4. Społeczna doktryna Trójcy (Jürgen Moltmann)	486
5. Trójca w uniwersalno-historycznym objawieniu (Wolfhart Pannenberg)	487
6. Teodramatyka nauki o Trójcy (Hans Urs von Balthasar)	489
7. Podsumowanie: spełnienie człowieka w trynitarniej tajemnicy miłości	491

ROZDZIAŁ ÓSMY

**Matka Chrystusa – prawzór egzystencji chrześcijańskiej
i typ Kościoła**

(Mariologia)

I. Tematy i horyzonty mariologii	495
1. Mariologia jako konkretna antropologia i jej miejsce w dogmatyce ...	495
2. Główne wypowiedzi dogmatyczne o Maryi	496
3. Podstawowa zasada mariologiczna	497
4. Mariologiczne wypowiedzi doktrynalne w całościowym kontekście chrześcijańskiego wyznania wiary	499
5. Perspektywy postrzegania	499
a) Mariologia jako temat ekumeniczny	499
b) Maryja w teologii feministycznej	500
c) Maryja w teologii wyzwolenia	500
d) Maryja jako pozytywna lub negatywna postać symboliczna w wewnątrzkościelnych ruchach	500
e) Tendencje we współczesnej mariologii naukowej	501
II. Maryja w biblijnym świadectwie objawienia	501
1. Maryja, Rodzicielka Syna Bożego jako człowieka (Paweł)	501
2. „Syn Boży” jako „Syn Maryi” (Marek)	501

3. Poczęcie Jezusa z Dziewicy Maryi za sprawą Ducha (Mateusz, Łukasz)	502
a) Świadectwo biblijne	502
b) Znaczenie teologiczne	504
c) Izraelski horyzont i „semantyczne uniwersum” perykopy zwiastowania	505
d) Historyczno-religijna nieporównywalność	506
4. Maryja – typ wiary (Łukasz)	507
5. Maryja – świadek chwały Bożej (Jan)	508
6. Istotne rysy nowotestamentowego obrazu Maryi	509
7. Obraz Maryi w apokryfach	510
III. Rozwój mariologicznych wypowiedzi w historycznym procesie wiary	510
1. Historiozbawczy krąg tematyczny: antyteza niewiary Ewy i wiary Maryi	510
2. Chrystologiczny horyzont rozumienia dziewictwa i Bożego Macierzyństwa	512
a) Dziewictwo Maryi	512
b) Macierzyństwo Boże Maryi jako następstwo unii hipostatycznej	517
3. Problematyka antropologiczna i związana z nią teologia łaski: teologiczne omówienie początków i spełnienia Maryi	519
a) Zachowanie Maryi od grzechu pierworodnego	520
b) Ukoronowanie Maryi w łasce zmartwychwstałego Chrystusa (wniebowzięcie Maryi)	522
4. Maryja we wspólnocie Kościoła	525
a) Kościół jako wspólnota zbawienia	525
b) Kult Maryi i wzywanie Jej wstawiennictwa	526
IV. Wizja systematyczna: mariologia – paradygmat trynitarnie otwartej antropologii (KK 53)	527
1. Człowiek jako adresat łaski	527
2. Powołanie do współdziałania w wolności	529
3. Wspólnota jako miejsce i cel zbawienia	530
4. Zwycięstwo łaski	531
 ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY	
Samoobjawienie się Trójjedynego Boga w spełnieniu człowieka (Eschatologia)	
I. Horyzonty i perspektywy eschatologii	533
1. Tematyka i miejsce eschatologii w całości dogmatyki	533
2. Problematyka eschatologii	534

3. Hermeneutyka twierdzeń eschatologicznych	535
4. Ważniejsze wypowiedzi doktrynalne dotyczące eschatologii	536
a) Dotyczące losu pojedynczego człowieka	536
b) Dotyczące wspólnoty żyjących i zmarłych w Chrystusie	538
c) Dotyczące eschatologii powszechnej	538
5. Różnice w stosunku do prawosławnego i protestanckiego wyznania wiary	539
6. Eschatologia chrześcijańska w nawiązaniu i w sprzeciwie	540
a) Wiara w nieśmiertelność w filozofii greckiej	541
b) Destrukcja eschatologii w nowożytnej krytyce chrześcijaństwa ...	542
7. Ponowne odkrycie eschatologii jako podstawowego chrześcijańskiego przeznaczenia	546
8. Myślne kategorie obecnej eschatologii	549
a) Teocentryzm, chrystocentryzm i antropocentryzm	549
b) Dialogiczne spotkanie z Bogiem	549
c) Cieleśno-światowa struktura pośredniczenia zbawienia	549
d) Przyszłość jako wymiar teraźniejszości zbawienia	550
II. Eschatologia samoobjawienia się Boga w świadectwie Biblii	550
1. Adwentowa eschatologia w Starym Testamencie	550
a) Jahwe, Bóg zbawienia	551
b) Transponowanie pokładanej w Jahwe nadziei w profetycznej teologii	551
c) Dramatyzacja pokładanej w Jahwe nadziei w apokaliptyce	552
d) Nadzieja na pośmiertną egzystencję	553
2. Centrum nowotestamentowej eschatologii w przepowiadaniu królestwa Bożego przez Jezusa	555
a) Głoszenie królestwa Bożego jako nowe centrujące założenie	555
b) Eschatologia u synoptyków	557
c) Wypowiedzi eschatologiczne w listach Pawła	558
d) Eschatologia w listach Deutero-Pawłowych (uniwersalizm, opóźnianie się paruzji)	559
e) Pozostała literatura listowa	560
f) Eschatologiczny wymiar u Jana	561
g) Apokalipsa Jana	561
III. Eschatologia w historii teologii	562
1. Problemy w patrystyce	562
a) Eschatologia a teologia historii	562
b) Napięcie między eschatologią indywidualną i ogólną (czas pośredni)	563

c) Modlitwa za zmarłych, wspólnota świętych, oczyszczenie (czyśćciec)	564
2. Traktat o zmartwychwstaniu w scholastyce	566
a) Przyszłe zmartwychwstanie	567
b) Cechy zmartwychwstałych ciał	568
c) Śmierć i sąd	569
IV. Systematyczny wykład eschatologii	569
1. Bóg jest miłością: panowanie Ojca	570
2. Bóg jest naszą sprawiedliwością: panowanie Syna	571
a) Bóg Trójjedyny jako miara stworzeń	571
b) „Chrystus stał się dla nas sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem” (1 Kor 1,30)	572
c) Teologia śmierci	573
3. Bóg jest życiem wiecznym: <i>koinonia</i> w Duchu Ojca i Syna	581
a) Czym jest życie wieczne?	581
b) „Koniec świata” w świetle teologii i nauk przyrodniczych	583
c) Weselna jedność świata z Bogiem w Jezusie Chrystusie	583

ROZDZIAŁ DZIESIĄTY

Kościół – nowy Boży lud przymierza

(Eklezjologia)

I. Tematy i perspektywy eklezjologii	585
1. Pojęcie i zadanie eklezjologii	585
2. Kościół jako temat wyznania wiary	586
3. Poszczególne tematy i ważne nauczycielskie dokumenty eklezjologii ..	586
4. Istotne wypowiedzi doktrynalne	588
a) Źródło Kościoła w zbawczej woli Trójjedynego Boga	588
b) Sakramentalna istota Kościoła	588
c) Istotne cechy Kościoła wynikające z jego sakramentalności	588
d) Znamiona Kościoła	589
e) Konieczność zbawcza pielgrzymującego Kościoła (przynależność do Kościoła)	591
f) Historyczność i eschatologia Kościoła	592
g) Charyzmatyczno-sakramentalny ustrój Kościoła	592
h) Maryjna typologia Kościoła	593
5. Traktat „eklezjologii” w całości dogmatyki	593
6. Aktualne tematy	595

II. Kościół w świadectwie Biblii	597
1. Wybrany lud przymierza jako narzędzie zbawczej woli Jahwe	597
a) Początki i istota Izraela jako ludu przymierza	597
b) Pośrednicząca posługa Izraela	599
c) Lud Boży jako quasi-osoba i indywidualny pośrednik zbawienia jako jego przedstawiciel	599
2. Kościół Syna Bożego – Lud Boży w Nowym Przymierzu	600
a) Prasynteza eklezjologiczna: wspólnota uczniów jest Kościołem Chrystusa	600
b) Nowe ukonstituowanie ludu Bożego w wyniku wybrania przez Jezusa	601
c) Objawienie misterium Kościoła w zmartwychwstaniu Jezusa i w posłaniu Ducha	602
3. Nowotestamentowe wątki eklezjologii	603
a) Kościół w teologii Pawłowej	603
b) Kościół zbudowany na fundamencie apostoelskim (listy pasterskie)	606
c) Kościół jako braterska wspólnota uczniów Jezusa (Jan)	608
d) Kapłański lud Boży (Pierwszy List Piotra)	609
e) Pielgrzymujący lud Boży (List do Hebrajczyków)	610
f) Kościół walczący i triumfujący (Apokalipsa Jana)	610
4. Synteza najważniejszych wypowiedzi biblijnych o Kościele	611
III. Wybrane zagadnienia z historii teologii	612
1. Perspektywy w patrystyce	612
2. Kościół według św. Augustyna	617
3. Eklezjologia średniowieczna	619
4. Rozumienie Kościoła według Lutra i Kalwina	621
5. Kontrreformacyjna definicja Kościoła u Roberta Bellarmina	623
6. Eklezjologia pod wpływem deizmu i Kościoła państwowego	624
7. Powstanie eklezjologii teologicznej	624
IV. Eklezjologia systematyczna	625
1. Kościół jako sakrament wspólnoty z Trójjedynym Bogiem	625
a) Źródło Kościoła w samoudzielaniu się Boga Ojca	625
b) Źródło Kościoła w Jezusie z Nazaretu	626
c) Obecność Ducha Świętego w Jego Kościele	627
2. Podstawowe działania Kościoła w <i>martyria</i> , <i>leiturgia</i> i <i>diakonia</i>	628
a) Prorockie posłannictwo Kościoła w <i>martyria</i>	628
b) Kapłańskie zbawcze posłannictwo Chrystusa w <i>leiturgia</i>	628
c) Królewskie zbawcze posłannictwo Chrystusa w <i>diakonia</i> Jego Kościoła	629

3. Sakramentalno-charyzmatyczny ustrój Kościoła	630
a) Źródło ustroju Kościoła w jego istocie sakramentalnej	630
b) Świeccy jako tradenci sakramentalnej misji Kościoła	630
c) Hierarchia kościelna	631
4. Eschatologiczne spełnienie Kościoła	640

ROZDZIAŁ JEDENASTY

Kapłaństwo Chrystusa w liturgii Jego Kościoła

(Teologia sakramentów)

A. SAKRAMENTALNE POŚREDNICTWO ZBAWCZE (SAKRAMENTY W OGÓLNOŚCI)	641
I. Tematy klasycznej teologii sakramentów	641
1. Sakramentalność jako kategoria teologiczna	641
2. Struktura i miejsce teologii sakramentów w dogmatyce	642
3. Kryzys idei sakramentalnej we współczesnej świadomości	643
4. Powstanie klasycznej teologii sakramentów	644
a) Konieczność teologicznej refleksji nad sakramentami	644
b) „Sakrament” jako techniczny termin teologiczny	644
c) Przyporządkowanie <i>sacramentum</i> do rodzaju znaku (Augustyn) ...	645
d) Scholastyczna definicja sakramentu	647
5. Podstawowe pojęcia klasycznej teologii sakramentów	648
a) Ustanowienie sakramentów przez Jezusa Chrystusa	648
b) Znak sakramentalny	649
c) Skutek sakramentów	649
d) Udzielanie łaski uświęcającej	650
e) Charakter sakramentalny	650
f) Obiektywna skuteczność sakramentów (<i>ex opere operato</i>)	651
g) Sposób działania sakramentów	651
h) Względna konieczność sakramentów	652
i) Szafarz sakramentów	653
j) Otrzymujący sakrament	653
k) Liczba i porządek sakramentów	653
l) Sakramentalia	654
6. Ważniejsze wypowiedzi Magisterium dotyczące ogólnej teologii sakramentów	654
a) Obiektywna skuteczność	654
b) Dekret dla Ormian	655
c) Sobór trydencki	655

d) Zajęcie stanowiska przeciwko modernizmowi	656
e) Sobór watykański II	657
7. Sakramenty w reformacyjno-katolickiej kontrowersji i jako zadanie teologii ekumenicznej	657
8. Nowe wątki we współczesnej teologii sakramentów	659
a) Nowe określenie relacji między słowem i sakramentem	659
b) Kościół w Chrystusie jako sakrament podstawowy i jego konkretyzacja w poszczególnych sakramentach	660
c) Impulsy zrodzone z teologii misteryjnej	661
d) Sakramenty w świetle współczesnej teorii komunikacji	662
e) Krytyczno-społeczny potencjał sakramentów	662
II. Antropologiczny dostęp do sakramentów	663
1. Ponowne odkrycie symboli	663
2. Ontologia symbolu	664
3. Ciało ludzkie jako prasyMBOL	665
4. Symbol w wymiarach czasu i historii	665
5. Konkretyzacja w wielości symboli w życiu i świecie	666
III. Geneza sakramentów w działaniu i życiu Jezusa Chrystusa	667
1. Eschatologiczne czynności symboliczne Jezusa przedpaschalnego	667
2. Realny symbol eschatologicznego panowania Boga: krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa i symboliczne uobecnianie tych zbawczych wydarzeń	668
3. Krytyka kultu a chrześcijańska liturgia	668
IV. Eklezjalny wymiar sakramentów	669
B. SZCZEGÓŁOWA TEOLOGIA SAKRAMENTÓW	670
I. Podstawa chrześcijańskiej egzystencji	670
1. Chrzest – sakrament wiary i wspólnoty kościelnej	670
a) Pojęcie i prehistoria chrześcijańskiego chrztu	670
b) Geneza chrztu chrześcijańskiego	672
c) Aspekty teologii chrztu w historii	676
2. Bierzmowanie – sakrament zachowania wiary chrześcijańskiej	682
a) Pojęcie i opis	682
b) Geneza bierzmowania	683
c) Kwestia specyficznej łaski bierzmowania	684
d) Nauka Kościoła o sakramencie bierzmowania	687
e) Teologia inicjacji w chrzcie i bierzmowaniu	690

II. Sakramentalne celebrowanie Bosko-ludzkiej <i>koinonia</i>	692
3. Eucharystia – sakrament miłości Bożej	692
a) Tematy doktryny eucharystycznej	692
b) Biblijne świadectwa Eucharystii	695
c) Historyczne etapy doktryny Eucharystii	698
d) Perspektywy teologii Eucharystii	720
III. Reakcja Chrystusa na grzech, chorobę i zagrożenie śmiercią	724
4. Pokuta – sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem	724
a) Ogólne omówienie sakramentu pokuty	724
b) Pokuta w okresie nowotestamentalnym	727
c) Historia sakramentu pokuty	729
d) Perspektywy systematycznej teologii pokuty	736
e) Odpust jako szczególna forma zachodniej praktyki pokuty	738
5. Sakrament namaszczenia chorych	745
a) Namaszczenie chorych w sakramentalnym życiu Kościoła	745
b) Rozważania antropologiczne	747
c) Świadectwa biblijne	747
d) Namaszczenie chorych w historii teologii	749
e) Krytyka reformatorska, doktryna Trydentu i wypowiedzi soboru watykańskiego II	751
IV. Budowanie i kształt Kościoła	752
6. Sakrament święceń – przekazywanie duchowej pełnej władzy do realizacji zbawczej posługi Chrystusa w Jego Kościele	752
a) Tematy i perspektywy	752
b) Biblijne świadectwa genezy i istoty sakramentu święceń	755
c) Sakrament święceń w historii teologii i dogmatów	757
d) Systematyczna kwestia przesłanki dogmatycznej uzasadniającej miejsce kapłaństwa urzędowego w „eklezjologii <i>communio</i> ”	766
7. Sakrament małżeństwa – znak wspólnoty przymierza Chrystusa z Jego Kościołem	768
a) Tematy, perspektywy i doktrynalne wypowiedzi o sakramentalności małżeństwa	768
b) Ważniejsze dokumenty Magisterium	769
c) Małżeństwo w świadectwach Pisma Świętego	770
d) Sakramentalność małżeństwa w historii teologii	773
e) Teologia Przymierza jako systematyczna oznaka nowego rozumienia sakramentu małżeństwa	779

ROZDZIAŁ DWUNASTY

Wspólnota życia z Bogiem w Duchu Świętym

(Nauka o łasce)

I. Tematy i perspektywy	781
1. Zadania nauki o łasce i jej miejsce w dogmatyce	781
2. Ważniejsze dokumenty Magisterium	783
3. Istotne wypowiedzi doktrynalne o łasce	785
II. Biblijne świadectwa o łasce	786
1. Wskazówki ze Starego Testamentu	786
a) Terminologia	786
b) Wybranie i przymierze	786
c) Stworzenie człowieka na obraz Boży	786
d) Orędzie prorockie: Bóg jest miłością	787
e) Obietnica powszechnego nowego przymierza	787
2. Łaska w Nowym Testamencie	788
a) Panowanie Boga jako łaska i Jezus jako jej pośrednik	788
b) Łaska jest życiem i wspólnotą z Bogiem (Jan)	789
c) Łaska jako nowa sprawiedliwość i świętość (Paweł)	789
d) Łaska jako wspólnota z Bogiem i udział w Jego życiu	791
III. Rozwój historyczny nauki o łasce	792
1. Patrystyczna wizja odkupienia przed Augustynem	792
2. Przedpole zachodniej nauki o łasce: walka z gnostycko-manichejskim dualizmem	793
3. Augustyńsko-pelagiański spór o łaskę i powstanie odrębnego traktatu o łasce (rozdział soteriologii i nauki o łasce)	794
4. Augustyn, nauczyciel łaski (354–430)	796
5. Spór z semipelagianizmem	798
6. Stanowiska Urzędu Nauczycielskiego	799
a) Doktryna grzechu pierworodnego	799
b) Nauka o skuteczności łaski Chrystusowej	800
c) Pytanie o początek wiary	801
7. Rozwój problemów w teologii średniowiecznej	801
a) Spór o predestynację	801
b) Przygotowanie się do łaski	802
c) Problem łaski stworzonej i niestworzonej	804
d) Łaska jako główny temat antropologii (Tomasz z Akwinu)	805
8. Rozwój późnośredniowieczny jako tło reformacyjnego protestu	807
9. Główne rysy luterańskiej koncepcji usprawiedliwienia grzesznika	809

10. Nauka soboru trydenckiego o usprawiedliwieniu	811
11. Aspekty potrydenckiej nauki o łasce	816
a) Charakterystyka ogólna	816
b) Spory o łaskę i tak zwane systemy łaski	817
c) Jansenizm jako heretycki augustynizm	818
12. Braki nowożytnej teologii łaski i ich przewyciężenie	820
IV. Łaska Ducha Świętego – zasada chrześcijańskiej egzystencji	822
w wierze, nadziei i miłości	822
1. Łaska jako Summa Ewangelii	822
2. „...według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy” (2 Kor 5,7)	823
3. „...w nadziei chwały Bożej” (Rz 5,2)	823
4. „Największa z nich jest jednak miłość” (1 Kor 13,13)	824
Bibliografia	826
Indeks osób	847

Teologiczna epistemologia objawienia

I. TEMATY I PERSPEKTYWY

1. Cel i program „podręcznika dogmatyki”

Zarówno teologia katolicka, obecna na uniwersytetach, akademiach i seminariach jako odrębna dyscyplina naukowa, jak i jej poszczególne przedmioty, zawierają nieprzejrane niemal bogactwo wiedzy. Szczególnie w dogmatyce, która musi w całościowym zestawie przedstawiać wyniki poszczególnych dyscyplin, nagromadzono takie mnóstwo materiału, że dla studium prawnie niemożliwe jest uchwycenie ogólnej idei, nie mówiąc już o dostrzeżeniu wewnętrznych powiązań między jej najważniejszymi tematami. Rozbieżność tych szczegółowych wiadomości i brak duchowej syntezy może przywołać w pamięci ironiczne słowa skierowane przez Mefistofelesa do ucznia w *Fauście* Goethego: „Ma wtedy części w swej ręce, brak tylko, niestety, logicznej więzi”.

Tej wielostronności teologii chrześcijańskiej nie można po prostu się pozbyć jak historycznego balastu. Jej obszerne rozmiary z konieczności wynikają z rozszczeń wiary chrześcijańskiej do posiadania wartości uniwersalnej. Wyznawanie prawdy, że w stworzeniu, odkupieniu i pojednaniu Bóg objawił się jako początek oraz cel człowieka i świata, domaga się od teologii niewykluczania zasadniczo niczego jako możliwego przedmiotu refleksji.

Mimo wszelkich napięć i przełomów odnoszących się do szczegółów licząca trzy i pół tysiąca lat historia objawienia stanowi kontinuum Tradycji, w którym Jahwe jest podmiotem objawienia, a lud przymierza Starego i Nowego Testamentu odnajduje swą tożsamość w odpowiedzi wiary w jedno wypowiedziane w historii słowo Boga. Właśnie z powodu ukazanego nam w Jezusie Chrystusie uniwersalizmu objawienia historyczne i eschatologiczne rozumienie prawdy chrześcijaństwa musi być krytycznie i pozytywnie zestawiane z wszystkimi zewnętrznymi przejawami ludzkiej rzeczywistości. Trzeba więc chrześcijańskie samorozumienie konfrontować z konkurującymi z nim roszczeniami do prawdy konkretnych religii ludzko-

ści, a także z teoretycznymi i praktycznymi koncepcjami obrazu człowieka i świata w filozofii oraz w naukach historycznych, społecznych i przyrodniczych.

Innym polem, na którym teologia katolicka ma zadanie do spełnienia, jest ruch ekumeniczny oraz próba wpisywania chrześcijaństwa – europejskiego jeszcze pokroju – w kulturę młodych Kościołów Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji. Studiujący teologię zawdzięczają jej wreszcie możliwość zapoznawania się z rozmaitymi naukami pomocniczymi i przyswajania sobie m.in. języków obcych, jak również metod filologiczno-historycznych oraz instrumentarium hermeneutycznego.

Nicią Ariadny pozwalającą wyjść z labiryntu pozornie nieogarnionego materialnego przedmiotu, jakim jest teologia, pozostaje „logiczna więź”. Możemy ją znaleźć wtedy, gdy jedność teologii przedstawimy w świetle niepodzielnego osobowego aktu wiary. Jedność teologii zależy od uprzedzającej ją jedności wiary, którą – zarówno w jej wyznawaniu, jak i w praktyce – zawdzięczamy udzieleniu się Boga. Teologiczny rozum, pojmując siebie jako interpretację wiary, wykazuje, że powstaje razem z wiarą. Podobnie jak samej wierze, tak też teologii kształt nadaje wydarzenie spotkania człowieka ze słowem Boga, tak jak zostało nam to przekazane w wydarzeniu Chrystusa i w posłaniu Ducha Świętego. Wiara jest owocem działającego w nas Ducha.

Poszukiwaną ogólną perspektywę, zapewniającą wgląd w wewnętrzne powiązanie poszczególnych tematów i metod teologii, stanowi objawienie się Trój-jedynego Boga dokonane w osobie i historii Jezusa z Nazaretu dla zbawienia człowieka.

Układ i struktura chrześcijańskiego wyznania wiary (Credo) ukazują trzy zachodzące na siebie płaszczyzny odniesień do teologii. Przez wiarę ludzkie „ja” albo „my” nawiązuje relację z Bogiem. Odniesienie to zawdzięczamy Jezusowi Chrystusowi, a Duch Boga sprawia, że jest ono nadal obecne w Kościele. W ten sposób wymienione tu zostały trzy główne tajemnice wiary chrześcijańskiej: Trójca, wcielenie i udzielenie daru (łaski) przez Ducha. Przyporządkowane są do nich trzy najważniejsze grupy tematyczne: teologia – chrystologia – antropologia. W tej ogólnej perspektywie można ukazać poszczególne traktaty dogmatyki.

Trzy podstawowe dogmaty chrześcijaństwa Trójca Boga: Osoby jednej istoty Bożej
wcielenie: odwieczny Syn staje się człowiekiem
Duch i łaska: przyjście Boga w Duchu Świętym

Zadaniem teologii jest ustawienie wielości tematów (przedmiot materialny) w relacji do jedności perspektywy (przedmiot formalny); z niego wynikają cele i program „podręcznika dogmatyki”.

1. Informacja podstawowa

Poza przypadkami, kiedy sam przedmiot zmusza do odstępstw, cały materiał podawany jest w czterech częściach:

- I. aktualna problematyka tematyki,
- II. podstawy biblijne,
- III. historyczny rozwój dogmatu,
- IV. opracowanie systematyczne.

2. Wprowadzenie do wyrobienia sobie samodzielnego poglądu teologicznego

Jako gatunek literacki podręcznik ten nie jest encyklopedią teologiczną, wprowadzeniem w chrześcijaństwo ani zwłaszcza katechizmem; nie zastępuje też leksykonu. Jest wprowadzeniem do teologii dogmatycznej.

3. Metoda

Poszczególne traktaty teologii dogmatycznej umieszczono w następującej kolejności:

1. Teologiczna epistemologia objawienia
2. Antropologia teologiczna
3. Nauka o stworzeniu
4. Teo-logia
5. Chrystologia/soteriologia
6. Pneumatologia
7. Trynitarna nauka o Bogu
8. Mariologia
9. Eschatologia
10. Eklezjologia
11. Sakramentologia
12. Nauka o łasce.

2. Teologia – nauka o wyznaniu i praktyce wiary chrześcijańskiej

a) Konieczność gruntownej refleksji naukowej

Przedmiotem teologii jest poświadczana przez Kościół wiara w objawienie się Boga w osobie i historii Jezusa z Nazaretu. To udzielenie się Boga zmierza do tego, „żeby ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mieli dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stali się współuczestnikami natury Bożej” (KO 2).

Wiara jako akt osobowej relacji do Boga (*fides qua creditur*) różni się w swym źródle i procesie od zwykłego zapoznania się z treścią danej rzeczywistości przez

rozum naukowy. Nie wyklucza to jednak tego, „że ukazana przez to objawienie prawda zarówno o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi” (tamże, *fides quae creditur*) z pomocą metod naukowych staje się przedmiotem refleksji i jako całość jest zestawiana z poznaniem rzeczywistości, szczególnie jednak z kwestią zbawienia człowieka. Wiara chrześcijańska nie rozumie przecież siebie samej jako wyrazu irracjonalnego doświadczenia pozbawionego rozumowego odniesienia do świata ani też jako spon-tanicznej ekstazy religijnej, a zwłaszcza jako elementu spekulatywnej wizji świata (gnoza, ezoteryzm, teozofia, antropozofia, New Age). Zmierza raczej do definitywnego ukazania pochodzenia i celu człowieka w horyzoncie jego osobowej relacji do Boga, Stwórcy i Odkupiciela doprowadzającego świat do doskonałości. Dlatego określenie właściwej relacji do rozumowego i etycznego patrzenia na świat jest konstytutywne dla wiary chrześcijańskiej. Wiara rodzi się ze słuchania słów Chrystusa (*fides ex auditu*) i jest w swej istocie osobowym zaakceptowaniem (*assensus fidei, affectus amoris*) wezwania słowa Bożego (por. Rz 10,17). Jako akt ludzki słuchanie to implikuje jednak również rozumne przyjęcie słowa usłyszanego za pośrednictwem ludzkiego języka z jego logiczno-hermeneutyczną strukturą i zasadami tworzenia pojęć i sądów. *Auditus fidei* i *intellectus fidei* mogą być odróżniane od siebie, nie można ich jednak oddzielać, ponieważ wiara zawsze zawiera w sobie „rozumienie i poznanie miłości Boga do nas w swym Synu” (por. Ga 1,11; Ef 3,19; 4,13).

Właśnie ze względu na powszechne oczekiwanie tego, że Bóg w imię (czyli w osobie) Jezusa zbawi wszystkich ludzi (por. Dz 4,12; J 14,6; 1 Tm 2,4n.), nieodzowne okazuje się potwierdzenie całkowitej „pewności nauki” i historycznych podstaw Ewangelii Chrystusa (por. Łk 1,1–4). Z powodu jego uniwersalnego zadania misyjnego (por. Mt 28,19) Kościołowi nie wolno ograniczać się do własnego terenu; tak może czynić tylko jakieś ugrupowanie religijne. Jako „sakrament zbawienia świata w Jezusie Chrystusie” (por. KK 1) Kościół znajduje się w dynamicznej relacji do świata, do całej ludzkości i do jej historii. Zgodne z rozumem głoszenie wiary i popierane argumentami przekazywanie Ewangelii jest nieodłączne od dialogicznego charakteru słowa Bożego: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15).

*Dogmatyka bada wewnętrzną spójność i zwartość różnych wypowiedzi wiary i wyka-
zuje je na jednej podstawie objawienia Boga jako Ojca Jezusa Chrystusa i „Jego Syna”
(por. 1 Kor 15,1; Ga 1,11).*

Podstawowy problem polega na wyjaśnieniu, w jaki sposób może się zrodzić rozumna wiara w słowo Boga i jak jest możliwa – zawsze przecież związana z ludzkim przekazywaniem słowa Bożego przez słowo ludzkie (1 Tes 2,13) – bezpośrednia relacja do Boga tak, żeby człowiek w swych wypowiedziach o Nim nie brał pod uwagę jedynie samego siebie i swoich idei Boga, jak twierdził Ludwik Feuerbach, który podejrzewał, że mamy tu do czynienia tylko ze zwykłą projekcją. Poważnym problemem staje się więc pytanie, jak definiować „rozum” i który z typów rozumu występujących w historii, w filozofii albo w naukach szczegółowych należy uważać za punkt odniesienia w relacji wiara – rozum.

Jako pierwszy traktat dogmatyki, epistemologia teologiczna (gnozeologia teologiczna, dogmatyka fundamentalna; u protestantów: prolegomena) ma za zadanie objaśnić, jaka jest relacja do rzeczywistości, podać zakres materii i przedmiot formalny, jak również źródła i kryteria teologicznego poznania i teologicznego formułowania sądów.

b) Historia „teologicznej nauki wprowadzającej”

Patrystyka

Bogata literatura apologetyczna, która od II wieku musiała się rozprawiać z zarzutami Żydów i atakami pogan kwestionujących prawowitość chrześcijaństwa, oprócz wyjaśniania innych spraw, musiała także wykazać wewnętrzną rozumność wiary chrześcijańskiej w spotkaniu z filozofią hellenistyczną (Justyn Męczennik). Ireneusz z Lyonu (180/185) w piśmie *Adversus haereses* – przeciwko rzekomej tajemnej tradycji, posiadanie której przypisywali sobie gnostycy – powołuje się na publiczne przekazywanie objawienia przez Kościół apostołski. Tożsamość treści i ciągłość z Kościołem apostołskim jest wykazywana z pomocą dwu zasad materialnych: z jednej strony przez powoływanie się na apostołskie pochodzenie Pisma Świętego, a z drugiej na istniejącą w Kościele żywą Tradycję apostołską, oraz z pomocą zasady formalnej, czyli zgodności panującej między Kościołami założonymi przez apostołów i ich biskupami (sukcesja apostołska).

W zakres nauki o zasadach teologicznych wchodzi w patrystyce także kwestie kanonu, natchnienia, metod interpretowania Pisma Świętego, pochodzenia i obowiązującego charakteru wyznań i reguł wiary, jak również autorytetu nauczycieli Kościoła i soborów. Klasyczne sformułowanie zasady Tradycji znajdujemy u Wincencego z Lerynu (zm. ok. 450): za apostołskie i katolickie należy uważać „to, w co zawsze i wszędzie i wszyscy wierzyli” (*Commonitorium* 2). Powołuje się on na *depositum fidei*, w którym zachowywane jest podstawowe świadectwo apostołów o objawieniu się Boga w Jezusie z Nazaretu (por. 1 Tm 6,20) i które dopuszcza rozwój rozumienia wiary, ale nie jej niszczenie.

Scholastyka

Rozwój teologii systematycznej w wiekach XII i XIII, wzorowanej na arystotelesowskim ideale nauki, zawdzięcza swą genezę z jednej strony naukowemu, pedagogicznemu piśmiom Hugona ze św. Wiktora, przede wszystkim jednak komentarzom do Księgi Sentencji Piotra Lombarda. Szczyt swój osiągnął w wielkich summach teologii scholastycznej, które zawierają najczęściej swą własną naukę o zasadach. Systematyczny wykład wiary jest poprzedzany refleksją nad metodą i naukowym charakterem teologii¹. Przedmiotem refleksji jest szczególnie kwestia stosunku wiary (*lumen fidei*) do rozumu (*lumen naturale*); odrzuca się teorię podwójnej prawdy, według której dwie sprzeczne z sobą wypowiedzi mogą być prawdziwe w dwóch

¹ Np. Tomasz z Akwinu, *In Sent.* q. 1–5; *S.c.g.* I, 1–9; *S.th.* I, q.1 a.1–10; *In lib. Boetii de Trinit.*

różnych kontekstach: jedna w filozoficznym, druga w teologicznym. Z jedności rozum wynika fakt, że poznanie wiary i prawdy rozumowe nie mogą być z sobą sprzeczne oraz to, że rozum oświecony wiarą (*ratio fide illustrata*) poznane w akcie wiary podstawowe twierdzenia wyznania wiary (*articuli fidei*) może ujmować w ich wzajemnym powiązaniu, objaśniać je i – posługując się kategoriami ludzkiego języka i rozumu – ukazywać ich zgodność z prawdą przyrodzonego poznania świata. Kamieniem węgielnym scholastycznej epistemologii jest: po pierwsze autorytet objawiającego się Boga i Kościoła zobowiązanego do przekazywania tego objawienia; po drugie rozum ludzki postępujący metodycznie i systematycznie, zgodnie z określonymi zasadami (*auctoritas et ratio*).

Teologia nowożytna

W epoce nowożytnej epistemologia teologiczna była uwarunkowana humanistyczną krytyką niektórych zjawisk z okresu późnej scholastyki, do których należało spekulatywne oddalanie się od rzeczywistości, obca prostemu językowi Biblii „akrobatyka pojęciowa” oraz brak krytyki historyczno-filologicznej w posługiwaniu się źródłami biblijnymi i patrystycznymi. W dalszej kolejności znajdowała się karmiąca się platońsko-augustyńską tradycją krytyka dominacji filozofii Arystotelesa w teologii, nominalistyczna separacja autorytetu objawienia i rozumu oraz zarysowujący się przełom antropologiczny będący wynikiem rodzącej się filozofii podmiotu. Pojawiła się wreszcie, zainicjowana przez empiryzm i sceptycyzm (później dołączył tu jeszcze naturalizm i pozytywizm), krytyka metafizyki, która objęła również opierającą się na metafizycznych podstawach teologię. Miejsce arystotelesowskiego hylemorfizmu i jego koncepcji form substancjalnych zajmował coraz częściej całkowicie nowy obraz świata i radykalnie zmienione rozumienie materii, rozważanej teraz wyłącznie jako ilość i badanej zgodnie z regułami matematycznymi oraz w celu odkrywania praw mechaniki.

Największe znaczenie miało jednak podważenie klasycznej nauki o przekazywaniu objawienia przez widzialny Kościół dokonane przez reformacyjną krytykę zasady tradycji. Autorytatywnemu nauczaniu soboru i papieża przeciwstawiła ona „samo Pismo” (*sola scriptura*) i autointerpretację Pisma (*sacra scriptura sui ipsius interpres/testimonium internum Spiritus Sancti*). W teologii kontrowersyjnej w centrum zainteresowania znalazła się dyskusja nad „źródłami teologii” (*loci* albo według Topik Arystotelesa *topoi*), czyli znajdowanie i ocenianie wszystkich przydatnych w dyskusji argumentów teologicznych (F. Melancton, J. Eck, R. Bellarmin, J. Gerhard). Po stronie katolickiej przełomowe okazało się dzieło Melchiora Cano *De locis theologicis* (1563). Pod wpływem humanizmu włączył on do teologii problematykę historyczną i filologiczną i od średniowiecznego paradygmatu wiara – rozum (łaska – natura) przeszedł do nowożytnego paradygmatu wiara – historia. Cano wyraźnie stwierdził, że teologia systematyczna nie może poprzestawać na abstrakcyjnej spekulacji i samym rozróżnianiu pojęć. Jako swej bazy potrzebuje teologii pozytywnej, czyli ustalania treści obecnej w realnej historii objawienia oraz ich pozytywnego potwierdzenia w źródłach wiary. Cano wymienia dziesięć źródeł teologii – siedem własnych (*proprii*) i trzy obce (*alieni*): 1. Pismo Świąte; 2. Tradycję;

3. autorytet Kościoła katolickiego (dzisiaj może: zwyczajne nauczanie powszechne i sens wiary ludu Bożego); 4. autorytet soborów; 5. autorytet Kościoła rzymskiego; 6. ojców Kościoła; 7. teologów scholastycznych, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, oraz kanonistów. Następnie: 8. autorytet przyrodzonego rozumu; 9. autorytet filozofów, zwłaszcza Arystotelesa i prawa cywilnego, a wreszcie 10. autorytet historii ludzkości. Od czasów Melchiora Cano każda „dogmatyka katolicka” rozpoczyna się od epistemologii teologicznej.

Duży rozgłos zyskała przede wszystkim epistemologia teologiczna znajdująca się w podręczniku dogmatyki *Matthiasa Josefa Scheebena* (1874; Fr 1959). W pierwszej części omawia on samo objawienie jako źródło poznania teologicznego, a następnie jego obiektywne przekazywanie. Należałoby tu zwrócić uwagę na trzy elementy: 1. *depositum* zapisane (= Pismo Święte) i *depositum* ustne (= tradycja apostołska) jako źródła wiary; 2. tradycję kościelną (czyli poświadczanie apostołskiego *depositum* w nieprzerwanym przekazywaniu wiary i w wiedzy teologicznej); 3. głoszenie słowa Bożego przez apostołat doktrynalny. W drugiej głównej części znajduje się *analysis fidei*, czyli analiza wiary i sposobu jej rozumienia (*intellectus fidei*).

Podobną strukturę można znaleźć w dogmatyce *Mysterium salutis* (1965n.) (red. J. Feiner, M. Löhrer): 1. objawienie; 2. trwała obecność objawienia w Piśmie i Tradycji; 3. uobecnianie objawienia przez Kościół; 4. analiza wiary jako odpowiedzi na objawienie, wraz z zadaniem teologii polegającym na jej objaśnianiu.

Nowa orientacja epistemologii teologicznej widoczna jest w konstytucji dogmatycznej soboru watykańskiego II o objawieniu Bożym *Dei Verbum* (1965). Tutaj już w pierwszym rozdziale objawienie jest określone jako historyczne i eschatologiczne udzielenie się Boga; w ten sposób przewyżczone zostało intelektualistyczne zawężanie pojęcia objawienia, mechaniczne jakby zestawianie z sobą prawd wiary oraz zewnętrznie tylko rozumiana relacja wiary do jej źródeł. Nie mniej istotny jest drugi rozdział mówiący o „przekazywaniu objawienia Bożego przez Kościół”. W stałej obecności Ducha Świętego Kościół we wszystkich przejawach swego życia przekazuje udzielenie się Boga. W tym przekazywaniu objawienia Pismo Święte, Tradycja i Magisterium mogą pełnić odpowiadające sobie funkcje tylko w specyficznych dla każdego z nich wzajemnych odniesieniach.

Przełom spowodowany ukierunkowaniem się filozofii na podmiot i jego następstwa dla teologicznej problematyki podstaw

Podobnie jak krytyka reformacyjna, również ukierunkowanie się filozofii nowożytnej na człowieka miało liczne następstwa. Na pierwszy plan wysunęło się teraz zasadnicze pytanie o to, czy rozum ludzki w ogóle może mieć dostęp do możliwego w historii objawienia Boga. Mimo wszystkich różnic w szczegółach teologia zarówno w patrystyce, jak i w scholastyce opierała się na metafizyce bytu. Poznający podmiot zwracał się do bytów istniejących i do ich transcendentalnych odniesień oraz do transcendentalnego źródła. Filozofia transcendentalna *Immanauela Kanta* (1724–1804), która określała relacje między poznawanym przedmiotem i poznającym podmiotem, okazała się „kopernikańskim przełomem”. Dla filozofa istotna jest uprzednia krytyka zasięgu i granicy naszego poznania. Postępu w me-

tafizyce chce on dokonać przez zerwanie z dotychczasową praktyką, zakładającą, że wszelkie nasze poznanie musi być zgodne z przedmiotami, „że przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania” (KrV B XVI)².

Ta wychodząca z przesłanki ludzkiej świadomości filozofia epoki nowożytnej u Kanta osiąga najbardziej radykalne sformułowanie, chociaż już przed nim, po zachwianiu się średniowiecznego obrazu świata i po rozpadzie kościelnej jedności, filozofia racjonalistyczna (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Wolff) próbuje znaleźć nowy fundament. Tak np. Kartezjusz swój „punkt Archimedes’a” znalazł w niepodważalnej obecności „ja” w samoświadomości. W tym „ja” według niego znajdują się m.in. wrodzone idee Boga i nieśmiertelności duszy. Jako realne uwarunkowania możliwości samoświadomości uważane są one również za realnie istniejące. Poznanie tych ponadczasowych prawd nie jest zależne od relacji naszego rozumu ze światem poznawanym przez zmysły. Istotne prawdy filozofii i religii można by raczej wyprowadzać z tych ponadczasowych idei znajdujących się w świadomości. W związku z tymi uwarunkowaniami problem określenia relacji ponadczasowych prawd objawienia do przygodnych wydarzeń historii objawienia przybiera jednak zupełnie nową postać³.

Ustosunkowując się do tej racjonalistycznej filozofii, która z konieczności prowadziła do deistycznego rozumienia Boga i odrzucenia historyczności objawienia, Kant radykalnie podkreśla teraz skończoność ludzkiego rozumu. Ludzkie poznanie – Kant dowiadyuje się tego z empiryzmu – jest bez wątpienia zależne od poznania zmysłowego. Przedmioty możliwego (empirycznego) doświadczenia stanowią również granice wszelkiego poznania, ponieważ poznający podmiot dysponuje tylko apriorycznymi formami intuicyjnymi (przestrzeń i czas) oraz kategoriami rozumu, które – odnoszone do materiału dostarczonego przez zmysły – konstytuują zjawisko poznania bez dochodzenia do „rzeczywistości w niej samej”. Jako jedną ze swych regulatywnych idei rozum tworzy również ideę Boga, co ma na celu przyporządkowanie działania rozumu do całości doświadczenia wszystkich rzeczy. Bóg, dusza i świat są koniecznymi ideami, decydującymi o tworzeniu jedności i całości doświadczenia rzeczywistości. Ponieważ jednak poznawcze możliwości człowieka są ograniczone przez porządek zmysłów, nie można udowodniać istnienia Boga jako substancji transcendującej doświadczenie. Oczywiście Kant polemizuje tutaj również ze współczesną sobie „metafizyką szkolną”, która zniekształcając ordynarnie filozofię klasyczną, umieszczała niejako „jedno na drugim”: transcendentę z immanencją, zaświaty z naszym światem, świat ponadzmysłowy ze światem zmysłowym, i przyjmowała za możliwe udowodnienie, że zaświaty są miejscem przedmiotów ponadzmysłowych, oraz przedstawianie ich w sposób jednoznaczny z pomocą tych samych kategorii, które odnosiła do świata empirycznego (uprzedmiotowienie albo obiektywizowanie Boga). „Transcendentalny zwrot” Kanta od

² Cyt. za: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 36.

³ Por. słynne sformułowanie G.E. Lessinga w jego dziele *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*: „Jest to wstrętna, szeroka fosa, której nie mogę przekroczyć...: Przygodne prawdy historyczne nigdy nie mogą stanowić dowodu koniecznych prawd rozumowych”; *Lessings Werke* III, red. K. Wölfel, F 1967, s. 309n.

przedmiotów do „naszego sposobu ich poznawania, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy” (KrV B 25), wyklucza teologię pozytywną, mimo iż jako „teologia naturalna” ma ona świadomość analogicznego charakteru swego języka, a jako „teologia nadprzyrodzona” powołuje się na historyczne objawienie:

„Twierdzą tedy, że wszelkie próby czysto spekulatywnego stosowania rozumu do teologii są całkiem bezpłodne i co do swego wewnętrznego uposażenia pozbawione wszelkiej wartości, że jednakże naczelné zasady jego stosowania w ramach przyrody wcale a wcale nie prowadzą do teologii, a przeto o ile nie założy się praw moralności lub nie użyje ich za wytyczne – że teologia rozumowa wcale nie może istnieć. Wszystkie bowiem zasady intelektu mają zastosowanie immanentne, do poznania zaś istoty najwyższej potrzebne jest ich zastosowanie transcendentne, do czego nasz intelekt nie jest wcale odpowiednio wyposażony” (KrV B 664)⁴.

Dla rozumu teoretycznego Bóg może być tylko ideą regulatywną, nigdy natomiast konstytutywną, ponieważ rozum musiałby wtedy mieć potrzebną do tego zdolność uwalniania się od powiązań ze zmysłami.

Na polu etyki natomiast możliwe byłoby dowodzenie istnienia Boga jako postulat rozumu praktycznego. Teologią transcendentalną w rozumieniu Kanta można się posługiwać tylko w sensie negatywnym, jako wskazującą granice poznania rozumowego i odrzucającą jako systemy nieuzasadnione zarówno apodyktyczny ateizm, jak i teizm. Wynika stąd jednak, że teoretyczne wypowiedzi teologii o Bogu i Jego istnieniu, jak również o przygodnym fakcie objawienia się w historii nie są możliwe dla ludzkiego języka albo dla pojedynczego człowieka jako pośrednika. W następstwie uwarunkowań tej teorii poznania twierdzenia dogmatyki chrześcijańskiej nie są już analogicznymi wypowiedziami o istnieniu, istocie i działaniu Boga, ale są raczej wypowiedziami o człowieku, na ile ten – w swej relacji do uprzednio dostarczonych przez zmysły danych lub powiązań – zjawiska te łączy z sobą i obiektywizuje, czyniąc z nich „symbole oraz religijne pojęcia i praktyki” odnoszone do Boga jako ideału czystego rozumu. Synostwo Boże Jezusa np. jest wtedy plastycznym ideałem moralności podobającej się Bogu ludzkości⁵.

Uwidocznione w epokowym przeciwstawieniu filozofii bytu i filozofii świadomości napięcia istniejące między bytem i świadomością, ponadczasową prawdą Boga z jednej strony i jej historycznym objawieniem z drugiej, a wreszcie między odwiecznym rozumem Boga i skończonym rozumem człowieka, usiłuje przezwyciężyć i usunąć *Metafizyka ducha* Hegla. Ów rozdział przełamuje on w ten sposób, że byt pojmuje jako pojawiającą się w historii i pojmującą siebie świadomość ducha absolutnego, a byt skończony jest rozumiany przez niego jako narzędzie pojmującego siebie i w nim się objawiającego Boga. Mimo że dzięki Heglowi teologia spekulatywna okazuje się znowu w zasadzie możliwa, to w wieku XIX teologicznego uzasadnienia chrześcijaństwa szukano najczęściej przez nawiązywanie do Kanta. Pozostawiając na boku rozum teoretyczny, czyli rzeczywiste poznanie samego

⁴ Cyt za: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 36.

⁵ Por. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 76.

Boga, usiłowano tworzyć podstawy chrześcijaństwa na bazie etyki i moralności. Dogmat zredukowano często do uwarunkowanego czasem ilustrowania etycznych postulatów moralnego przepowiadania Jezusa. Tak np. A. Ritschl tworzył teologię antymetafizyczną. A. von Harnack krytykował trynitarny i chrystologiczny dogmat Kościoła starożytnego jako rezultat rzekomej hellenizacji pierwotnie wolnego od metafizyki chrześcijaństwa biblijnego. W dzisiejszych czasach von Harnack znajduje epigonów w Johnie Hicku, Paulu Knitterze i w innych przedstawicielach tzw. pluralistycznej teologii religii.

Krytyka religii (L. Feuerbach, K. Marks, Z. Freud, J.-P. Sartre) kwestionuje z samej zasady naukowy charakter teologii, jak również przyjmowaną przez wiarę rzeczywistość Boga i Jego objawienia (teza projekcji, społeczno-ekonomiczna alienacja jako skutek religii). Również filozofia analityczna, pozytywizm logiczny i krytyczny realizm, wskazując na aprioryczne granice poznającego podmiotu, kwestionują możliwość teoretycznego pojmowania transcendencji Boga. Religia mogłaby co najwyżej pełnić funkcję negatywną, albo również pozytywną w „przezwyciężaniu przygodności”; pozyteczna mogłaby się okazać także w tworzeniu etyki indywidualnej lub społecznej (funkcjonalna teoria religii).

Powołując się na wyniki dzisiejszych nauk przyrodniczych (ewolucja, biologia mózgu), monistyczne koncepcje poznania (np. ewolucjonistyczna doktryna poznania R. Riedla, F. Wuketitsa i in.) podważają autonomiczny charakter ludzkiego rozumu. Następstwem tego jest zanik nie tylko jego zdolności transcendowania całej rzeczywistości doświadczanej przez zmysły, ale także realnej kondycji świata zmysłowego oraz człowieka jako jego obserwatora i podmiotu pytającego o jego transcendentne źródło.

Powstała w latach siedemdziesiątych lat „filozofia postmodernistyczna” przeciwstawia się totalitarnym ideologiom XX wieku, ale krytykuje również wielkie uniwersalne koncepcje filozoficzne rodem z metafizyki bytu, filozofii transcendentalnej i filozofii ducha. Człowiek nie ma żadnego punktu oparcia, dzięki któremu mógłby teokratycznie lub z pomocą apriorycznego transcendentalizmu stworzyć całość świata, człowieka, społeczeństwa, historii oraz podmiotowości i tym się posługiwać. W każdej koncepcji definitywnego uzasadnienia kryłaby się intencja teologicznego, politycznego lub naukowego totalitaryzmu. Zbiegają się tutaj z sobą różne wpływy: Nietzschego krytyka zachodniej metafizyki z jej ponadczasowymi prawdami i wartościami; powrót do historycyzmu, który podkreślał absolutnie historyczny charakter wszystkich naszych punktów widzenia i wyprowadzał stąd gnozeologiczny relatywizm; filozofia języka tworzona przez Wittgensteina; krytyczny racjonalizm, dla którego szukanie prawdy jest tak ściśle powiązane z radykalną słabością człowieka, że rozwój poznania jest wyobrazalny jedynie przez uznanie stanu dotychczasowych badań za błędny; i wreszcie wypowiedzi Heideggera dotyczące historyczności bytu, który okazuje się inny w następujących po sobie epokach. „Postmodernizm” podejrzewa, że systemy głoszące posiadanie prawdy definitywnej i uważające za możliwe definitywne uzasadnienie prawd absolutnych, w gruncie rzeczy służą tylko ideologiom władzy, i zamiast tego proponuje religijny, filozoficzny i etyczny pluralizm. Ten zaś wychodzi z faktu wielości „prawd”

służących jakimś interesom i zależnych od kontekstu – prawd, których nie da się sprowadzić do żadnej teoretycznej jedności. Powstała w epoce postmodernistycznej pluralistyczna teologia religii wyprowadza stąd wniosek, że niemożliwe już jest np. przyjmowanie monoteizmu chrześcijańskiego i stanowiącego jego fundament pojęcia objawienia, wiary w jedyność pośrednictwa Chrystusa i nieomylności dogmatu nauczycielskich instancji kościelnych; że należałoby wykluczyć możliwość teologii chrześcijańskiej jako nauki podającej prawdy dogmatyczne także dlatego, że pociąga za sobą etycznie niedopuszczalne następstwa w postaci nietolerancji i zwalczających się wzajemnie obozów religijnych.

c) Aktualne zadania epistemologii teologicznej

1. Teologia musi wykazać w epistemologii, że rozum ludzki w swych odniesieniach do świata (zmysłowość, związki z kulturą, kontekstualność, historyczność, wymiar społeczny) jest zasadniczo otwarty na transcendencję oraz że człowiek może być słuchaczem rzeczywistego słownego objawienia w historii. Wynikają stąd następujące tematy: człowiek jako słuchacz słowa, jego ukierunkowanie na transcendencję, problematyka analogii oraz posługiwanie się metafizyką ontologiczną i metafizyką transcendentalną.
2. Teologia musi określić relację pomiędzy roszczeniem objawienia do prawdy i jego historyczną strukturą, a także między historycznymi i społecznymi uwarunkowaniami dostępu do jego roszczeń osobowych i do treści.
3. Pojęcie prawdy wypowiedzi teologicznych należy formułować w taki sposób, żeby całość i definitywny charakter wyrażonej w dogmatycznym twierdzeniu prawdy były pozytywnie zgodne z wolnością wiary i sumienia, tak żeby – ze względu na wolność wiary – specyficzne dla chrześcijaństwa roszczenia do posiadania prawdy nie rozmywały się w abstrakcyjnej prawdzie i funkcjonalności jakiejś pierwotnej religijności znajdującej się rzekomo za wszystkimi religiami.
4. Teologia powinna mieć na uwadze społeczne znaczenie swych twierdzeń (por. teologia wyzwolenia).

3. Teologia jako nauka

a) Pojęcie i cel teologii chrześcijańskiej

Terminem „teologia”, w znaczeniu naukowego omawiania, ukazywania i przenikania się całej rzeczywistości świata i człowieka z perspektywy objawienia, na Zachodzie zaczęto się posługiwać dopiero ok. XII wieku (Gilbert z Poitiers, Piotr Abelard). Wcześniej nauka wiary (*doctrina christiana*, *sacra scriptura*, *divina pagina*, *sacra eruditio*) była często przeciwstawiana zbiorczemu terminowi „teologia”, rozumianemu jako fałszywa nauka pogan o Bogu. W odróżnieniu od niej chrześcijańska

nauka o Bogu i Chrystusie jest „prawdziwą” teologią lub filozofią⁶. Augustyn podaje trojkie zastosowanie tego terminu⁷: w mitycznej teologii poetów, teologii politycznej (czyli także ideologii państwowej) i filozoficznej nauce o Bogu. Ten pozostający pod wpływem filozoficznie interpretowanego mitu dyskurs o Bogu⁸ u Arystotelesa stanowi – jako teologia – jedną z trzech nauk, oprócz matematyki i fizyki: „Jest wszak oczywiste, że jeżeli jest gdzieś obecna boskość, to jest obecna w rzeczach tego rodzaju. Ta najwyższa nauka musi się zajmować najwyższym rodzajem” (*Metaph.* E 1026a)⁹. Dlatego teologia oznacza filozofię pierwszą i metafizykę. Stawia ona pytanie o powszechne przyczyny i zasady bytu. Ta metafizyczno-filozoficzna nauka o Bogu ma jako teologia naturalna znaczenie także dla teologii chrześcijańskiej.

Recepcja „teologii” jako terminu technicznego dokonała się w kontekście daleko idącej zmiany znaczenia obydwu słów składających się na ten termin. W odróżnieniu od znaczenia, jakie miał w grecko-rzymskiej mitologii *Theos*, staje się teraz terminem oznaczającym Boga objawienia biblijnego, który jest sam w sobie osobą i podmiotem. *Theos* staje się imieniem tej osobowej rzeczywistości, która zajmuje miejsce naprzeciwko świata jako jego Stwórca (por. Rdz 1,1) oraz jako autor i podmiot historii zbawienia (por. Wj 3,14), a w Nowym Testamencie objawia się jako Ojciec, Syn i Duch (por. Ga 4,4–6; Mt 28,19 i in.). Dlatego mówienie o Bogu jest także objaśnianiem *Logosu* Boga (por. J 1,14), w tym sensie, że nieuchwytny dla żadnego myślenia Bóg objawia się w Słowie i Duchu¹⁰.

U Atanazego, Bazylego z Cezarei, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy znajduje się doniosłe rozróżnienie terminów *theologia* (= nauka o *Theos*, o Ojcu jako źródle boskości i Jego jedności z Synem i Duchem, czyli nauka o immanencji Trójcy) oraz *oikonomia* (nauka o wcieleniu Słowa i posłaniu Ducha, czyli koncentrowanie się na Trójcy ekonomicznej, na objawieniu się Boga w historii zbawienia). U Euzebiusza z Cezarei „teologia kościelna” oznacza prawdziwą chrześcijańską naukę o Bogu odróżnianą od pogaństwa i koncepcji heretyckich¹¹. W VI wieku Pseudo-Dionizy Areopagita teologię mistyczną, symboliczną, łączącą wewnętrznie człowieka z Bogiem, odróżnia od teologii zewnętrznej, demonstratywno-argumentacyjnej¹². Bardziej afektywny i egzystencjalny rodzaj teologii swoje centrum widzi w woli i miłości (*theologia cordis*), natomiast w teologii podkreślającej zdecydowanie intelekt zasadniczy akcent kładzie się na poznanie (*theologia intellectualis*). Wiąże się z tym pytanie scholastyki o to, czy teologię należy uważać za naukę raczej teoretyczno-spekulatywną¹³ czy też – w nurcie tradycji augustyńsko-franciszkańskiej – raczej za naukę praktyczną¹⁴.

⁶ Augustyn, *Civ.* 8,1.

⁷ Tenże, *Civ.* 6.

⁸ Platon, *Polit.* 379a.

⁹ Cyt za: Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 151.

¹⁰ Klemens Aleksandryjski, *Strom.* I, 12; 66,1; 13; Orygenes, *Cels.* 6,18; *Comm. in Io.* 1,24; 2,34.

¹¹ Euzebiusz z Cezarei, *Praep.* 55, 1,1–4.

¹² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Myst.* 3; *Ep.* 9.

¹³ Za taką uważają ją teologowie kierujący się bardziej arystotelesowskim ideałem nauki, jak Albert Wielki, Tomasz z Akwinu – por. *S.th.* I, q.1 a.4.

¹⁴ Jan Duns Szkot, Bonawentura, *Prooem. in. Sent.* 9,3: *ut boni fiamus.*