

# Piotr Liszka

---

## Dogmat Chalcedoński syntezą wcześniejszych formuł dogmatycznych i punktem odniesienia przyszłych

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 24/2, 55-72

---

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. PIOTR LISZKA CMF

## DOGMAT CHALCEDOŃSKI SYNTEZĄ WCZEŚNIEJSZYCH FORMUŁ DOGMATYCZNYCH I PUNKTEM ODNIESIENIA PRZYSZŁYCH

Formuły dogmatyczne tworzone są już przez autorów ksiąg biblijnych, następnie pojawiają się w liturgii, a także w całej Tradycji Kościoła. Najważniejsze znaczenie mają formuły tworzone na pierwszych soborach powszechnych. Stanowią one precyzyjną syntezę objawionej treści. Odpowiadają na fundamentalne pytania chrześcijańskiej wiary, przeważnie w kontekście pojawiania się wypowiedzi wyraźnie z nią sprzecznych. Formuła dogmatyczna powinna być precyzyjna i jasna, aby wiadomo było, czego dotyczy.

### 1. Zgodność treści formuły dogmatycznej z Objawieniem i wiarą chrześcijańską

Zawarta w formule dogmatycznej prawda powinna być zgodna z prawdą zawartą w Objawieniu i w powszechnie wyznawanej wierze chrześcijańskiej. Prawda intelektualna, teoretyczna, wyrażona jest przez słowa oraz ich ustawienie. W strukturze dogmatu odzwierciedla się prawda zbawcza, zapisana i przyzywana w dziejach Kościoła, która jest odwzorowaniem życia wewnętrznego Boga Trójjedynego. Formuły dogmatyczne to nie tylko statyczne przekazywanie informacji. Są one odpowiednio plastyczne, mają w sobie dynamizm odpowiadający rzeczywistości, którą wyrażają, otwierają na tę rzeczywistość i pomagają w nawiązywaniu z nią interaktywnej, żywej relacji. Formuły dogmatyczne wskazują na Bożą rzeczywistość, w sobie ją streszczają i są mostem, przez który można przechodzić do Bożej Tajemnicy.

Centralną rolę w zbiorze formuł dogmatycznych odgrywa dogmat sformułowany na Soborze Chalcedońskim (451 r.). Jest on ogniskiem soczewki,

w którym skupiają się najważniejsze prawdy chrześcijańskie i promieniują w przyszłość. Jest to klucz hermeneutyczny do odczytywania tekstów biblijnych i fundament, punkt odniesienia dla wszystkich przyszłych wypowiedzi. Jego rdzeniem jest schemat unii hipostatycznej, jednoczącej dwie natury w jednej osobie Chrystusa. Dogmat informuje, że zachodzi ściśle zjednoczenie dwóch natur, ale bez ich zmieszania. Formuła ta dynamicznie ujmując wydarzenie Wcielenia i plastycznie ukazuje zagadnienie przenikania się natury Boskiej i ludzkiej, bez ich wymieszania. Z dogmatu tego wynika, że w specyfice drugiej Osoby Boskiej jest coś, co umożliwi przyjęcie przez nią substancji stworzonej – duchowej duszy i materialnego ciała.

Jedność personalna natury Boskiej i ludzkiej w Osobie Chrystusa oznacza najpierw sposób ich utworzenia, a następnie sposób ich przebywania w Chrystusie, czyli w Bogu. Ostatecznym źródłem natury ludzkiej jest wewnętrzne życie Boga Trójjedynego, czyli substancja Boga przepełniona życiem trynitarnym w sposób absolutny. Wydarzenie utworzenia ciała Chrystusa ogarnia cały kosmos, w jego rozpiętości czasowej od początku do końca. Wcielenie jest kondensacją, punktem centralnym aktu twórczego – we wnętrzu Boga, a także w czasoprzestrzeni stworzonego świata. Poczęcie ciała Jezusowego w łonie Maryi, mocą Ducha Świętego, jest zwieńczeniem i początkiem. Wcielenie zaczęło się w akcie zaistnienia świata, a wypełni się w Paruzji. Treść dogmatu współbrzmi z rdzeniem Objawienia, a jego tekst jest szczytem, kondensacją i punktem wyjścia trynitologii i kreatologii (protologii), w ogóle całej teologii. Formuła chalcedońska stanowi odpowiednio kondensację i punkt wyjścia wszelkich innych formuł dogmatycznych.

Początek człowieczeństwa Chrystusowego związany jest ze stworzeniem duszy ludzkiej przez trzy Osoby Boskie, z uwzględnieniem działania ich specyficznych właściwości personalnych. Specyficzne dla Ducha Świętego jest rozwijanie się w Ojcu i związanie w Sobie, konstytuujące Go jako trzecią Osobę Trójcy. Energia Ducha Świętego ma kształt spiralny, jednocześnie skierowana jest na zewnątrz i ku wnętrzu. W akcie twórczym i w stworzonym świecie odzwierciedla się to w tym, że Duch Święty stwarza byty na zewnątrz substancji Boskiej i jednoczy je z sobą wzajemnie i z Bogiem. Energia Syna Bożego jest linearna, kształtowana przez przyjmowanie Miłości Ojca i oddawanie Miłości Ojcu. Syn Boży jest rodzony odwiecznie przez Ojca i oddaje Ojcu samego siebie. Linearna otwartość na przyjmowanie i dawanie objawia się we wcieleniu, w przyjęciu natury ludzkiej przez drugą Osobę Trójcy o oddawaniu jej podczas całego czasu trwania w ziemskiej historii. Natura ludzka Chrystusa, stworzona na obraz każdej z trzech Osób Boskich, jak również Ich całości, wyróżnia w sobie właściwości drugiej Osoby, w której jest i którą stanowi wraz z naturą Boską. Oznacza to, że linie sił pola energii ludzkiej w Chrystusie są linearne, otwarte na pole energii Boskiej, skierowane ku naturze Boskiej, dopasowane do niej, przenikające się z nią w hipostatycznym

zjednoczeniu. Formuła chalcedońska streszcza w sobie i jednoczy trynitologię, chrystologię i kreatologię.

Natura ludzka Chrystusa różni się od natury ludzkiej osób stworzonych tym, że u Jezusa Chrystusa jest całkowicie otwarta na zewnątrz siebie, a u pozostałych ludzi jest mocno zakrzywiona ku sobie, ku naturze ludzkiej. W języku teologii dogmatycznej podkreślana jest struktura ontyczna Chrystusa. W języku teologii moralnej oznacza to, że Jezus jest we wszystkim podobny do ludzi, oprócz grzechu. Dogmat chalcedoński, opisując unię hipostatyczną, pozwala zauważyć, w jaki sposób w Chrystusie spełnia się fundamentalna zasada *persono logii*, według której energia natury osoby skierowana jest ku centrum osoby. W osobach mających jedną naturę centrum osoby pokrywa się z centrum natury. Syn Boży jest jedyną osobą mającą dwie natury. Natura ludzka ukierunkowana jest ku centrum Osoby, która zespala ją z naturą Boską. Konkretnie spoiwem jest Boska energia personalna Syna Bożego, czyli Boska miłość Synowska. We wcieleniu Syn Boży przyjmuje naturę ludzką, nadal pozostając Osobą Boską, tylko jedną. Zgodnie z zasadą personologii energia ludzka skierowana jest ku centrum Osoby Boskiej, czyli na zewnątrz siebie, na zewnątrz natury ludzkiej. W formule chalcedońskiej zawarty jest dynamizm horyzontalny, personalny i dynamizm wertykalny, między dwoma naturami, między bytem niestworzonym a bytem stworzonym. Natura Boska Chrystusa jest też naturą Ojca i Ducha, uczestniczy w życiu wewnętrznym Boga. Natura ludzka natomiast zanurzona jest w czasie i przestrzeni. Unia dwóch natur to najsilniejsze zjednoczenie Boga ze stworzonym światem. Życie natury Boskiej zanurzone jest w czasoprzestrzeni, w historii Jezusa z Nazaretu. Wzajemną relację dwóch natur trzeba rozpatrywać nie tylko na płaszczyźnie metafizyki, lecz także w dynamicznym, czasoprzestrzennym języku historii doczesnej<sup>1</sup>. Formuła chalcedońska w sposób mistrzowski ukazuje jedność Stwórcy i stworzeń, a także jednoczy Boski język Objawienia z językiem ludzkim, z jego logiką i usadowieniem w konkretnym środowisku kulturowym.

W dogmacie sformułowanym na Soborze w Chalcedonie ważne nie jest zastosowanie abstrakcyjnych pojęć czy oryginalnych schematów, lecz ukazanie żywego połączenia pełni życia Boga z żywą duszą zjednoczoną z ciałem żyjącym w czasie i przestrzeni. Całość dziejów Jezusa z Nazaretu zwrócona jest całkowicie ku centrum Osoby Chrystusa, ku boskości. W rozpiętości czasowej, a zwłaszcza w istotnych momentach, w wydarzeniach paschalnych natura ludzka Chrystusa ulega przemianie. Nie jest to tylko wzrastanie cielesne, ale dojście do sytuacji śmierci, w której ciało staje się martwe, oraz do zmartwychwstania, w którym pojawia się na nowo życie ciała, w istotny sposób nowe. Również

---

<sup>1</sup> Por. P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 133.

dusza Chrystusowa ulega przemianie, osiąga pełnię, przechodzi do nowej sytuacji – do sytuacji uwielbienia. Wniebowstąpienie to nowa relacja ze światem, a Paruzja to nowa jakość tej relacji wskutek przemiany starego świata w nowy, w ostatecznie nowy (*novissima*). Wielkie wydarzenia to miejsca „osobliwe”, w których szczególnie intensywnie czas styka się z wiecznością. Człowieczeństwo Chrystusa to nie element struktury dogmatycznej, lecz żywy byt, w którym łączy się ontyczność z procesem wzrastania i przemiany. Oznacza to, że formuła dogmatyczna łączy w sobie metafizykę z historią. Misterium Chrystusa to nie statyczny schemat. Unia hipostatyczna łączy Boską wieczność z rozpiętością czasu i zmiennością. Dogmat chalcedoński jest zapisem rozbudowanej struktury, żywej i dynamicznej. Zastosowany w nim czasoprzestrzenny język pozwala wypowiadać się o działaniu Boga w historii, a także o wchodzeniu historii w tajemnicę wieczności<sup>2</sup>.

Formuły dogmatyczne kondensują w sobie treści wiary zawarte w Objawieniu, wskazują pewną drogę zbawienia i pozwalają tworzyć integralną teologię, pełną i spójną. Zabezpieczają zgodność modelu teologicznego z żywym Objawieniem. Niestety, zamiast tworzenia teologii całościowej, dynamicznej i pełnej, w historii myśli chrześcijańskiej przeważnie zajmowano się tylko fragmentami. Najpierw było to wymuszone koniecznością sformułowania odpowiedzi na błędy wiary, na pojawiające się w danym czasie herezje, a później było to spowodowane sporami teologicznymi, które całą uwagę kierowały jedynie na zagadnienia sporne, doprowadzając do pojawienia się białych plam. Zagadnienia sporne mogą być wyjaśnione w modelu integralnym, ogarniającym całość treści wiary i wszelkie aspekty. Błędem jest milczenie o ważnych treściach wiary. Błędem jest też spychanie ważnych formuł dogmatycznych na drugi plan, a zajmowanie się zagadnieniami drugorzędnymi. Teologia przed Soborem Watykańskim II mogła twórczo zajmować się tylko obrzeżami wiary. Najważniejsze treści wiary nie mogły być dyskutowane. Już w średniowieczu dogmaty stały się skamieniałymi schematami. Po epoce rozwoju scholastyki nastąpił renesans i barok. Barok na nowo odkrył dynamiczną treść dogmatów chrześcijańskich, ale wyrażał ją nie za pomocą logicznego rozumowania i uczonych dysput, lecz za pomocą sztuki. Stwierdzono, że łaska i przeżycie religijne nie potrzebują intensywnej pracy rozumu, lecz wymagają przestrzeni sakralnej, okazałości i światła<sup>3</sup>. Dzięki temu w okresie baroku rozwinęła się pobożność ludowa i liturgiczna, które posługują się bardziej sztuką niż nauką. O ile pismo i dysputy związane były z intelektem, o tyle sztuka powiązana jest z uczuciami. Podkreślanie znaczenia uczuć, kosztem intelektu, przyczyniło się jeszcze bardziej do za-

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 134.

<sup>3</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Barok, Aspekt religijny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. GRYGLEWICZ, R. ŁUKASZYK, Z. SUŁOWSKI, Lublin 1985, s. 44–45, k. 44.

pominania o istotnych prawdach wiary, wymagających wysiłku intelektualnego, na korzyść treści drugorzędnych, które prowadziły do spotęgowania uczuć. Barok sprzyjał subiektywności, która ujawniała się też w dysputach dotyczących zresztą spraw drugoplanowych. Prowadziło to do okopywania się we własnych przekonaniach zamiast wspólnego poszukiwania prawdy. Subiektywność przekonań, wzmacnianych uczuciami, sprzyjała rozwojowi religijności ludowej. Gdy uczucia dominowały, nie było już nawet miejsca dla prawdy „własnej”. Pozostawało tylko niewyraźne odczuwanie prawd wiary pozbawione wyraźnej treści. Tego rodzaju sytuacja programowo istnieje w protestantyzmie, a w praktyce również w społeczności katolickiej. Prawdy Boże znikają w niepamięci, zamiast nich są tylko zewnętrzne praktyki religijne<sup>4</sup>. W takiej sytuacji następuje zjawisko antropomorfizacji formuł dogmatycznych. Odzwierciedleniem braku rozumienia formuł dogmatycznych jest chaos dogmatyczny w tekstach modlitewnych, nawet najbardziej oficjalnych, w mszale i w brewiarzu. Konsekwencją tego jest laicyzacja, sprowadzenie religii tylko do moralności, uczciwego postępowania. Świadectwo nie oznacza już głoszenia orędzia o Chrystusie, nie dotyczy już prawd wiary, lecz ogranicza się jedynie do moralnego postępowania. Gdy brak fundamentu teoretycznego, świadectwo czynów staje się niezrozumiałe. Nie ma świadectwa chrześcijańskiego, jest tylko świadectwo ludzkiej dobroci. Chrześcijaństwo przemienia się w społeczeństwo humanistyczne.

## 2. Odniesienie wszystkich formuł do dogmatu chalcedońskiego

Dogmat chryzologiczny chalcedoński jest wzorcem myślenia integralnego. Zajmuje się nie tylko sferą ludzką, lecz też sferą Boską, ujmowanymi w sposób harmonijny i pełny. Wskazuje wyraźnie na to, że podstawą przeżyć duchowych i moralnego postępowania jest budulec, tworzywo bytowe, substancja (substancja Boska, substancja ludzka duchowa i substancja ludzka materialna). Są one odpowiednio połączone (unia hipostatyczna), istnieje między nimi relacja gwarantująca autonomię i jedność. W treści dogmatu znajduje się też informacja o wyposażeniu wewnętrznym, obliczu i działaniu. Wszystkie warstwy refleksji zawarte w formule chalcedońskiej powinny być w dalszej historii rozwijane zgodnie z ideą harmonijnego łączenia poszczególnych elementów i wspólnej całości. Tymczasem całe dzieje myśli ludzkiej to jedna wielka ucieczka od myślenia integralnego i zamykanie się albo w myśleniu rozdzielającym, dualistycznym, albo w myśleniu mieszącym, monistycznym. Tak jest przede wszystkim poza chrześcijaństwem, ale również w jego wnętrzu. Teologia chrześcijańska po-

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 45.

winna być integralna, powinna być oparta na wydarzeniu Wcielenia i kierować się zasadami zawartymi w dogmacie chalcedońskim. Myślenie integralne jest konieczne do tworzenia pełnej definicji osoby. Poza chrześcijaństwem definicja osoby bardziej pasuje do całości kosmosu niż do indywidualnych jednostek ludzkich.

Szczytem myślenia integralnego jest Objawienie chrześcijańskie. Tylko teologia chrześcijańska stara się stworzyć integralną definicję osoby i tylko teologia chrześcijańska w swej systemowej całości jest w pełni personalistyczna. Nie dotyczy to każdego z opracowań myślicieli chrześcijańskich, lecz wskazuje raczej na ukryty w Objawieniu potencjał i na możliwości, które trzeba konkretyzować przez realny wysiłek. Bez definicji osoby myślenie integralne nie jest możliwe. Pełna definicja osoby jest tylko w chrześcijaństwie, gdzie Bóg objawia się jako Jedyny w trzech Osobach. Stąd wniosek, że pełnia personalizmu jest tylko w chrześcijaństwie. W materializmie personalizmu nie ma w ogóle, a stąd nie ma również myślenia integralnego. Poza materią nic nie istnieje. Skoro istnieje myśl, wola i uczucia, to są one w materii. Materialiści nadają materii cechy Boskie. Materializm to panenteizm i panteizm. Panenteizm, bo wszystko jest jednym bytem, panteizm, bo wszech-materia ma cechy Boskie. Nie ma możliwości budowania modelu integralnego w religiach przyjmujących istnienie Boga jako jednej tylko osoby. Nazwa „osoba” pozostaje tylko nazwą. Bez drugiego bytu równego sobie nie ma osoby, słowo „osoba” traci sens, jest puste. Nie ma też myślenia integralnego, jest dualizm – deizm, czyli jest myślenie oddzielające, w którym Bóg nie ma żadnych relacji ze światem. Bóg jest odległy, nieuchwytny, nieokreślony. Nie można o Nim nic powiedzieć, również nie można powiedzieć, że jest osobą.

Dogmat chalcedoński jest kondensacją myślenia chrześcijańskiego, które jest integralne i personalistyczne. Uznanie jedności idzie w parze z uznaniem autonomii. Tylko takie ujęcie jest dynamiczne i żywe, wymaga wyjaśnienia, na czym polega autonomia i na czym polega jedność. Nie wszystkie ujęcia teologiczne są dynamiczne i żywe, nie wszystkie są personalistyczne, nie wszystkie są integralne. Nie są integralne scholastyka i neoscholastyka, są to ujęcia schematyczne, teoretyczne, abstrakcyjne, wyzute z opisów rozwoju historycznego. Są to ujęcia aspektowe, niepełne. W myśleniu strukturalnym, posługującym się schematami, łatwo dojść do błędów, które w ujęciu integralnym widoczne są jak na dłoni i łatwo mogą być skorygowane. Myślenie schematyczne, nie-integralne, ujawnia się z całą ostrością w scholastycznych sporach. Zazwyczaj obie strony akcentują coś innego i w ten sposób porozumienie nie jest możliwe. Można rozwiązać spór tylko wtedy, gdy przedmiot jest ten sam. W sytuacji akcentowania różnych kwestii jedynym sposobem rozwiązania sporu jest budowanie modelu całościowego, ogarniającego jeden i drugi element, w kontekście integralnej całości. Tak było w sporze reformacji i kontrreformacji, tak było w sporze o *Filioque* i we wszystkich innych sporach.



Problemu dualizmu nie można rozwiązać przez wymieszanie elementów, które w sporze były umieszczone na dwóch przeciwległych biegunach. Kryterium metodologicznym jest jednoczesne zachowanie jedności oraz autonomii. Hans Urs von Balthasar zauważył, że nie można przewyciężyć dwóch spornych nurtów w refleksji zbyt ogólnej, powierzchownej, która mogłaby stworzyć pozory trzeciej drogi. Byłyby to tylko pozory, bez faktycznego rozwiązania zagadnienia. Nowa refleksja musi być umieszczona w nowej kategorii, na wyższej półce, a nie w połowie drogi. W szczególności nowa charytologia musi najpierw sięgnąć do pogłębionej chrześcijańskiej antropologii oraz do zaawansowanej trynitologii<sup>5</sup>. Dogmat chalcedoński rozumiany dynamicznie, w aspekcie historycznym, każe odpowiedzieć na pytanie, co stało się z naturą ludzką Chrystusa w wydarzeniu śmierci i na czym polega zmartwychwstanie? Odpowiedź brzmi: w śmierci dusza Chrystusa otrzymała moc ożywienia swego ciała i uczyniła to „trzeciego dnia”. Zmartwychwstanie to ożywienie ciała przez duszę. Ujęcie integralne wymaga refleksji w pięciu warstwach, które dotyczą: substancji, relacji, wyposażenia wewnętrznego, oblicza i działania. Każdej z nich odpowiada inna definicja osoby, podkreślająca odpowiedni aspekt. Jeżeli refleksja ma być chrześcijańska, czyli trynitarna, to w każdej warstwie w sformułowaniu „Duch Święty od Ojca pochodzi” (J 15, 26) słowo „pochodzi” trzeba zastąpić innym słowem, odpowiednim dla danej warstwy (słowem greckim oraz wyjaśnieniem polskim). Odsyłam tu do moich publikacji. Abstrakcję powinna zastąpić solidna ontologia integralna, która nie ogranicza się do refleksji nad substancją, lecz uwzględnia też pozostałe „warstwy”, nie oddzielone, nie wymieszane, lecz ujęte integralnie, według schematu chalcedońskiego.

Dogmat chalcedoński był punktem odniesienia dla wybitnych Ojców Kościoła, dla Maksyma Wyznawcy (zm. 662 r.) oraz Jana z Damaszku (zm. 773 r.). Od nich można się uczyć tego, jak kształtować swoją teologię „po chalcedońsku”. „Obaj są spadkobiercami myśli wcześniejszych Ojców Wschodu, Maksym genialnym syntetykiem, a Jan Damasceński równie genialnym systematykiem”<sup>6</sup>.

Pomocą dla teologii może być literatura piękna, w szczególności poezja. Tam również występuje kwestia radykalnego oddzielania, mieszania czy ujmowania integralnego. Nie ma tam takiej ostrości jak w filozofii, ale problemy metodologiczne są podobne. Literatura pomaga teologii odczytywać i rozumieć

<sup>5</sup> Por. G. GIORGIO, *Il rapporto di corrispondenza tra filosofia e teologia nel pensiero di Hans Urs Von Balthasar*, „Ricerche Teologiche” 10 (1999), 271–296, s. 272.

<sup>6</sup> E. STANIEK, *Tajemnica wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego*, „Vox Patrum” 20 (2000), t. 38–39, 333–340, s. 333; zob. św. JAN DAMASCEŃSKI, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. WOJKOWSKI, Warszawa 1969; MAKSYM WYZNAWCA, *Dzieła: Antologia życia wewnętrznego, Dialog o życiu wewnętrznym, Księga miłości, Księga oświeconych, Wykład Modlitwy pańskiej, List o miłości*, tłum. A. WARKOTSCH, Poznań 1982.



dogmaty, pod warunkiem że zachowane są kryteria wyznaczone w dogmacie chalcedońskim. Mówi o tym artykuł na temat dialektyki lirycznej i symbolizmu jako metody teologicznej stosowanej przez pisarza argentyńskiego z połowy XX w., Antonio Machado, którego autorem jest misjonarz Klaretyn z Granady, Isidro Muñoz Triguero. Ideę dialektyki lirycznej wymyślił Abel Martín, natomiast rozwinął ją i zastosował Antonio Machado<sup>7</sup>. Poezja Machado zawiera w sobie intuicje filozoficzne. Można powiedzieć, że w szatę poezji ubrał on przemyślenia filozoficzne. Unikał dualizmu świadomie, programowo, ponieważ poezja była dla niego ucieczką od totalnego rozdarcia, za którym kryła się nie dwoistość bytów, lecz jednorodność świata, którego źródłem jest Bóg. Poezja pomogła argentyńskiemu poecie otworzyć się na transcendencję<sup>8</sup>. Rozmyta i bezprzedmiotowa dialektyka liryczna przemieniła się w jego twórczości w dialektykę religijną, objawiającą pełnię miłości, której źródłem może być tylko Bóg<sup>9</sup>. Ulotność i pustka przemieniły się w pewność istnienia Boga, który jest żywy i bliski człowieka. Paradoksalnie, poezja pozwoliła mu spojrzeć na dogmaty wiary w sposób realistyczny, napełniła formuły dogmatyczne sensem i życiem<sup>10</sup>. Machado rozpiął myśl ludzką między nicością a pełnią, między śmiercią a życiem. Jest to typowe dla tradycji hiszpańskiej. Dzięki poezji myśl jego przeszła od uproszczonych schematów scholastycznych do biblijnych opisów Boga żywego. Dialektyka nadzieja–rozpacz doprowadziła go przed oblicze Boga żywego i ożywiającego<sup>11</sup>. Symbolika poezji Machado jest personalistyczna, czyli otwarta na ujęcie integralne. Personalistyczne ujęcie natury ludzkiej pozwoliło mu w integralny sposób spojrzeć na całość teologii chrześcijańskiej i znaleźć w niej pełnię personalistycznej dialektyki. Dokonuje się to poprzez poszerzenie dialektyki osoby na dialektykę wspólnoty. Ponadto osoba i wspólnota są rozpięte w historii. Centrum historii i centrum wspólnoty ludzkiej stanowi Jezus Chrystus. Stąd już tylko krok do dogmatu chalcedońskiego i przyjęcia go za kryterium wszelkiej personalistycznej myśli, filozoficznej, poetyckiej, a zwłaszcza teologicznej. Rozwiązaniem dialektyki poetyckiej jest teologia chrystocentryczna, humanizująca Boga i przebóstwiająca człowieka<sup>12</sup>. Antonio Machado dostrzegł, że dogmat chalcedoński ma wymiar eklezjalny, jest eklezjo-centryczny. Dzięki temu łączy on tajemnicę Chrystusa z dziejami całej ludzkości<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Zob. I. MUÑOZ TRIGUERO, CMF, *Dialéctica lírica y simbolismo en A. Machado como método teológico*, [w:] *Actas del I Simposion de Teología Histórica (29–31 mayo 1980)*, Valencia 1981, 387–395, s. 387.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 388.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 389.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 390.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 391.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 394.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 395.

Nowe dogmaty dotyczą konkretnego zagadnienia, ale zawsze są otwarte: na całą treść Objawienia, na cały Kościół, na całość dziejów, a nawet na wieczność. Dogmat chalcedoński jest wzorcem relacji czasu z wiecznością. Również z tego względu stanowi on centralny punkt odniesienia całego nauczania chrześcijańskiego. Przechodzenie czasu do wieczności rozpoczęło się wraz z zaistnieniem świata i ma swoje korzenie w akcie stwórczym znajdującym się we wnętrzu życia Bożego. Centralnym punktem realizacji aktu stwórczego jest Wcielenie, które jest też centralnym punktem przechodzenia świata do wieczności. Stąd dogmat chalcedoński, którego treścią jest Misterium Wcielenia, łączy czas z wiecznością i jest początkiem Paruzji. We Wcieleniu rozpoczęło się Wniebowstąpienie i Paruzja, zarówno ruch przychodzenia Syna Bożego do świata, jak i ruch przechodzenia Jezusa do wnętrza życia Bożego, aż do osiągnięcia pełni. Wydarzenie końca świata trwa wewnątrz płynącego czasu na tyle, na ile trwa w nim Jezus Chrystus – w swojej doczesnej historii oraz w swoim uwielbieniu<sup>14</sup>. Stąd wniosek, że dogmat chalcedoński łączy chrystologię z eschatologią. Mistyczne łączenie człowieka z Bogiem dokonuje się w całej historii. Cała historia jest ogarniana przez wydarzenie Wcielenie i przez wydarzenie paruzji<sup>15</sup>. Prowadzi to do wniosku, że dogmat chalcedoński łączy chrystologię i eschatologię z teologią historii. W tym kontekście Mikołaj Bierdiajew nazywa historię mitem. Mit „to nie wymysł, a realność, ale realność innego rodzaju aniżeli tzw. obiektywnej, empirycznej rzeczywistości. [...] Chrześcijaństwo dało historii dynamizm, wyjątkową siłę ruchu dziejowego”<sup>16</sup>. W sensie, jaki nadał mitowi Bierdiajew, prawdziwym mitem dziejącym się są tylko dzieje chrześcijaństwa, a prawdziwym mitem opisującym te dzieje i wskazującym na ich głęboki, egzystencjalny sens jest teologia. Tak rozumiana mitologia wskazuje na centralne znaczenie formuł dogmatycznych. Nie są to puste schematy, lecz opisy najważniejszych egzystencjalnych wartości chrześcijańskich, a przez to również same w sobie są tekstami najbardziej wartościowymi, najbardziej koniecznymi dla kształtowania chrześcijańskiej egzystencji.

Postulat wszechstronnej integralności wysunięty przez Bierdiajewa, postulat wszechstronnego łączenia teologii jednostkowej z jej wymiarem społecznym, metafizyki z wymiarem historycznym, wydarzeń zbawczych z życiem codziennym itd. chciała realizować „teologia wyzwolenia”. W teologii wyzwolenia wzorcem życia społecznego też był dogmat chalcedoński. Celem tej latynoskiej teologii, podobnie jak celem Wcielenia, jest wyzwolenie. Dwie natury do dwa sposoby wyzwalań, dwie płaszczyzny wyzwalającego dzieła Chrystusowego:

<sup>14</sup> Por. P. LISZKA, dz. cyt., s. 189.

<sup>15</sup> Por. M. REUTT, *Przedmowa*, [w:] M. BIERDIAJEW, *Nowe średniowiecze* (Berlin 1924), Komorów 1997, 5–11, s. 6.

<sup>16</sup> Tamże, s. 7.

Boska oraz ludzka<sup>17</sup>. Teologia wyzwolenia realizowała postulat Oscara Cullmanna, według którego „nauka teologiczna winna być zbudowana na podobieństwo nauki historycznej, aby w ten sposób wykluczyć teologię formalną, metafizyczną, naturalistyczną i inne”<sup>18</sup>. Dogmat chalcedoński jest znany i cenniony powszechnie, ale praktyka, mimo głoszenia chęci stosowania się do jego zasad, nieraz bardzo od tych zasad odbiega zarówno w aspekcie intelektualnym, jak i egzystencjalnym.

### 3. Wyrażanie misterium Bożego za pomocą autonomicznej myśli ludzkiej

Dogmaty chrześcijańskie wykraczają poza tezy filozofii, ale tworzone są zgodnie z prawami rozumu. Tworzone są przez myśl ludzką, autonomiczną, ale otwartą na sposób myślenia Boga, czyli na Objawienie. Odejście od Objawienia sprawia, że człowiek myśli według modelu oddzielającego, a nie według modelu integralnego.

Przedstawiciel umiarkowanego racjonalizmu, żyjący w wieku XI i XII w Hiszpanii, myśliciel żydowski Bahja ibn Pakuda uważał, że prawda objawiona i prawda, do której dochodzi się drogą rozumową, są ze sobą zgodne, a skoro tak jest, muszą też pokrywać się ze sobą dogmaty Biblii i tezy filozofii. Islamski myśliciel miał rację, że rozum ludzki nie przeczy Objawieniu, ale nie uznawał on, że Objawienie może przynieść prawdy wykraczające poza rozum ludzki, wobec których ścieżka rozumu ludzkiego jest pusta. Z tego względu jego opinii nie mogą w całym zakresie przyjmować myśliciele chrześcijańscy. Są różne drogi mądrości: filozofia przyrody, filozofia, matematyka i teologia, ale nie wszystkie mają takie samo znaczenie zbawcze<sup>19</sup>. Dziś ten średniowieczny postulat powinien być na nowo rozpatrzony w sytuacji rozwoju wymienionych dziedzin wiedzy ludzkiej i chrześcijańskiej. Dogmaty nie są sprzeczne z najnowszym dorobkiem nauk przyrodniczych i matematyki. Wręcz przeciwnie, Objawienie chrześcijańskie jest coraz bardziej i wyraźniej potwierdzane, coraz bardziej pasuje do wiedzy nauk przyrodniczych. Nie wolno mieszać treści ani metodologii. Trzeba troszczyć się o autonomię, ale z jednoczesnym korzysta-

<sup>17</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 788; „W płaszczyźnie zstępującej jest to proces, w którym Bóg przychodzi do człowieka, staje się Jezusem, wciela się w niewolnika (por. *Pasterz Hermasa*), sługę, uciskanego, prześladowanego, «najmniejszego», ubogiego. W płaszczyźnie wstępującej człowiek staje się «Chrystusem», Panem, Bogiem, «Najwyższym»”.

<sup>18</sup> K. GÓŹDŹ, *Perspektywa historiozbawcza teologii Oscara Cullmanna*, [w:] K. GÓŹDŹ, *Zwycięstwo wiary*, Lublin 2002, 53–77, s. 74.

<sup>19</sup> Zob. Z. KUKSIEWICZ, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*, Warszawa<sup>2</sup> 1982, s. 644.

niem w teologii z najnowszych osiągnięć wszelkich nauk. Potrzebne są dwie postawy. Jedną reprezentuje Bahja ibn Pakuda, który zwracał uwagę na autonomiczne poznawanie świata. Drugą postawę reprezentuje, żyjący w Hiszpanii mniej więcej w tym samym czasie, Jehuda Halewi, który wykorzystywał filozofię głównie do apologetyki religii. W sensie pozytywnym filozofia i wszelkie nauki mogą wspomagać teologię w budowaniu refleksji integralnej, pogłębionej i całościowej. Prawda objawiona przekracza rozum ludzki, nie daje się ona rozumowo udowodnić ani nawet sformułować w kategoriach filozoficznych. Jednak jej wypowiedzianie i wyjaśnianie wymaga ludzkich słów, sposobu myślenia, kategorii i koncepcji<sup>20</sup>. Celem dogmatów nie jest wyjaśnianie świata, lecz rozjaśnianie zbawczego Objawienia.

Trzeba odrzucić myślenie mieszające, podporządkowujące Objawienie rozumowi, oraz myślenie oddzielające, niedostrzegające między nimi żadnych związków. W myśleniu integralnym dogmaty służą za punkt odniesienia, który wskazuje drogę i ostrzega przed drogami błędnymi. Teologia nie polega na dowolnym tworzeniu wyobrażeń, lecz na odczytywaniu treści objawionej. Wszelkie nauki mogą pomóc w zrozumieniu treści objawionej, a dogmaty strzegą przed pobłądzeniem. Dla stwierdzenia, czy poglądy naukowe nie zniekształcają prawd dogmatycznych, trzeba odnieść się do formuł dogmatycznych, które służą za kryterium prawdziwości twórczości teologicznej. Teorie naukowe mogą pomagać teologii, o ile są poprawne. Sami naukowcy nie zawsze to potrafią sprawdzić. Teolog tego nie musi czynić. Wystarczy, że będzie kontrolował wynik refleksji z formułami dogmatycznymi. Jeżeli nie ma zgodności, to albo niepoprawne jest myślenie teologa, albo korzysta on z błędnych teorii. Tradycja teologii chrześcijańskiej wypowiadała się na ten temat w odniesieniu do filozofii. To samo można powiedzieć o wszystkich naukach. Teologowie zajmowali się m.in. wykazywaniem zgodności albo niezgodności systemów filozoficznych z objawieniem chrześcijańskim. Zdawali sobie sprawę z tego, że system sprzeczny z Objawieniem nie może służyć jako narzędzie pomocnicze dla teologii<sup>21</sup>.

W każdym czasie dogmaty stanowiły kryterium poprawności teologii. Scholastyka schyłkowa zwana trzecią scholastyką, trwająca w latach 1680–1750, zwracała baczną uwagę na kryteria dotyczące tworzenia dogmatów, aby stosować je w pracy nad systematyzowaniem dotychczasowego dorobku teologii. Zamiast twórczości była tylko odtwórczość i encyklopedyczne porządkowanie. Zamiast tworzenia wielkiego systemu teologii integralnej, według tych

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 645.

<sup>21</sup> Por. E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. ZALEWSKI, Warszawa 1987, s. 63–77; por. P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, (*Wisdom's Odyssey. From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Amsterdam–Atlanta 1997), Lublin 2003, s. 87.

samych zasad, które były stosowane w tworzeniu formuł dogmatycznych, ograniczono się tylko do porządkowania tego, co utworzono już wcześniej. Rolę superdogmatu spełniały formuły utworzone na Soborze Trydenckim. Sobór ten powinien być wzorcem inspirującym i nadającym kształt ogólny przyszłym opracowaniom teologicznym. Zamiast tego był potraktowany jako zwieńczenie i zakończenie procesu twórczego, który już w tej sytuacji nie był potrzebny. Po Soborze Trydenckim teologowie, zamiast pogłębiać prawdy Objawione, zajęli się zagadnieniami spornymi, które tworzą najniższą kategorię dogmatyczną zwaną „poglądy teologów”. W wieku XVII systematyzowano wyniki refleksji teologicznej porożrzucanej w komentarzach i traktatach. Porządkowano tezy dogmatyczne według zasad logiki. Organizowano i porządkowano teologię w formie „encyklopedycznej”, zbierającej wszelkie idee rozproszone w różnych publikacjach specjalistycznych<sup>22</sup>.

Podobnie czyniła neoscholastyka na przełomie XIX i XX w. Schyłek scholastyki w XVIII stuleciu też miał pewne cechy neoscholastyki. Po etapie teologii renesansowej (humanistycznej, biblijnej), sięgającej do starożytności, nastąpiła kolejna epoka, która była swoistym renesansem średniowiecza. W tym czasie dominikanie odnowili swą teologię poprzez powrót do św. Tomasza z Akwinu. Mnożyły się komentarze do *Summa Theologica*<sup>23</sup>. Tomizm rozwijał się zwłaszcza w czterech wielkich ośrodkach, takich jak: Salamanca, Alcalá, Valladolid i Zaragoza. Był to właściwie tylko powrót, bez odnowy, bez dalszego tworzenia teologii, powtarzano św. Tomasza z Akwinu, ale nie tworzone nowych dzieł według zasad wyznaczonych przez Akwinatę. Wielbiono go, wychwalano jego dorobek, ale nie słuchano go. Nie zauważono, że cenniejsze od tego, do czego doszedł, były wskazania metodologiczne i realne przykłady twórczości. Taka sama postawa przyjmowana była wobec formuł dogmatycznych. Zamiast realizacji drogi, którą wskazują, uważano je za ostatnie, ostateczne słowo, które pozostanie na zawsze bez zmian i nie potrzebuje żadnych uzupełnień. Tymczasem dogmaty pozostają bez zmian, ale wyznaczają drogę dalszego rozwoju wiedzy i rozumienia Objawienia.

Trud rozwoju zagadnień, na które wskazują formuły dogmatyczne, podjęli filozofowie, zwłaszcza w XIX w., ale bez zwracania uwagi na ich ustalenia treściowe i metodologiczne. Nie przejmowali się tym, że tworzyli systemy filozoficzne w sposób dowolny, bez odniesienia do dogmatów, bez zwracania uwagi na kryteria, według których były tworzone i według których powinny być też rozwijane wszelkie zagadnienia związane z wiarą chrześcijańską. Hegel zaczął jako protestancki teolog, ale jego „panlogiczny” system ma charakter

---

<sup>22</sup> Por. V. SÁNCHEZ GIL, *La teología española hasta la ilustración 1680–1750*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. II: *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, red. M. ANDRÉS MARTINEZ, Madrid 1987, (t. XIII), s. 357–442, s. 407.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 408.

antychrześcijański, przeistacza prawdę wiary chrześcijańskiej w iluzję, która z chrześcijaństwem nie ma wiele wspólnego. Chrześcijaństwo „ulotniło się” w idealistycznej systemowej konstrukcji. Jest to typowy przykład myślenia mieszającego. Zgodnie z linią nakreśloną przez Kanta, Hegel nie interesował się rzeczywistością obiektywną, a tylko wytworem pojawiającym się wewnątrz ludzkiej jaźni. Nie była dla niego ważna prawda objawiona, lecz tylko to, co jawi się w ludzkim umyśle<sup>24</sup>.

Relację systemu filozoficznego do formuł dogmatycznych diametralnie inaczej traktował Antonio Rosmini, włoski kapłan z XIX w., oskarżany o modernizm, a przez papieża Benedykta XVI wyniesiony na ołtarze. Według Rosmini każdy system teologiczny i filozoficzny tworzony przez ortodoksyjnego chrześcijanina powinien być zgodny z dogmatami. Rosmini istotnie rozwijał system teologiczny, a nie filozoficzny. Tworzył on wielki system, ogarniający całość zagadnień związanych z wiarą chrześcijańską, korzystając z dorobku wszystkich nauk i dorobku myśli filozoficznej. System ten znajduje się na linii wyznaczonej przez wielkie formuły dogmatyczne i zasady, którymi kierował się św. Tomasz z Akwinu. Był zwolennikiem myślenia integralnego, wiążącego aspekty w spójną całość, z respektowaniem ich autonomii. Dzięki temu każdy z aspektów, poprzez łączenie z innymi, stawał się jeszcze bardziej wyrazisty i prawdziwy. Fundamentem w jego myśleniu integralnym była „miłość intelektualna” (*carità intellettuale*), będącą pojednaniem rozumu z wiarą, na co zwrócił uwagę Benedykt XVI<sup>25</sup>. Jan Paweł II umieścił go wśród tych, których działalność była „przejawem owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym”<sup>26</sup>. Rosmini znał bardzo dobrze filozofów niemieckich, reprezentantów idealizmu<sup>27</sup>, ale nie dał się im zauroczyć, bo miał umysł oczyszczony przez kontemplację, czyli ciągle nawrócenie i oczyszczenie duszy oraz poszukiwanie zjednoczenia z Bogiem. Posłuszeństwo Bogu wyrażał w ciągłym odnoszeniu swych myśli do chrześcijańskich dogmatów, które były dla niego inspiracją i wzorcem, drogowskazem i punktem odniesienia<sup>28</sup>.

Podobne nastawienie przyjął teolog hiszpański Francisco Marín Sola (1873–1932), który zajmował się ewolucją dogmatów, dostrzegając w ciągu rozwijających się formuł pas startowy dla teologii. Na ogół pojedyncze dogmaty służą za wzorzec i punkt odniesienia dla refleksji teologicznej dotyczącej pojedynczego zagadnienia. Tymczasem hiszpański teolog brał pod uwagę

<sup>24</sup> Por. J.A. PROKOPSKI, *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002, s. 221.

<sup>25</sup> Por. R. SKRZYPCZAK, *Przezorność proroków*, „Frona” 44/45 (2008), 96–121, s. 100, przypis 5.

<sup>26</sup> *Fides et Ratio*, 74.

<sup>27</sup> Por. R. SKRZYPCZAK, dz. cyt., s. 100.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 101.



cały proces rozwoju dziejów zbawienia, w którym wyróżnił proces rozwoju dogmatów oraz nurt rozwoju teologii. Za dogmatem chalcedońskim głosił on, że natura ludzka Chrystusa nie jest abstrakcyjną formułą, lecz rzeczywistością dynamicznie rozwijającą się w czasie. Odpowiednio też sam dogmat nie jest tylko raz ustalonym zapisem, lecz jest prawdą przeżywaną przez pokolenia chrześcijan, która kształtuje życie jednostek i całe dzieje Kościoła. Teologia powinna ogarniać ową całość społeczną – przestrzenną i historyczną – czasową, tworząc integralny system, którego wzorcem nie jest tylko zespół pojedynczych formuł dogmatycznych, lecz ich spójna całość, rozwinięta w czasie, której poszczególne elementy wzajemnie się wyjaśniają. Jest to sposób myślenia rozwijający się tak, jak zmienia się w fizyce rozumienie cząstek elementarnych. Nie są to odrębne bryły o wyrazistych granicach, lecz obłoki, których granic nie można określić. Analogicznie treść dogmatów, aczkolwiek jest jasno określona, to jednak dotyczy misteriów Bożych, których nie można zmierzyć i których granice są nieuchwytnie. Francisco Marín Sola w roku 1923 opublikował książkę pt. *La evolución homogénea del dogma católico*<sup>29</sup>, z dodanym rozdziałem dotyczącym rozwoju dogmatów w płaszczyźnie życia uczuciowego. W ten sposób w swojej antropologii połączył personalizm z wymiarem historycznym<sup>30</sup>. Nie był on modernistą, nie sprowadzał kwestii wiary tylko do uczucia. Traktował je jako jeden z aspektów integralnego rozumienia osoby ludzkiej. Moderniści lekceważyli rozum ludzki, ograniczali się tylko do uczuć, tak jak dziś czyni to wielu chrześcijan zakażonych modernizmem. Hiszpański teolog z tego rodzaju redukcją walczył nie tyle za pomocą polemicznych argumentów, ile w sposób pozytywny, konstruując system teologiczny integralny. W swoim ujęciu ewolucyjnym ukazał on homogeniczność dogmatów, czyli niezmiennosc ich esencji, istotnej treści. Prawda jest niezmienna, pozostaje ta sama. Prawda wydedukowana w systemie teologicznym integralnym jest „nowa” w sensie nowego kontekstu kulturowego, ale z istoty swej jest „niezmienna”, dlatego prostolinijnie, konsekwentnie coraz mocniej przybliża się do Bożego Misterium. Dopiero tak rozumiana dedukcja rozumowa połączona jest z „afektywnością” intuicyjnej wiary ludu. Marín Sola jest w tym zgodny z poglądami głoszonymi przez słynnego teologa hiszpańskiego – Arintero, a także z celem, do którego zmierzał ów teolog duchowości. Celem obu było wzmocnienie żywej wiary Kościoła, która tworzy dynamiczną procesualną całość. Drogowskazem i ostoją były dla nich formuły dogmatyczne, które powstały w Kościele i dla życia Kościoła<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Walencia 1923, Biblioteca de tomistas españoles, 1; wyd. 2 we Fryburgu Szwajcarskim 1924.

<sup>30</sup> Zob. D. DE PABLO MAROTO, *La teología en España desde 1850 a 1936*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. II: *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, red. M. ANDRÉS MARTÍNEZ, Madrid 1987, s. 523–658 (r. XVI), s. 618.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 619.



Pojedyncza formuła dogmatyczna nie daje poznania pełnego, integralnego. Dopiero w połączeniu z innymi formułami, w nurcie życia Kościoła, poszczególne formuły nabierają właściwego blasku i ukazują swoją głębię. W formułach dogmatycznych spleta się precyzja myśli z misteryjną głębią nieogarnionej Bożej tajemnicy<sup>32</sup>. Decydująca interpretacja dogmatów nie należy do teologów, lecz do Magisterium Kościoła. Teologia ujmuje dogmaty w spójną całość, w odpowiednim kontekście nurtu myśli i dziejów Kościoła. Teologowie zdają sobie sprawę z tego, że formuły dogmatyczne nie potrafią objąć tajemnicy Boga, która jest lepiej rozumiana wtedy, gdy ich precyzja, ukazująca głębię Prawdy, połączona jest z szerokim kontekstem całości dogmatów i całości życia Kościoła<sup>33</sup>.

Przedmiot teologii dogmatycznej jest znacznie szerszy niż same tylko formuły dogmatyczne. Gdy jednak są one ujmowane integralnie i dynamicznie, wtedy można powiedzieć, że przedmiotem teologii dogmatycznej są formuły dogmatyczne w ich całości oraz w kontekście całości Objawienia i życia Kościoła<sup>34</sup>. Teolog bada proces powstawania dogmatów, bada sposób tworzenia formuł dogmatycznych oraz kryteria, według których są tworzone. Jest to etap badań historycznych i egzegetycznych. Właściwa praca teologa to tworzenie całościowego systemu integralnego, zgodnego z dogmatami, dla umocnienia wiary Kościoła.

#### 4. Podsumowanie

Dogmat to prawda zawarta w Objawieniu i w wierze Kościoła, a także formuła, która tworzona jest w Kościele i służy do prawidłowego kształtowania i rozwijania wiary, uświadamianej w umysłach i realizowanej w życiu. Dogmaty tworzone są przez ludzi do tego upoważnionych i kompetentnych, którzy czynią to w imieniu całego Kościoła. Formułowanie prawd objawionych dokonuje się zgodnie z zasadami wiary i rozumu, w posłuszeństwie Bogu, w służbie Kościoła i z zachowaniem praw logiki.

Formuły dogmatyczne powstawały w odpowiednich okolicznościach, w rozpiętości czasowej, tworząc nurt rozciągający się w czasie. Szczytem formuł dogmatycznych jest dogmat chalcedoński o dwóch naturach w jednej Osobie Chrystusa. Dogmat ten jest wzorcem dla tworzenia teologii oraz punktem odniesienia do sprawdzania ortodoksyjności. Dogmat chalcedoński jest otwarty na wszystkie inne dogmaty i na całą myśl chrześcijańską. Jest ogniskiem soczewki

---

<sup>32</sup> Por. P. AMBROZ, *Bernard Schulte nel Contesto della teologia cattolica e ortodossa*, „Theologica Olomucensia. Acta Palackianae Universitatis Olomucensis” 1 (1999), 1–45.

<sup>33</sup> Por. W. GRANAT, *Agnostycyzm teologiczny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. GRYGLEWICZ, R. ŁUKASZYK, Z. SUŁOWSKI, Lublin 1989, 184–187, k. 185.

<sup>34</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, dz. cyt., s. 10.

skupiającym w sobie nie tylko treści objawione, ale także istotne zasady metodologiczne.

Ostatecznie wzorcem i punktem odniesienia jest całość formuł dogmatycznych ujęta dynamicznie i ewolucyjnie, w sposób całościowy i spójny. Dzięki temu całość teologii też nie jest tylko zbiorem zagadnień, lecz spójnym systemem, dynamicznym, rozwijającym się, żywym, sprzęgniętym z wiarą i życiem codziennym Kościoła.

**Słowa kluczowe:** Objawienie, dogmat, formuła, tworzenie, punkt odniesienia, dynamizm, Kościół

## The Chalcedonian Dogma as the Synthesis of Earlier Dogmatic Formulas and Reference Point of the Future Ones

### Summary

The dogmatic formulas are already created by the authors of books of the Bible, afterwards they are appeared in the liturgy and also within the whole tradition of the Church. The most important formulas are that which were created during the first ecumenical councils. They present precise synthesis of the manifested content. They answer for fundamental questions of the Christian faith, mainly within the context of occurrence of statements largely contrary to it. The dogmatic formula should be clear and precise, in order to know to what it is related. All these requirements are met by the Chalcedonian dogma which is the synthesis of earlier dogmatic formulas and the reference point for all formulas which will appear in the future.

**Key words:** Revelation, dogma, formula, creation, reference point, dynamism, Church

### Bibliografia

- AMBROZ P., *Bernard Schulte nel Contesto della teologia cattolica e ortodossa*, „Theologica Olomucensia. Acta Palackianae Universitatis Olomucensis” 1 (1999), 1–45.
- BARTNIK Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.

- GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. ZALEWSKI, Warszawa 1987, s. 63–77.
- GIORGIO G., *Il rapporto di corrispondenza tra filosofia e teologia nel pensiero di Hans Urs Von Balthasar*, „*Ricerche Teologiche*” 10 (1999), s. 271–296.
- GÓZDŹ K., *Perspektywa historiozbowca teologii Oscara Cullmanna*, [w:] K. GÓZDŹ, *Zwycięstwo wiary*, Lublin 2002, s. 53–77.
- GRANAT W., *Agnostycyzm teologiczny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, s. 184–187.
- HRYNIEWICZ W., *Barok, Aspekt religijny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, s. 44–45.
- JAN DAMASCEŃSKI, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. WOJKOWSKI, Warszawa 1969.
- KUKSIEWICZ Z., *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*, Warszawa<sup>2</sup> 1982.
- LISZKA P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.
- MAKSYM WYZNAWCA, *Dzieła: Antologia życia wewnętrznego, Dialog o życiu wewnętrznym, Księga miłości, Księga oświeconych, Wykład Modlitwy pańskiej, List o miłości*, tłum. A. WARKOTSCH, Poznań 1982.
- MARÍN SOLA F., *La evolución homogénea del dogma católico*, Valencia 1923.
- MUÑOZ TRIGUERO I., *Dialéctica lírica y simbolismo en A. Machado como método teológico*, [w:] *Actas del I Symposium de Teología Histórica (29–31 mayo 1980)*, Valencia 1981, s. 387–395.
- PABLO MAROTO D., *La teología en España desde 1850 a 1936*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. II, Madrid 1987, s. 523–658.
- PROKOPSKI J.A., *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002.
- REDPATH P.A., *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, Lublin 2003.
- REUTT M., *Przedmowa*, [w:] BIERDIAJEW M., *Nowe średniowiecze*, Komorów 1997, s. 5–11.
- SÁNCHEZ GIL V., *La teología española hasta la ilustración 1680–1750*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. II, Madrid 1987, s. 357–442.
- SKRZYPCZAK R., *Przezorność proroków*, „*Frona*” 44/45 (2008), s. 96–121.
- STANIEK E., *Tajemnica wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego*, „*Vox Patrum*” 20 (2000), t. 38–39, s. 333–340.

