

Andrzej Perzyński

System Chrystiana Wolffa i manualistyka teologiczna

Studia Theologica Varsaviensia 46/2, 135-146

2008

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

SYSTEM CHRYSIANA WOLFFA I MANUALISTYKA TEOLOGICZNA

Teologia katolicka, a szczególnie teologia manualistyczna (szkolna teologia podręcznikowa) pozostała całkowicie obca wobec rozwoju antropologii nowożytnej i współczesnej. Istotną przyczyną tej obecności leży w swojej inspiracji filozoficznej teologii manualistycznej. Swoje korzenie czerpie ona ze scholastycznej systematyzacji filozoficznej, której autorem był Chrystian Johann Wolff (Wrocław 1679 – Halle 1754).¹

1. WPROWADZENIE

Jest znana i szeroko opracowana problematyka oświeceniowego podważania ze strony deizmu prawdy o nadprzyrodzonym objawieniu chrześcijańskim. Odpowiedzią ze strony teologii katolickiej była apologetyka, prawie zawsze zamknięta i polemiczna, zdolna do przekonania tylko tych, którzy już są chrześcijanami². Odmienne jawi się postawa, przynajmniej pewnej części niemieckiego środowiska katolickiego, w konfrontacji z dominującym duchem oświecenia. Środowisko to odważnie szuka bardziej pozytywnego kontaktu z mentalnością oświeceniową³. Jednym z czołowych przedstawicieli tego środowiska jest Chrystian J. Wolff.

¹ Zob. A. Scola, G. Marengo, J. Prades López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Pallottinum, Poznań 2005, s. 12-13.

² Już Bayle (1647-1706) sygnalizował ten problem w odniesieniu do Malebranche, oceniając jego apologetykę jako zdolną do przekonania tych, którzy są już niejako przekonani tj. chrześcijan. Ten sam problem można postawić wobec całej ogromnej literatury apologetycznej jaka ukazała się od XVII do XVIII w. Por. G. Ruggeri, *L'apologetica cattolica in epoca moderna*, w: tenże (red.), *Enciclopedia di Teologia fondamentale. I: Storia Progetto Autori Categorie*, Genova 1987, s. 298.

³ Por. L.J. Rogier, *Il secolo dei lumi e la rivoluzione (1715-1800)*, w: L.J. Rogier – R. Aubert – M.D. Knowless (red.), *Nuova storia della chiesa*, Torino 1971, s. 152.

Ch. J. Wolff był niemieckim filozofem, matematykiem i prawnikiem, przedstawicielem oświeceniowego racjonalizmu. Uczeń G. W. Leibniza (1646-1716). Wywrze znaczny wpływ na I. Kanta. Był pierwszym filozofem niemieckim, który pisał w języku ojczystym i miał znaczny wpływ na środowiska niemieckie w pierwszej połowie XVIII wieku⁴. Ontologiczne i kosmologiczne poglądy Wolffa poddał głębokiej krytyce I. Kant. W swoich licznych pracach za pomocą metody dedukcyjnej zbudował kompletny system filozoficzny w scholastycznym stylu (obejmujący metafizykę, kosmologię, teologię naturalną i psychologię racjonalną). Wolff rozwija racjonalizm dogmatyczny głoszący absolutną łączność ze sobą zjawisk należących do logicznie uporządkowanego świata. Christian Wolff jest uważany za znaczącego reprezentanta niemieckiego Oświecenia. Dzięki niemu dokonało się odrodzenie filozofii akademickiej i metafizyki szkolnej. Powstaje pewien gatunek racjonalizmu pozostawiającego trwałe ślady w historii filozofii w postaci kompletnego racjonalnego systemu filozoficznego zawierającego metafizykę i theologia naturalia. Wolff żywi mocne przekonanie w zdolności rozumu ludzkiego i w jego możliwość osiągnięcia pewności na polu metafizyki i teodycei. Jego uczniami i kontynuatorami byli m. in.: Israel Gottlieb Canz (1690-1753)⁵ oraz Jakob Carpov (1699-1750)⁶.

2. SYSTEMATYZACJA CHRISTIANA WOLFFA

Wolff stworzył pewien schemat, który porządkował nauki filozoficzne oraz inne nauki. Synteza Wolffa posłużyła też teologii. Jego schemat stał się narzędziem do zebrania w traktaty tez teologicznych, które wyodrębnione zostały w okresie potrydenckim. Manualistyka inspirowana systemem Wolffa zarówno w aspekcie strukturalnym jak i w kwestii ogólnego ukierunkowania myśli. Na poziomie metodologicznym manualistyka pochodzi wprost od systemu Wolffa. Rodzaj teologiczno-literacki podręcznika wypracowany przez Wolffa wyparł w nauczaniu teologicznym wypracowany przez średniowiecze rodzaj *Summae*. Nowy rodzaj teologiczno-literacki stanowi zastosowanie w teologii świadomości metodologicznej

⁴ Por. M. Campo, *J.C. Wolff e il razionalismo precritico*, Milano 1939; A. Bissinger, *Die Struktur des Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolff*, Bonn 1970.

⁵ J. Canz, *De usu philosophiae leibnitianae et wolffianae in teologia* (1728).

⁶ J. Carpov, *Teologia revelata metodo scientifico adornata* (1737-1765).

pochodzącej od narodzin wiedzy w okresie nowożytnym (rewolucja kopernikańska i kwestia Galileusza). Procedura metodyczna wiedzy zbliża się do procedur logiki i metafizyki. Wolff, który przyjmuje zadanie uporządkowania wiedzy uniwersalnej za pomocą definicji nowego obrazu encyklopedii nauk, jest wspomniany z powodu wkładu, jakiego dokonał w historię kultury poprzez odróżnienie między naukami racjonalnymi i naukami empirycznymi (podzielonymi z kolei na nauki teoretyczne i praktyczne). Taka zewnętrzna konfiguracja systematyzacji wiedzy umożliwiła mu zarazem wierność dotychczasowej tradycji oraz recepcję nowych inspiracji kulturalnych. Nowoczesność Wolffa zawarta jest w tym, że jest on otwarty na nowe instancje obecne we współczesnej mu kulturze. Wolff dokonuje uporządkowania dziedzictwa filozoficznego, dzieląc je na nauki racjonalne i empiryczne. To pozwoliło naukom empirycznym uwolnić się spod hipotezy metafizyki i rozwijać się dalej w sposób wolny i autonomiczny. Z drugiej strony pozwoliło to naukom racjonalnym rozwijać się według wymagań dedukcji logicznej. Wolff stosuje w filozofii metodę matematyczną i czyni to na wzór Leibniza i Spinozy. Następnie metoda skłania do skonstruowania systemu, rozumianego jako jedność ściśle wyartykułowana i mająca jako punkt wyjścia pewną zasadę jednoczącą. Stąd pochodzi rodzaj encyklopedii (która usamodzielnia się na przełomie XVIII i XIX wieku), który rodzi się z zebrań rozmaitych dziedzin wiedzy wokół jednego kryterium porządkującego. Inspirując się Wolffem, teologia podejmuje ten wymóg metodologiczny i systematyczny, organizując swą strukturę w rozmaite traktaty. W ten sposób dotarliśmy do pierwotnego źródła manualistyki teologicznej⁷.

Szczególne znaczenie posiada koncepcja metafizyczna Wolffa (*Philosophia prima sive ontologia*, 1729-1730), która utrzymuje implikacje między problemem bytu i kwestią Boga po linii teologii scholastycznej. Ta wersja metafizyki, która przeszła poprzez pośrednictwo drugiej scholastyki, a w szczególności poprzez Juareza, stała się przedmiotem surowej krytyki ze strony Nietzschego, z powodu jej dualizmu. Heidegger określał ją jako onto-teologia z powodu spontanicznej identyfikacji kwestii Boga i problemu bytu, rozumianego dualistycznie, wychodząc

⁷ Por. Y. Congar, *Théologie*, DThC XV, s. 432. Autor dokonuje rekonstrukcji manualistyki, w której punktem wyjścia jest Suarez, następnie doszła do głosu metoda dogmatyczna i dążenie w kierunku systemu, a zatem struktura encyklopedyczna wiedzy. Zob. też L. Serenità, *La teologia delle prefazioni. Appunti per una storia del manuale*, „Teologia” 3(1978), s. 225-255.

od problemu bytu. Jest oczywiste, że związek teologii z takim horyzontem myślenia powoduje, że odrzucając ten horyzont podważa się tym samym myśl teologiczną. Na takich fundamentach opiera się koncepcja antropologiczna Wolffa. Sprowadza ona problem człowieka do problemu duszy, a w szczególności do kwestii natury duszy i do problemu jedności duszy z ciałem. Takie były fundamentalne kwestie psychologii scholastycznej do których Wolff wprost się odnosi. Jednakże rozróżnienie na *Psychologia rationalis* (1734) i *Psychologia empirica* (1732) o ile przyczyniła się do postępu nauk o człowieku, czyniąc możliwym anomie tych nauk, o tyle jednak nie była owocna dla filozoficznej refleksji o człowieku a w konsekwencji także dla refleksji teologicznej. Z takiego ujęcia pochodzi filozoficzno-teologiczna koncepcja człowieka która pozostaje niewzruszona rezultatami, które stopniowo uzyskują nauki. Teologia, przyjmując założenia i tezy wyłożone w *Psychologia rationalis*, staje się naznaczona perspektywą esencjalistyczną, która przenika ujęcie Wolffa; podczas gdy egzystencja wydaje się niedoceniona i rozważana jako *complementum possibilitatis*.⁸

Konkludując, rozumie się powody istotnego zapomnienia ze strony teologii o tzw. zwrocie antropologicznym, jaki miał miejsce w wieku następnym po syntezie Wolffa. Manualistyka teologiczna związana z *Psychologia rationalis* Wolffa nie mogła przystąpić do zwrotu antropologicznego, który był skoncentrowany na ujmowaniu pojedynczego konkretnego bytu. Teologia manualistyczna była zablokowana poprzez swoje skoncentrowanie się na esencji człowieka, a zatem wydaje się naturalne jej brak kontaktu z filozofią skoncentrowaną na egzystencji.

3. TEOLOGIA OKRESU KONTRREFORMACJI

Filozoficzno-teologiczna koncepcja Wolffa miała niemały wpływ na koncepcję całej teologii potrydenckiej. Synteza Wolffa stanowiła wygodny schemat dla teologii, jako narzędzie skutecznego uporządkowania teologicznych tez, które rozproszone powstały w teologii okresu kontrreformacji i teologii dogmatycznej. To zaś zbiegało się z potrzebami praktycznymi formacji kaznodziejów, obrońców

⁸ Na temat różnicy między „istotą” a „istnieniem” według Ch. Wolffa zob. J. École, *La définition de l'existence comme le complément de la possibilité et les rapports de l'essence et de l'existence selon Christian Wolff*, „Les Études Philosophiques” 1-2(1996), s. 261-272.

doktryny katolickiej, czyli z potrzebą duszpasterską, jaka stała się nagłą w następstwie rozprzestrzeniania się Reformacji. Owe dwie funkcje (poszukiwanie syntezy utraconej w następstwie kontrowersji najpierw protestanckiej a następnie antynowożytnej oraz potrzeba podręcznika jako narzędzia formacji duszpasterzy) zadecydowały o sukcesie teologii manualistycznej.

Teologia okresu kontrreformacji jako teologia dogmatyczna charakteryzuje się brakiem organicznego związku między tezami a poszczególnymi jej częściami i działami. Wielkie syntezy średniowieczne były skonstruowane według pewnego schematu logicznego, który odzwierciedlał wewnętrzny wysiłek wierzącej inteligencji, aby zebrać w jednoczącą i organiczną wizję dane objawienia. Wyznanie wiary (*credo*) stanowiło zarys dla syntetycznej wizji misterium chrześcijańskiego. Nawet jeśli schematy tych syntez były różne⁹, to zawsze było obecne dążenie do organicznej jedności. Teologia potrydencka przeciwnie zrodziła się nie tyle z potrzeby logicznej i krytycznej interpretacji danych wiary, ile z konieczności obrony interpretacji katolickiej przeciwko innym interpretacjom, które również utrzymywały, że są chrześcijańskie (np. reformacyjna doktryna o usprawiedliwieniu). Sytuacja, która nastąpiła po oderwaniu się protestantów rodzi zupełnie nowe zadania dla teologii katolickiej. Zanim przystąpi ona do ewentualnej syntezy, zadaniem bardziej dla niej pilnym staje się obrona interpretacji katolickiej tych prawd wiary, które zostały zakwestionowane przez Reformację. Pewną interpretacją katolicką – jak się utrzymuje – jest tylko ta, która została utrwalona przez dogmat, tj. przez autorytatywną wypowiedź Magisterium Kościoła. Na Soborze Trydenckim *Magisterium Ecclesiae* zaistniało w sposób szeroki i zdecydowany. Obrona wiary staje się zadaniem pierwszorzędnym dla teologii i taka obrona nie może nie opierać się na niepodważalnym punkcie wyjścia jakim jest wypowiedź dogmatyczna.¹⁰ W taki sposób dokonuje się obiektywne przesunięcie znaczenia i funkcji dogmatu w metodzie teologicznej (rozumianej jako punkt wyjścia dla obro-

⁹ O strukturach różnych Summ średniowiecznych i dyskusji jaką wzbudzała ta odmiennosc zob. I. Biffi, *Un bilancio delle recenti discussioni sul piano Della "Summa Theologiae" di S. Tommaso*, "Scuola Cattolica Supplemento" 91(1963), s. 147*-176*;295*-326*.

¹⁰ Na temat manualistycznej metody teologicznej (tezy zaczerpnięte z wypowiedzi dogmatycznych, ukazane według dowodów wydedukowanych *ex Scriptura, traditione et ratione*) której autorem był M. Cano (1509-1560) i jego następcy tj. R. Billuart (1685-1757) i R. Perrone (1794-1876) zob. C. Vagaggini, *Teologia*, w: G. Barbaglio – S. Dianich (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Alba 1977, s. 1507-1711; A. Scola, *Chiesa e metodo teologico in M. Cano*, RSLR 9(1973), s. 203-234.

ny/wyjaśnienia wiary katolickiej) w porównaniu z jego rozumieniem starożytnym i średniowiecznym (rozumianym jako krytyczne i autorytatywne narzędzie interpretacji bogactwa Słowa Bożego).¹¹ Na ten temat W. Kasper czyni znaczącą uwagę: *Chrześcijański dogmat w starożytności nie stanowił, w pierwszym rzędzie, problemu autorytetu lecz stanowił ukierunkowanie na prawdę*¹². Teraz zaś nowa sytuacja wymusza, aby uznać Magisterium jako autorytatywny punkt wyjścia dla metody teologicznej.¹³

Taka postać teologii zostanie nazwana teologią kontrowersji a jej forma myślowa wyrazi się w *disputationes* i w *tractatus*.¹⁴ Teologia ta nie interesuje się organiczną, całościową wizją, która podejmuje całość danych objawienia, lecz koncentruje się tylko nad tymi zagadnieniami, które są przedmiotem kontrowersji. Poza tym również w rozważaniu tych zagadnień, nie postępuje tak, aby odkryć ich wewnętrzną logikę i ich związek, lecz zatrzymuje się na punkcie, w którym przeciwnik powinien otrzymać odpór. Można by powiedzieć, że teologii kontrowersji bardziej zależy na tym, aby uciszyć przeciwnika niż aby pozwolić przemówić objawieniu.

Przykład szczególnie znaczący dotyczy tematu usprawiedliwienia. Traktat o łasce, który wcześniej nie istniał jako oddzielna jednostka, powstaje w tym kontekście i konstytuuje się wokół tematu usprawiedliwienia. Łaska jest określana jako dar stworzony (*habitus*), tzn. jako modyfikacja akcydentalna, aczkolwiek realna, dokonana w naturze ludzkiej przez boskie usprawiedliwienie. Owo pojęcie łaski jako *habitus* stanowi oczywiste podkreślenie elementu polemicznego, które wiara katolicka sformułowała przeciwko pojęciu protestanckiemu łaski „przypisanej”. Wykład o łasce wychodził od nazbyt wyolbrzymionej i przerysowanej polemicznej koncepcji nauczanej przez Magisterium przeciwko zanegowaniu protestanckiemu. Następnie cała struktura powstającego traktatu *De Gratia* była oparta o tę polemiczną

¹¹ Temat zwrotu w rozumieniu metody teologicznej w odniesieniu do potrydenckiej funkcji dogmatu porusza W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, Kösel, München 1967; M. Serenthà, *Teologia 'dogmatica': una qualifica ancora adeguata?*, „Teologia” 7(1982), s. 272-313.

¹² W. Kasper, *Riproposizione del principio dogmatico*, w: *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, s. 29.

¹³ Por. L. Balter, *Rola i funkcja dogmatu jako środka rozumienia rzeczywistości objawionej*, *Ateneum Kapł.* 381-382(1972), z. 1-2, s. 130-141.

¹⁴ Por. F. Buzzi, *La 'Scholastica Barocca' come riposta alla riforma e ai tempi nuovi*, „Scuola Cattolica” 130(2002), s. 262-308.

koncepcję. Podobny proces można zaobserwować w traktacie o Eucharystii i o Kościele.

Teologia okresu kontrreformacji czyli teologia „kontrowersji” staje się w ten sposób teologią *dogmatyczną*. Przymiotnik ‘dogmatyczna’ w teologii potrydenckiej wyraża poza tym pewną szczególną postać historyczną teologii. Bierze ona jako przedmiot swoich analiz te aspekty danych objawienia, które doczekały się autorytatywnego wyjaśnienia poprzez interwencje bardziej lub mniej uroczyste Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Magisterium Kościoła jest punktem wyjścia dla refleksji teologicznej zaś zadanie teologii rozumie się jako wyjaśnianie i obrona Magisterium. Dogmaty nie są już widziane jako pewne narzędzie interpretatywne danych objawienia lecz stają się punktem wyjścia, który należy bronić i uzasadniać poprzez dane objawienia (*Denzingertheologie*). Jest oczywiste, że taka teologia wypracowuje tezy sporadyczne, nie połączone ze sobą organicznie, które odzwierciedlają sposób okazjonalny i parcjalny za pomocą którego opracowywane były dane objawienia, które wyrażało się jako ‘negacja negacji’ heretyckiej (za przykład może służyć dystynkcja Eucharystii jako ‘obecności realnej’ i jako ‘ofiary’ i niekończące się kontrowersje potrydenckiej wokół wyjaśnienia charakteru ‘ofiarniczego’ Mszy świętej). Powstaje zatem w teologii potrydenckiej potrzeba zebrania wszystkich rozproszonych tez i zdań, które składają się na dziedzictwo dogmatyczne, w taką jedność, która miałaby przynajmniej pozory jedności organicznej. Do tego celu dobrze się nadała synteza Wolffa z powodu swojej koncepcji formalnie ścisłej i wszechobejmującej. Takie zapożyczenie nie angażowało przemyslenia od wewnątrz organicznej logiki danych wiary. Została zatem zastąpiona od zewnątrz ta krytyka i dynamika organicznej jedności której zabrakło od wewnątrz.

Po tej linii teologia traktatów wychodziła również na spotkanie jej funkcji praktycznej, w szczególności formacyjnej. Potrzeba formacji księży, przede wszystkim w seminariach, stała się jednym z priorytetów Soboru Trydenckiego. Funkcja pastoralna teologii została zrównana przede wszystkim z jej zadaniem formowania duszpasterzy. Byli oni uważani nie tyle jako interpretatorzy danych objawienia lecz powinni być przygotowywani jako wprawni kaznodzieje i zahartowani w walkach obrońcy wiary katolickiej, w pierwszym okresie przeciwko protestantyzmowi a następnie bardziej ogólnie, przeciwko światu nowożytnemu, który zaczął się konsolidować dając znaki swojej obcości, jeśli nie wrogości wobec wiary. Oświeceniowy sy-

stem Wolffa mógł być postrzegany jako narzędzie do wykorzystania, aby uczynić naukową teologię oraz bardziej skuteczną w zastosowaniu do celów praktycznych. Naukowy charakter teologii zbiegał się z jej zadaniami pastoralnymi. Hasło: *Scientia est potentia* rozumiano jako wezwanie by nauka dostarczała kwalifikacji do posługi. Nauka miała formować duszpasterza jako obrońcę wiary (*defensor fidei*). Podręcznik był dla takiej formacji uprzywilejowanym narzędziem. Miał on zaletę każdego podręcznika, a mianowicie zwięzłość. Poza tym był podzielony na artykuły, które wydawały się materialnie i wprost podejmować *questiones* ze średniowiecznych *summ* teologicznych. Jednak była to tylko werbalna imitacja, bowiem w rzeczywistości artykuły miały inną strukturę i znaczenie niż średniowieczne kwestie. *Articulus* wychodzi ze stwierdzenia (*thesis*) ustanowionej przez dogmat (lub wydedukowane z niego) i jego odniesienie do Pisma, tradycji i rozumu jest funkcjonalne wobec potwierdzenia/wyjaśnienia dogmatu. To wszystko było wpisane w program, który chciał wykazać spoistość Kościoła i reformy katolickiej, mocno kierowanej z centrum (papiestwo). Taki cel pastoralny teologii bywał ciągle odnawiany przy każdej nowej próbie reformy działania kościelnego (jansenizm, józefinizm, reformizm dziewiętnastowieczny). Zarówno z centrum jak i z peryferii Kościoła realizowało się dziwne przenikanie i zgoda co do walczącego charakteru nauczania teologicznego.¹⁵

4. TEOLOGIA PODWÓJNEGO PORZĄDKU

U korzeni takiej konwergencji znajduje się głębsza racja, aby zrozumieć zbieżności teologii manualistycznej z systemem Wolffa. Owa głębsza przyczyna polega na samej 'forma mentis', która łączy filozofa wczesnego oświecenia z F. Suarezem, mistrzem drugiej scholastyki.¹⁶ Historycy zrekonstruowali związki myśli Wolffa i Suareza, którego *Disputationes Metaphisicae*¹⁷ Wolff wielokrotnie cytuje. Ponadto wydaje się, iż Wolff nie znał bezpośrednio św. Tomasa, lecz tylko poprzez pośrednictwo Suareza. To zaś

¹⁵ Syntetyczne uwagi na temat przekształceń w teologii potrydenckiej można znaleźć w mojej pracy: *Metoda teologiczna według Szkoły Mediolańskiej. Studium historyczno-dogmatyczne*, Wyd. UKSW, Warszawa 2006, s. 51-66.

¹⁶ Por. J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphisique*, PUF, Paris 1990.

¹⁷ Por. M. Campo, *C. Wolff e razionalismo precritico*, t. I, cap. V, Vita e Pensiero, Milano 1939, s. 124-155.

wyjaśnia chętnie przyjęcie systemu Wolffa ze strony teologii, ponieważ Suarez miał szczególny wpływ na późniejszą teologię, z powodu jasnego i eklektycznego charakteru swojego myślenia. Zewnętrzne więzy, które opisują historycy są również świadectwem wewnętrznego ukierunkowania systemu Wolffa. Relacja między filozofią i teologią, tak jak była ukazywana przez Suareza i Wolffa odzwierciedlała szczególny rodzaj więzi między rozumem i wiarą oraz między naturą i nadnaturą. Te więzi były stopniowo podkreślane w teologii w okresie przejścia od koncepcji średniowiecznej do nowożytnej.

Według H. de Lubaca, Suarez jest twórcą hipotezy czystej natury (*natura pura*), która mogła się zaszczepić i rozwijać w horyzoncie kulturalnym, który już nie był określony przez teologiczne rozważanie celu (jedynego), lecz który koncentruje się na metafizyce esencji tj. na wizji rzeczywistości odhistorycznionej. W określaniu esencji (istot) historia jest uważana jako zbędna i bez żadnego wpływu. Takie jest, precyzyjnie rzecz ujmując, teoretyczne stanowisko Wolffa, w którego systemie znajdzie pewne miejsce teza o czystej naturze.

Współbrzmienie teologii z systemem Wolffa ma miejsce w okresie przejścia do koncepcji nowożytnej. Nowożytność naznacza przejście do specyficznej formy związku między rozumem i wiarą oraz między naturą i nadnaturą a zatem między filozofią i teologią. Rozum/natura są ujmowane w sposób coraz bardziej autonomiczny; zaś wiara/nadnaturą (łaska chrześcijańska) będą nieuchronnie ukazywane jako dodane do koncepcji człowieka, która sama w sobie jest samowystarczająca i zamknięta. Należy pilnie prześledzić to przejście strukturalne, które stopniowo zyskuje miejsce w koncepcji teologii, która zostanie potem określona jako neotomizm. Można podążać w dwóch kierunkach badawczych, według których rozwijają się dwa tematy: narodziny hipotezy czystej natury i stopniowa marginalizacja nadprzyrodzoności oraz narodziny dwóch traktatów (*De Deo creante et elevante* i *De Gratia*).

Zatem z jednej strony można udokumentować, w jaki sposób wyłoniła się hipoteza czystej natury i w jaki sposób ta hipoteza została stopniowo urzeczowiona i odhistoryczniona, stając się punktem kondensacyjnym dla wielu tez antropologicznych dotyczących stworzenia, ontologicznej konstytucji człowieka, itd. Chodzi o tezy, które były ukazywane jako dane przez objawienie, lecz które były same z siebie dostępne również za pomocą samego rozumu. Po tej linii, rozwinię się historia progresywnej historyzacji tezy o naturze czystej.

Można dokładniej opisać tę linię śledząc historię traktatu *De Deo creante et elevante*.

Z drugiej strony, można udokumentować stopniowe rozwiązanie problemu darmości nadprzyrodzoności w tezie o jej charakterze akcydentalnym i zewnętrznym (łaska jako dar *superaddito*). Po tej linii, odpowiednio, rozwinie się tok myślenia, za pomocą którego nadprzyrodzoność wydaje się dołączona do przyrodzoności i zmierza do stania się coraz bardziej czymś zanikającym i marginalnym. Można to dostrzec analizując historię traktatu *De Gratia*.

Ten model jest teoretycznym schematem, który leży u podstaw teologii nowożytnej i który zaistnieje na Soborze Watykańskim I (1870). Sobór odbywa się w czasie, gdy zachodzi głęboka „zmiana strukturalna”¹⁸ w teologii katolickiej po Heglu, około połowy XIX wieku. Dwie połowy wieku przyjmują, według opinii Welte’go, odmienny, niemalże antytetyczny, charakter. Podczas gdy idealizm stawia akcent na poruszenie podmiotowości i jej zdolności do twórczego myślenia, druga połowa XIX wieku kieruje całe swoje zainteresowanie na „rzecz samą w sobie” i na metoda, za pomocą której może być ona poznana. Ta „pozytywna” metodologia ukazuje się jako pewna nieuchronna skłonność ducha czasu obecną w literaturze, w sztuce, w nauce, w historii i w filozofii. W sposób szczególnie rozwija się metoda historyczno-krytyczna, która stawia poważne kwestie w teologii dogmatycznej. Związek między historią i dogmatem wchodzi w gorącą fazę.

5. ZAKOŃCZENIE

Reakcja teologii neoscholastycznej polega na przeciwstawieniu między teologią i myślą nowożytną oraz między teologią i historią¹⁹. Jednakże oddzielenie w trzeciej scholastyce między historią i dogmatem jest elementem drugorzędnym. Dlatego rozważa się neoscholastykę jako reakcję na dorobek Szkoły z Tybingi, która w pewien spo-

¹⁸ Por. B. Welte, *Il mutamento strutturale della teologia cattolica nel secolo XIX* (1954), w: tenże, *Sulla traccia dell’eterno*, Jaca Book, Milano 1976, s. 121-151.

¹⁹ *Jak w świadomości nauk teologicznych dogmat oddziela się od historii, tak z drugiej strony historia oddziela się od dogmatu a zatem od teologii w jej właściwym znaczeniu. [...] I w ten sposób historia wchodzi do teologii tego okresu jako wielkość autonomiczna i niezależna, obok dogmatyki, i rozwija się na swój własny sposób*, B. Welte, *Il mutamento strutturale della teologia cattolica nel secolo XIX*, dz. cyt., s. 144.

sób podjęła dialog z niektórymi prądami nowożytności²⁰. Teza o oddzieleniu wiary i rozumu i w konsekwencji wzajemnej pomocy jaką one powinny sobie służyć, prowadzi do stwierdzenia konieczności wypracowania 'prawdziwej' filozofii, która byłaby przyjaciółką wiary. Stąd wywodzi się wyższość wiary (i Magisterium, które ją zabezpiecza) nad filozofią. Ta ostatnia ma być uchroniona przed fragmentaryzacją nowożytną i przed ideologicznymi dewiacjami.

W taki jednak sposób teologia neoscholastyczna utrwała separację nowożytną wiary i rozumu i koryguje ją tylko powierzchownie, postulując konieczność powstania filozofii 'pewnej' a zatem 'prawdziwej', tj. takiej która byłaby odpowiednia do wyrażenia misteriów objawionych. Taka metodologia kieruje całą koncepcją teologii zawartej *implicite* w ujęciach Vaticanum I. Będzie ona później „konsekrowana” w encyklice *Aeterni Patris* a bardziej ogólnie w całym magisterium Leona XIII. Analizowana koncepcja ma swoje korzenie w teologii manualistycznej i otrzymuje w nauczaniu soborowym i papieskim przypieczętowanie. Chodzi o taką koncepcję teologii, która oparta jest na przeciwstawieniu rozumu i wiary, natury i nadprzyrodzoności. Koncepcja taka panuje niepodzielnie w teologii podręcznikowej i kieruje strukturą traktatów przez kilka wieków aż do czasów antropologicznego przełomu w teologii XX wieku.

Teologia współczesna (przede wszystkim Henri de Lubac, za nim ogół teologów), wbrew temu dualizmowi, opierając się na wierze, że Bóg powołał wszystkich ludzi do życia wiecznego jako jedynego celu ostatecznego, wyraża przekonanie o rzeczywistym istnieniu jednego tylko „porządku” (układu), w którym człowiek żyje; ukonstytuowany jest on przez Boże powołanie do życia wiecznego, w stosunku do którego nabiera najgłębszej wartości i sensu całe ludzkie życie ze wszystkimi jego celami doczesnymi; zbawczy wpływ łaski (w tym wiary, nadziei i miłości), umożliwiając osiągnięcie życia wiecznego przez podejmowanie z najwyższą odpowiedzialnością zadań naturalnych i doczesnych, rozciąga się także i na nie. Przekonania te znalazły oficjalny wyraz w nauczaniu papieskim ostatnich czasów a także w dokumentach Soboru Watykańskiego II, szczególnie w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*.

²⁰ Por. G. Colombo, *Filozofia e teologia nell' "Aeterni Patris"*, w: tenże, *La ragione teologica*, Milano 1995, s. 367-387.

Summary

The article „Christian Wolff’s system and manualistic theology” is composed of the following segments: 1. Introduction; 2. Christian Wolff’s systematic’s; 3. Counter reformation theology; 4. Dual order theology; 5. Conclusion.

Catholic theology, specifically manualistic theology (text book theology) has stayed unfamiliar to the development of modern and current anthropology. The main reason for this alienation is the inspiration of Philosophical manualitic theology. Its roots are derive from the scholastic systemization philosophy, who’s author was Christian Wolff (1679 – 1754). Wolff created the framework, that arranged philosophical study and other studies. Wolff’s synthesis also helped theology. His framework was a tool that compiled tractates also theological, which were surpassed after the Council of Trent. Manualistic’s are inspired by Wolff’s system in the area’s of it’s structural aspects, as well as in the topic of thought.

Wolff’s philosophical-theological conception, had but not a small impact on the whole of post Trent theology. Wolff’s system was a comfortable schema for theology, as a tool that arranged theological thesis’, which developed during the counter reformation period and in dogmatic theology. This caught up with the practical need of formation for preachers, the defenders of catholic doctrine, so as in ministry which became urgent in the reformation period. These two functions (1. The synthesis search lost because of first protestant and the modern controversy; 2. the need for a text book that would help in the formation of minister’s) made manualistic theology a success.

Neoscholastic theology consolidated the modern separation of faith and thought and rectified it only exteriorly. It’s methodology steered the entire theological concept contained *implicite* in Vaticanum I. The analyzed conception has it’s roots in manualistic theology and gained seal from the Council and the pope. The thought was to develop a theological concept that would oppose thought and faith, nature and the supernatural. This concept dominated in text book theology and directed the structure of tractates for a couple of centuries, until the turn of anthropology in the studies of theology that occurred in the XX century.

ks. Andrzej Perzyński