

DOMINIK KUBICKI
Wydział Historyczny UAM

**Problem koncepcji teologicznej:
wiera teologa i wiara *Ecclesiae Christi*.
Czy możliwy jest ekumeniczny dialog
w kwestii *locus theologicus*?**

**The Problem of Theological Conception:
the Faith of the Theologian and the Faith of the *Ecclesiae Christi***

Abstract

In the context of the upcoming celebration of the 500th anniversary of the Reformation and modern epistemological dilemmas of the present postmodernity, the author shall submit the question of the reality of ecumenical dialogue. How far, basing on the state of scientific knowledge concerning medieval Christendom, the University and the scholastic method, the influence of oriental Hellenistic culture on the education of the ideological foundations of modernity and based on new discoveries on Aquinas concept of theology and historical-critical method, the Churches of the ecumenical dialogue are able to verify the foundation of Martin Luther's theological position and make real progress in theology? Are they able to make progress in ecumenical dialogue in the imperative of diagnosis of the theologian faith in the faith of the Church of Christ and the Church of the Holy Spirit?

Keywords: faith, M. Luther, Reformation, *sola fides*, the ecumenical dialogue.

Streszczenie

W kontekście nadchodzących obchodów 500-lecia reformacji i współczesnych dylematów epistemologicznych obecnej postmoderności autor przedkłada kwestię realiów dialogu ekumenicznego. Na ile w oparciu o stan wiedzy naukowej dotyczącej medievalnej *Christianitas*, Uniwersytetu i metody scholastycznej, wpływu orientalnej kultury hellenistycznej na wykształcenie się zrębów ideowych nowożytności oraz w oparciu nowe odkrycia w sprawie Akwinatowej koncepcji teologii i metody historyczno-krytycznej Kościoła dialogu ekumenicznego są w stanie zweryfikować fundacyjne stanowisko teologiczne Marcina Lutra i poczynić realny postęp teologiczny? Na ile są w stanie poczynić postęp w ekumenicznym dialogu w imperatywie rozpoznania wiary teologa w wierze Kościoła Chrystusa i Kościoła Ducha Świętego?

Słowa kluczowe: dialog ekumeniczny, wiara, M. Luter, reformacja, *sola fides*.

Przyjmuje się niemal za naukowy aksjomat, że luterkańska *sola Scriptura, sola fides, sola gratia* jest odpowiedzialna za rozdarcie Kościoła łacińskiego (rzymskiego) w początkach XVI stulecia pod postacią tak zwanej reformy luterkańskiej Kościoła. Bardziej dogłębne badania zdają się jednak postulować uwzględnienie w pierwszej kolejności o wiele bardziej szerszych i głębszych przyczyn – i to przyczyn pozateologicznych. Pośród nich, z jednej strony, uchwycone i wyróżnione zostały przyczyny powodowane przez podłoże kultury niemieckiej, czyli cywilizacji niemiecko-łacińskiej i cywilizacji niemiecko-bizantyjskiej¹, wraz z tym, co jako nowo rozpoznana badawcza kwestia określone zostało mianem germanizacji chrześcijaństwa łacińskiego². Zaś z drugiej strony, coraz uważniej badawczo przypatruje się konsekwencjom nagłego ożywienia się nurtów, które trudno byłoby określić mianem eklezjalnej reformy, dlatego że kwestionowały Kościół jako spójną i płodną socjalnie konstrukcję społeczną i doktrynalną, moralną (etyczną) i umysłową, kulturową i cywilizacyjną³.

Należałoby więc rozpoznać, że w sprawie rozerwania jedności kościelnej łacińskiego Zachodu bardziej „zadziało” bizantyjskie *cuius regio, eius religio* na niemieckim gruncie społecznym niż sławna luterkańska zasada *sola Scriptura*. Ale zamierzamy zwrócić uwagę bardziej na fakt, że dalszą, pośrednią oczywiście konsekwencją było wykształcenie się konstrukcji czy koncepcji teologii katolickiej jako anty-luterkańskiej (XVI–XVII w.) bądź kontrowersyjno-pozytywnej i jej późniejszych dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych wariantów, które kazały katolicyzmowi przebyć etap szczególnego doświadczenia: sprowadzenia Pisma Świętego do roli zbioru argumentów za słusznością metafizycznych tez o boskim Absolucie.

¹ Wzorzec kultury i cywilizacji bizantyjskiej zaszczerpiony został już za cesarzowania ottońskiego w X stuleciu, kiedy za przyczyną regentki podczas małoletności cesarza Ottona III – cesarzowa bizantyńska Teofania – córka Romanosa II, siostra Bazylego II Bułgarobójcy i Anny, późniejszej księżnej kijowskiej, dokonane zostało dogłębne zaszczerpienie bizantynizmu w Niemczech (por. m.in.: F. KONECZNY, *Polska między Wschodem a Zachodem*, Krzeszowice 2011, 7). Przypomnijmy – panowanie Ottona Wielkiego rozpoczęło się od urzędzenia dworu na modłę bizantyjską, a zakończyło się w 927 r. małżeństwem jego syna z cesarzówną bizantyjską – Teofanią. Wówczas wraz z gronem wybitnych bizantyjskich uczonych i statystów wymuszone zostało naturalnym biegiem rzeczy wykształcenie środowiska bizantyjskiej idei politycznej. Przyjęła się ona na gruncie germańskim aż do tego stopnia, iż odtąd rozpoznawana była jako istotna cecha dziejów niemieckich. Oczywiście, powodowała pewną dwoistość kultury niemieckiej, lecz jest to kwestia wtórna. Konsekwentnie należy zatem rozpoznać ustawiczne ścieranie się pojęć bizantyjskich z zachodnioeuropejskimi w dziejach narodu niemieckiego (por. *tamże*, 8).

² Zob. D. KUBICKI, *W sprawie sławizacji chrześcijaństwa łacińskiego*, w: *De catechizandis adultis. Opuscula Romualdo Niparko septuagenario dedicata*, Poznań 2014, 129–146.

³ Por. P. CHAUNU, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)* [*Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250–1550)*], tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1989, 11.

Nie stało się ono teologicznie bezowocne. Pozwoliło bowiem zrozumieć, że wiara to realne, osobowe, rosnące i bardziej pewne, wierzące ukierunkowanie ku Bogu żywemu; że wiara w swym wewnętrznym dynamizmie płodności Ponadosobowego i Ponadprzedmiotowego Źródła wzrasta ku kontemplatywnemu spotkaniu z Trójjedynym twarzą w twarz. A konsekwentnie nakazując przewyciężenie nawyku sprowadzania wiary do światopoglądu pozwoliło (przynajmniej) katolikom bardziej zrozumieć, że przekaz i nauczanie wiary – nawet w postaci sformułowań dogmatycznych – nie znosi zamknięcia w samym tekście, chociażby autentycznie nieomylnym, lecz ukierunkowuje ku Temu, który objawiając się w Słowie w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w Wydarzeniu Jezus-Chrystus, jest Prawdą osobową i zbawiającą⁴.

Wreszcie, nie ograniczyło się czy nie poprzestało na „teoretycznym” stwierdzeniu, iż potrzeba wiary, aby uprawiać refleksję teologiczną – teologię, która staje się wykładnią doktryny chrześcijańskiej – doktryny Kościoła Chrystusa. Ale doprowadziło do stanowczego postawienia zagadnienia koncepcji teologicznej, rozgraniczając w sposób wyraźny wiarę teologa i wiarę *Ecclesiae Christi*.

Skoro zatem rozdarcie Kościoła łacińskiego wykazuje szersze i głębsze przyczyny pozateologiczne rozsądne w przewyciężeniu nieustannego wydarzenia się dialogu ekumenicznego wydaje się badawcze postawienie kwestii koncepcji teologicznej: wiary teologa i wiary *Ecclesiae Christi* jako najbardziej zasadniczej kwestii dialogu, a przynajmniej rozpoznanej za taką.

1. Epigonizm ponowoczesnej nauki wobec zakwestionowanych jej początków badawczymi osiągnięciami obecnej terażniejszości w przeddzień jubileuszu 500-lecia Reformacji

W dziejach myśli filozoficznej i dyscyplin nauki, które wykształciły się na podłożu projektu filozofii starożytności greckiej, dokonuje się nieustanny namysł nad kwestią epistemologiczną. Problem sposobu uzyskiwania zrozumienia rzeczywistości poddawany jest nieustannemu krytycznemu i weryfikującemu poprzednie stanowiska namysłowi. W tychże nieustannie formułowanych rozstrzygnięciach kwestii istoty i struktury poznania czy przedmiotu i granic poznania itd. – zagadnienia nieustannie rozważanego na nowo przez pokolenia zachodnio-

⁴ Zob. J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, München 1985; G. GRESHAKE, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009; A. GANOCZY, *Nauka o stworzeniu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999.

europijskich filozofów i myślicieli, idzie w sumie o lepsze zinstrumentalizowanie namysłu nad rzeczywistością.

Rozumiemy przecież, że (naukowe) myślenie o *physis* rzeczywistości – *physis* jako całości bądź w jakimkolwiek jej wycinku – w błędnych koncepcjach czy konstrukcjach intelektualnych skutkuje niemożnością jej uchwycenia lub też prowadzi do deformującego jej „ujęcia” (*resp.* „odrysowania” czy „odwzorowania”) w kategoriach inteligibilności. Nadto współcześnie badawczo rozpoznaliśmy i zdajemy się coraz bardziej być świadomi faktu czy prawidłowości, że błędne poznanie bądź nierozpoznanie rzeczywistości w jej ostatecznym obliczu oraz strukturze/istocie wykazuje poważniejsze jeszcze konsekwencje, gdyż skutkuje moralnymi, egzystencjalnymi konsekwencjami. Zrozumieliśmy bowiem, że w czynie poznawczym nie chodzi jedynie i wyłącznie o jakąś wyizolowaną ze wszystkiego czynność. Nie chodzi o myślenie ukierunkowane na rzeczywistość świata osób i rzeczy dla samego siebie – nawet, gdy ono jest naukowe. Również nie chodzi o poznawanie czegokolwiek z [kolokwialnych] nudów, w przypadkowym nudzeniu się. Przeciwnie – badawczo wykazujemy większą świadomość, że zarówno myślenie jak i poznanie jest konkretnie ukierunkowane na działanie moralne, postępowanie. Taką wykazują istotność. W gruncie rzeczy nad istotnością poznania i istotnością myślenia, skutkującymi określonym postępowaniem bądź finalizowanym działaniem lub też imperatywem działania, podejmujemy w ramach epistemologii nieustający namysł od czasu starożytności greckiej. Ale jednocześnie bardziej dojrzałe rozumiemy, jak bardzo wyjątkowym w odniesieniu do innych mateczników cywilizacyjnych ziemskiego globu i zarazem jak bardzo wrażliwym jest przedsięwzięcie krytycznego namysłu nad *Physis* rzeczywistości w bezinteresownym poznaniu, sięgającym ostatecznych przyczyn tego świata osób (człowieczej *oikoumene*) i rzeczy (*physis*). Rozumiemy, że poznawcza skuteczność zależy od właściwego złożenia wielu etapowych czynników i zastosowania właściwego – i to na sposób integralny – koncepcyjnego instrumentarium. I wreszcie – bardziej dojrzałe badawczo rozumiemy, że fałsz w poznaniu jest złem w działaniu, że każdy błąd nadaje pozór dobra, prowadząc do działań pozornych, bezcelowych, moralnie daremnych.

Ale retorycznym wydaje się zagadnienie, na ile powyższe przekłada się także na realia dialogu ekumenicznego. Przecież od zinstytucjonalizowania nauki w strukturze Uniwersytetu Europejskiego także i teologia uzyskała status nauki w sensie epistemologii Arystotelesa. I chociaż jest nauką analogiczną w stosunku do wszystkich pozostałych nauk, czyli całego filozoficznego *scientiarum* jako nauk wywodzących się z koncepcji starożytnej filozofii, to jednak przecież stosują się także i do niej zasady inteligibilności człowieczej, podobne prawidłowości,

jakie wychwycone zostały w stosunku do filozoficznych koncepcji i konstrukcji intelektualnych.

Czy wobec nadchodzących obchodów 500-lecia reformacji i zdaje się niemożliwej do przekroczenia granicy w doktrynalnym zbliżeniu Kościołów nie nadszedł czas, abyśmy spróbowali rozpoznać przyczynę braku postępu w ekumenicznym dialogu właśnie w teologicznej koncepcji i konstrukcji intelektualnej dotyczących rzeczywistości wiary i Kościoła Chrystusowego?

Oczywiście nie jest to kwestia analogiczna do opublikowanego niedawno zbioru dokumentów, stanowiących teologiczny fundament reformacji, bez przywołania *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, wypracowanej przez Stolicę Apostolską i Kościoły luterzańskie w 1999 r. Tytuł zbioru bowiem wyraźnie zaznacza, że chodzi wyłącznie o Opus wykazujące charakter doktrynalnego fundamentu protestanckiego. Rozgoryczenie postawą niemieckich luteranów⁵, wydających się lekceważyć ekumeniczne osiągnięcia w dialogu katolicko-luterzańskim, wydaje się sprawą mniejszej wagi. Chociaż zastanawiające jest, jaki sens wykazuje współczesne opublikowanie Opus doktrynalnego reformy luterńskiej Kościoła. Bowiem, jeżeli wynikało wyłącznie z zamysłu, że miałyby stanowić źródłowy bądź referencyjny dla refleksji teologicznej (protestanckiej) zbiór dokumentów doktrynalnych, to mielibyśmy do czynienia z identyczną sytuacją, jaka wykształciła luterzańskie stanowisko w sprawie wyłączności źródła biblijnego (Biblii) dla jakiegokolwiek sformułowanej refleksji teologicznej. I nawet, gdyby zasadne okazywały się epistemologiczne bądź metodologiczne koncepcje Marcina Lutera, to jednak nie sposób przemilczeć fakt, że przecież w międzyczasie – czyli od pojawienia się protestantyzmu – sporo wydarzyło się w ramach nauki jako takiej i także w sposób szczególny nauki teologicznej. W sumie rzeczą najbardziej pożądaną byłoby badawczo-naukowe i zarazem teologiczne zapytanie o koncepcje bądź koncepcję, w której została wypracowana luterńska (w uproszczeniu) doktryna. Chodziłoby o samą zasadę teologicznego myślenia Reformatora, czyli pryncypia teologiczne: *sola fides, sola gratia, sola scriptura*.

W takiej perspektywie dojmujące milczenie o *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* zdaje się nie wieścić żadnych radosnych nadziei w postępie dialogu ekumenicznego. W kontekście opublikowanego zbioru dokumentów, stanowiących teologiczny fundament Reformacji, dostrzegamy bowiem wyraźną analogię pomiędzy wykształceniem się teologicznej postawy Lutera w odniesieniu do reformy Kościoła i wyłącznego powrotu do starożytności chrześcijańskiej w ufundowaniu „nowego biegu” czy „nowych zaczątków” eklezjalnych – Kościoła protestanckiego, a zwrotem mentalnym – kulturowym i in-

⁵ Okazyjnie wyrażone przez kard. Waltera Kaspera.

telektualnym, jakiego na sposób fundacyjny dokonała ówczesnie rozpoczynająca się europejska nowożytność. Pominąwszy dokonania cywilizacyjno-kulturowe średniowiecza, uznane za niebyłe, zwróciła się do starożytności jako do czystego, niezainfekowanego kulturową deformacją średniowiecza źródła, mającego jakoby inspirować w kształtowaniu cywilizacyjnie nowego świata nowożytnego. I tak, jak fundującym, a przynajmniej zwieńczającym w sobie kulturę grecką i kulturę Imperium Romanum, momentem cywilizacyjnym nie okazuje się nowożytność, ale mediewalna *Christianitas*, tak również momentem fundującym Kościół nie są nowożytne reformacje, ale Wydarzenie Jezus-Chrystus ze starożytności chrześcijańskiej.

Zatem badawczo ważnym problemem jest kwestia intelektualnej koncepcji, za pomocą której zostały teologicznie wypracowane i doktrynalnie zredagowane rzeczony dokumenty fundamentu protestanckiego. Czy po dziewiętnastowiecznym „odkryciu” metody historyczno-krytycznej zostało podjęte przebadanie nią luteranńskiej metody teologicznej i koncepcji doktrynalnej w kontekście epoki humanizmu i renesansu – podobnie, jak w odniesieniu do mediewalnego *Christianitas* i jej Uniwersytetu poddane zostały badawczej i zarazem krytycznej refleksji etapy wykształcania się teologii jako wiary *in statu scientiae* (Tomasza z Akwinu) w kontekście renesansu XIII stulecia i nowo wykształconej struktury uniwersyteckiej jako miejsca poszukiwania prawdy? Ukazały one w nowym świetle przedsięwzięcie teologiczne Akwinaty. Nadto, po zaczerpnięciu od końca XIX stulecia nowego oddechu przez nauki humanistyczne – historyczne i także filozoficzno-teologiczne – odnowie i wzmocnionym rozwoju nauk (zarówno dyscyplin szczegółowych, jak i teoretycznych w sensie Arystotelesa), jesteśmy w stanie badawczo diagnozować to, co się wydarzyło u początków nowożytności i dogłębniej wychwycić istotę tego nowożytnego „protestantyzmu”⁶ – w sensie wielowymiarowego protestu przeciw średniowieczu i negacji niemal wszystkiego, co było istotne w myśli średniowiecznej. Jednocześnie w odnowie filozoficzno-teologicznej (w uproszczeniu) około połowy XX stulecia zdaliśmy sobie dość wyraźnie sprawę z przelomu, jakim było i zarazem mogłoby być, gdyby w tym dość jednolitym nurcie zachodnioeuropejskiej myśli filozoficznej było w pełni ówczesnie wykorzystane, intelektualne przedsięwzięcie Akwinaty. Dopiero współcześnie zrozumieliśmy, że nawiązał do Arystotelesa w wykształceniu podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu. Powodowało ono, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywiście i konkretnie istniejący. Jednocześnie zauważyliśmy – i to dopiero współcześnie – że ani

⁶ Zob. P. CHAUNU, *Czas reform*; J. KŁOCZOWSKI, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998.

uczniowie i słuchacze Tomasza z Akwinu nie zrozumieli najbardziej istotnego *novum* jego filozofii, ani on sam nie zdawał sobie sprawy z ogromu perspektyw koncepcji, jaka stała się jego udziałem, kiedy włączył istnienie w badania metafizyczne, traktujące je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmując Boga jako samoistne istnienie (*ipsum esse subsistens*)⁷.

Wreszcie dopiero wspólnie zrozumieliśmy zarówno przyczynę, jak również istotę ideologicznego potraktowania teologicznego dzieła Akwinaty jako doktryny spinającej późnośredniowieczną *Christianitas*, m.in.: przed zagrożeniami z zewnątrz (imperium osmańskie, tureckie) wraz ze wszystkimi konsekwencjami tego przedsięwzięcia. Ówczesnie bowiem zapoznano, że jako konkretny fakt historyczny twórczość Tomasza z Akwinu wyrosła ze scholastyki i pozostała pomimo wszystko dziełem XIII stulecia, tworem scholastycznym⁸. W tymże samym sensie, kiedy wspólnie Kościoły protestanckie próbowałyby uczynić podobnie ze zbiorem dokumentów, stanowiących teologiczny fundament reformacji, jak późnośredniowieczna *Christianitas* z opus teologicznym Akwinaty, czyli „uwiecznić” je, „umetafizyczyć” *opus* Lutra i reformy luterkańskiej Kościoła, narażałyby się na podobne do katolickiej losy nowożytnej drogi. W realiach współczesnych osiągnięć nauki i w całym klimacie postmodernistycznym oznaczałoby to niewątpliwie zapóźnienie. Tym bardziej, że w obecnym stanie badań ustaliliśmy, że niewłaściwe (nowożytne) sprzęgnięcie metafizyki tomistycznej z arystotelizmem ujemnie odbiło się nie tylko na samej metafizyce, ale i na scalonej z nią teologii aż po współczesność – do katolickiej odnowy teologicznej z pierwszej połowy XX stulecia.

Dopowiedzmy, najpewniej przyjdzie nam zakwestionować dokonania nowożytności i postmodernizmu w tym zakresie, w jakim osadzają się na antropologicznym dualizmie, który Tomasz z Akwinu usiłuje przewyciężyć, a który okazał się i jest istotnością tworu koncepcyjnego *homo cartesianus*⁹. Również przyjdzie nam zakwestionować wszystkie konsekwencje postulatów Rousseau,

⁷ Por. SWIĘZAWSKI, *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, w: TENŻE, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, 198–199.

⁸ Zob. J. RATZINGER, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005.

⁹ W odniesieniu do fundamentu osadzania się myśli nowożytnej, należy od razu podnieść, że współczesne badania wykazały, iż twórca słynnego nowożytnego przekonania: *cogito ergo sum* nie zdołał rozróżnić, a w sumie „pomieszał” treści (człowieczego) myślenia z samym myśleniem. Powinno raczej ono brzmieć: „myślę, więc nie jestem”. „Wszyscy wprawdzie jesteśmy przeświadczeni, że aby istniało myślenie, musi istnieć myślący – ale skoro zaczęło się powątpiewać we wszystko, nawet w prawdy matematyczne, to i ta może budzić wątpliwość. Z kartezjańskiego punktu widzenia nie mamy żadnego prawa twierdzić, że tak jest. *Cogito* dowodzi więc tylko tego, że jakieś myślenie istnieje – z tym, że tu słowo „istnieje” oznacza jedynie, iż snują się nam w świadomości takie czy inne treści. Wniosek na egzystencję, na istnienie myślącego nie ma żadnego uzasadnienia” (J.M. BOCHEŃSKI, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1886, 23).

wzniesionych na koncepcji stanu „natury czystej” (*pura natura*). A przecież na tezach autora *Umowy społecznej* wzniesione zostały niemal wszystkie koncepcje społeczne, wychowawcze i edukacyjne – a więc kwestie także dotyczące Kościoła. Wstępne badania źródłowe wykazują¹⁰, iż (katolicka) myśl teologiczna doznała niewątpliwego skrzywienia w XVI stuleciu, kiedy wielu autorów-teologów, będąc pod wpływem [tak zwanego] sztywnego arystotelizmu, nie tylko głosiło hipotetyczną możliwość stanu czystej natury, ale uważało, iż wszelka refleksja o człowieku i jego przeznaczeniu powinna się urzeczywistniać przy uwzględnieniu takiegoż punktu wyjścia i zarazem nieustannego odwoływania się do takiegoż kryterium, czyli stanu czystej natury¹¹.

Ale powróćmy do zasadniczego wątku rozważań, a więc imperatywnych badawczych kwestii dialogu ekumenicznego. Zatem, jaki wpływ na wykształcenie się luterńskiej koncepcji – powiedzielibyśmy: triadycznej – *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura*¹² – miało mylne przekonanie o błędnym punkcie wyjścia scholastycznej refleksji teologicznej, a jakie powodował klimat zaszczipianej do Europy po upadku Bizancjum (1453 r.) zorientalizowanej kultury greckiej, czyli kultury greckiej w jej hellenistycznej wersji orientalnej – mylnie utożsamianej (czy utożsamionej) z kulturą grecką z klasycznego (Platon i Arystoteles) okresu jej wybitności i niepowtarzalności? Nie była to przecież kultura ukształtowana mądrością rozumu, bezinteresownym „ogłędem rzeczywistości”, kontemplatywnym sięganiem ostatecznych przyczyn świata osób i rzeczy oraz rozpoznawaniem jego ostatecznej celowości. Rozpoznaliśmy przecież, że była to orientalizująca myśl kultury hellenistycznej, że był to hermetyzm, stanowiący faktycznie egipską mieszanką elementów platońskich, stoickich, judaistycznych i perskich. I wiemy, że ów hermetyzm uznany czy rozpoznany został przez luminarzy renesansu (Marsilio Ficino, Giordano Bruno) za pradawną mądrość, starszą nawet niż samo chrześcijaństwo. Ale, czy wyciągnięto wszystkie konsekwencje z powyższego badawczego ustalenia?

Przewyciężywszy wspólnie neoscholastyczne koncepcje refleksji teologicznej za pomocą swoistego renesansu – czyli we właściwym sensie terminu *re-nasci* (łac. ponownych narodzin) – i odkrycia wybitności i niewątpliwiej ponadczasowości koncepcji Akwinaty: teologii jako wiary *in statu scientiae*, nie

¹⁰ Zob. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris 1946.

¹¹ POJ. J.I. SARANYANA, J.L. ILLIANES, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, 448–449.

¹² Nieodparcie Luterzańskie: *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura*, przywołuje skojarzenie i zarazem porównanie do kategorii transcendentálnych: prawdy, dobra i piękna, a także ich filozoficznego ustrukturywania w starożytności Hellenów, zanim Arystoteles dokonał rozerwania prawdy od całego kontekstu wiedzy normatywnej. Dla Sokratesa i Platona bowiem prawda była dobrem, a dobro prawdą, zaś piękna łączyło obie kategorie.

możemy jednak jej przyjąć, nie stawiając w jej kontekście kwestii wiary, a więc pytania: o jaką postawę wiary czy o jaką [po prostu] wiarę w rzeczonyj koncepcji chodzi. I to tym bardziej, że pomiędzy Tomaszową koncepcją wiary, wykształconą równolegle do koncepcji teologii (*Itinerarium mentis ad Deum*) św. Bonawentury, a naszą współczesnością osadza się, postawiona w konkretnej epoce – tej, na której rocznicę 500-lecia przygotowują się wspólnoty wiary Kościoła protestanckiego – koncepcja *sola fides* Marcina Lutera. I zatem należałoby konstruktywnie, twórczo postawić kwestię [rodzaju] wiary – wiary jako rodzaju „poznania”, mistycznego uniesienia poza kondycję człowieczego podmiotu, czy też wiary jako dokonującej się komunii (*communio*), wykształcającej się i formułującej na człowieczym poziomie psychologicznym i zarazem urzeczywistniającej się poprzez koncepcje pojęć, wyrażane w treści człowieczych słów, określeń.

Oczywiście za Tomaszem z Akwinu rozumiemy doskonale, że kiedy Partnerem człowieczej komunii (w akcie wiary) jest Objawiający się – Ponadpodmiotowy i Ponadprzedmiotowy – zachodzi psychologiczna konieczność radykalnego wewnętrznego podniesienia do poziomu tegoż Partnera, którego życie jest całkowitą tajemnicą¹³. Wiara jest wówczas wzniesieniem człowieczego rozumu do tajemnicy tego Nadbytu, który udziela siebie jako zrozumienia Jego postępowania wobec rzeczywistości stworzonej – wobec człowieczych podmiotów i wobec każdego z tej wspólnoty pokoleń człowieczych podmiotów¹⁴. Ale zarazem doskonale rozumiemy, że jedynie pasywne przyjęcie koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* niemal w osiem stuleci od jej konceptualnego skonstruowania nie stanowi twórczego kroku – na miarę wybitności przedsięwzięcia Akwinaty. Bowiem w realiach współczesnych sporów poznawczych (epistemologicznych) i całego bagażu relatywności, związanego z postmodernością, należy jednoznacznie rozpoznać, obostrzone *locus* myśli teologicznej – *locus* wykształcania się refleksji teologicznej i teologii jako wiary *in statu scientiae*.

¹³ Por. M.-D. CHENU, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, 38n; BENEDYKT XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie, 12 września 2006 roku*, w: T. ROWLAND, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, 277–279.

¹⁴ Por. M.-D. CHENU, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, 40.

2. Wiara Kościoła, wiara wspólnot wierzących, wiara chrześcijanina i wiara teologa – koncepcje-wyzwania dla teologicznej refleksji w dialogu ekumenicznym

Przejdźmy zatem do kwestii zasadniczej niniejszych rozważań. Oczywiście, Akwinatowa koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* nie pozostaje naruszona, zakwestionowana. Ale czy w świecie, który już nie stanowi mediewalnej *Christianitas*, i w strukturze Uniwersytetu, który nie jest już tym mediewalnym Uniwersytetem z naczelną pozycją wydziału teologicznego i teologii jako królowej nauk¹⁵, nie należałoby bardziej jednoznacznie rozpoznać charakterystyki teologicznego *locus*? Wydaje się zatem konieczne rozpoznać i zarazem uwydatnić, że wiara teologa sytuuje się w wierze Kościoła Chrystusa, który tożsamościowo jest przecież Kościołem Ducha Świętego. Jednakże w wyartykułowaniu powyższego nie chodzi bowiem o – powiedzmy w przenośni – czysto lokacyjny zabieg (w uproszczeniu).

Wiemy, że dzięki zastosowaniu kategorii naukowych Arystotelesa do skonstruowania teologii jako dyscypliny naukowej – czyli teologii jako wiary *in statu scientiae* – Tomasz z Akwinu uczynił teologię nauką analogiczną w stosunku do dyscyplin naukowych, wywodzących się z filozofii i zarazem stanowiących całe filozoficzne *scientiarum*. Podnosząc w sumie kwestię usytuowania wiary teologa we wierze Kościoła nie przeinaczamy perspektywy, którą Akwinata wyznaczył teologii jako nauce. Tak, refleksja teologiczna w postaci naukowej – naukowej analogiczności do nauk nie-teologicznych – będzie miała nadal wymiar nauki i to nauki uniwersyteckiej (w sensie Uniwersytetu mediewalnej *Christianitas*), ale jej imperatywne osadzenie będzie odtąd jednoznacznie rozpoznane. Osadza ona wiarę teologa w wierze Kościoła. Rzecz wydaje się zrozumiała, gdyż teolog jest również podmiotem wspólnoty wiary Kościoła Chrystusowego. Nie jest ani czyniącym teologiczną refleksję z zewnątrz wspólnoty wiary Kościoła Ducha Świętego, ani nie jest pozbawiony jakiegokolwiek więzi z nim.

W swoiście rozumianym imperatywie wiary teologa tożsamej wierze Kościoła i jednocześnie osadzającej się na niej nie chodzi bowiem jedynie o postawę wiary – i to wiary żywej, osobowej, kontemplatywnej danego teologa. Natomiast w tejże postawie wiary uprawiającego naukę teologiczną ożywianę wiarą Kościoła i zarazem osadzającej się w wierze Kościoła idzie przede wszystkim o uwzględnienie wierzącej świadomości „anamnezy”. Bowiem – zauważ-

¹⁵ Zresztą w przestrzeni współczesnego Uniwersytetu umniejszana czy nawet degradowana jest rola nauk humanistycznych, a teologii w sposób szczególny. Zob. J. RATZINGER, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.

my – właśnie w wierzącej świadomości „anamnezy” działanie Ducha Świętego przyjmie postać źródła przypominającego wszystko, co Zmartwychwstały Pan przekazał Apostołom.

Zatem wspomnienie pamiętki Pana i sprawowanie Eucharystii (*Unde et memores...*), tworzącej Kościół będący miłością Trójjedynego i w tejże miłości sprawiający wzrost w Łasce [Chrystusowej] wszystkich stających się świętymi, jak Bóg jest Święty, stanowi perspektywę, w której osadza się czyniona refleksja teologiczna – wiary *in statu scientiae*. Ale nie tylko uzyskujemy powyższy wymiar „czynienia” refleksji teologicznej. Rozpoznajemy bowiem wspomnienie (*Unde et memores...*) również jako wzywające do przejścia od egzystencji nieobdarzonej pamięcią o wielkich znakach Pana, będącej jedynie nieokreśloną nieobecnością sobie samej, do innej modalności egzystencji, do pełnej obecności wobec Pana i do przyszłości niekoniecznie wcześniejszej od siebie samej. I tenże zatem wymiar wchodzi w przestrzeń kształtowanej refleksji teologicznej, a raczej ta właśnie przestrzeń (w uproszczeniu) każe pełniej wybrzmiewać refleksji teologicznej.

Wiara teologa nie jest więc jedynie postawą bliżej nieokreślonej postawy wiary – wiary „nieświadomej”, „nieuświadomionej”, biernej, schematycznej zewnętrznością, pustej w czynie itd. Wprost przeciwnie, jest postawą wiary oczekującej Zmartwychwstałego, Przychodzącego w Chwale. Nie chodzi w niej ani o retrospekcję w dzieje chrześcijańskie, ani też o wejrzenie w metafizykę abstraktu Boskiego Przedmiotu – nawet, gdyby ona miała stanowić (konceptyjną) „metarzeczywistość”.

Odnosząc teraz teologię w takim osadzeniu wiary teologa w wierze Kościoła zauważamy, że w pamięci o Panu teologia jako wiara *in statu scientiae* przybiera w postawie teologa czyniącego kontemplatywną refleksję całkiem odmienny kierunek od wszystkich dyscyplin nauki, jakie zawarte były w projekcie przedsięwzięcia filozofii starożytnych Hellenów i jej całego *scientiarum* – czyli filozofii i wszystkich dyscyplin nauki, którym nadała początek. Bowiem zauważmy raz jeszcze, że o ile badacze różnych dyscyplin nauki cierpliwie badają przeszłość i stany przeszłe *physis* obecnego w teraźniejszości (np. jeśli chodzi o nauki przyrodnicze) wraz z człowieczymi *oikoumene*, o tyle w naukowym projekcie teologii jako wiary „osadzonej” w pamięci o Panu, uprawiający ją w osobistej postawie żywej wiary, kierują swą refleksję ku przyszłości; więcej nawet – skierowują ją na wieczność. W sumie więc, o ile wszystkie dyscypliny nauki obejmują swym zainteresowaniem badawczym dziejową przeszłość lub przeszłość *physis* w jej stanie teraźniejszym, o tyle teologia jako wiara *in statu scientiae* – teologia, będąca nauką w sposób analogiczny do nauk przyrodniczych i humanistycznych – badawczo „zapatruje” się w odwrotnym kierunku: nakierowana jest na przyszłość człowieczych dziejów – wprost sięga aż wieczności.

Rozpoznajemy zatem, iż rzeczywistość pamięci o Panu, będąc rzeczywistością oczekiwania Go, naznacza niepowtarzalnie – w stosunku do wszystkich innych badaczy i uczonych – postawę wiary *in statu scientiae* teologa. Umiejszcawia się on bowiem w miejscu nieosiągalnym dla wszystkich badaczy innych dyscyplin nauki – sytuacji wiary jako miejscu jakby symetrycznego odwrócenia perspektyw. Tak bowiem, jak Kościół winien znać już teraz Pana, aby mógł Go rozpoznać jako Tego, którego nadejścia w Chwale oczekuje, tak refleksja teologiczna nie może zatracić czy zatracać i zarazem nie uwzględniać w postawie spojrzenia wiary i formułowania treści teologicznej tego charakteru i znamienia – w sumie tegoż odwrotnego ukierunkowania w stosunku do innych dyscyplin nauki. Nadto w rozpoznaniu teologii jako wiary *in statu scientiae*, żywotnie i egzystencjalnie rodzącej się w postawie wiary teologa, tkwiącego i osadzającego się w wierze Kościoła i wiary osadzającej się w wierze Kościoła Chrystusowego – w wierzącej pamięci o Panu – odkrywamy „przyczynę” analogiczności teologii w stosunku do wszystkich dyscyplin nauki.

Ale „osadzanie” się w pamięci o Panu teologii jako wiary *in statu scientiae* nie tylko powstrzymuje naukę teologiczną i wypracowaną jej treść od koncentrowania się na następstwie wydarzeń w historii zbawienia, które na sposób naturalny przekłada się zawsze na redukcjonowanie Kościoła-instytucji do przedmiotu czystej i prostej retrospekcji w przeszłość powoduje konsekwentne zatracenie przez nią jej teologiczności (*resp.* charakteru teologicznego), a przede wszystkim i właściwie – chrystologiczności (*resp.* znamienia chrystologicznego). Osadzenie się refleksji teologa w pamięci o Panu – teologii, pozostającej wiarą *in statu scientiae* – sprawia także i przede wszystkim umiejscowienie tejże wiary poszukującej zrozumienia w nowym porządku i w nowym rodzaju stosunków między porządkiem czasu a porządkiem wieczności.

Zauważmy bowiem – rozpoznajemy, że godzina Jezusa jest godziną wieczną. Wydarzenie zatem nie zawiera się wyłącznie w schemacie czasu i nie tkwi wyłącznie w następstwie czasowej ciągłości. Jest godziną wieczną z racji wyłonienia się w niej wszystkiego i dopełnienia wszystkiego¹⁶ – godziną wieczną w tymże oddaniu Ducha w powierzeniu się Ojcu. Zachodząca zbieżność między historyczną śmiercią Jezusa na Golgocie, pośród dwóch łotrów a ofiarą przedwiecznego Syna sprzeciwia się jakiegokolwiek postaci dysocjacji. I chociaż rozpoznajemy granice osiągalnego poznania porządku przedmiotowości Trójjedynego, chociaż akceptujemy daremność dostępnych o Trójjedynym wyobrażeń i uznajemy nieudolność człowieczego systemu rozumowania, aby można było osiągnąć (*resp.* zdobyć) znajomość Słowa objawiającego się i Słowa objawionego czy

¹⁶ Zob. J 19,30.

znajomość Boga adekwatną do Rzeczywistości i do całości Jego misterium i tajemnicy, to jednak „oświecony” Łaską (Chrystusową) rozum w postawie wiary wobec objawienia Boga, danego w Wydarzeniu Jezus-Chrystus i zarazem w Jezusie Chrystusie, dzięki darowi Jego Ducha jest „stawiony” (*resp.* postawiony zostaje) w kontemplatywnym dążeniu w perspektywie wieczności – „badawczo” postrzega perspektywą odmiennego kierunku niż wszystkie inne możliwe dyscypliny nauki.

Teologia jako wiara *in statu scientiae* nabiera więc w tymże *locus theologicus* (Kościoła Ducha Świętego – pamięci o Panu) właściwego jej zwrotu – właściwego dla teologii jako teologii, aby w pełni mogła pozostawać inteligibilnością wiary (żywej, egzystencjalnej) i to wiarą w szczególnym stanie człowieczej ograniczoności – pomimo wszystko: rozumowej, inteligibilnej, ograniczoności *in statu scientiae*. Ale w takiej perspektywie Kościoła Ducha Świętego wiara teologa, oświecona światłem Ducha Świętego i dzięki Jego pośrednictwu, w pewnym zakresie „uczestniczy” w zamyśle czy nawet myślach Objawiającego się i Objawiającego Siebie – Ponadpodmiotowego i Ponadprzedmiotowego. W takiej też perspektywie wieczność, która bezsprzecznie nie jest ani przyszła, ani przeszła, okazuje się wyraźniej wiecznością teraźniejszą w Godzinie Jezusa, dostępną teologicznej refleksji w kontemplacji przedmiotu wiary (teologii jako wiary *in statu scientiae*) w zbieżności królestwa Bożego będącego wśród nas i zaczętego (*resp.* zainicjowanego) życia wiecznego: oczekiwania dóbr przyszłych i ich zadatków otrzymanych w Duchu.

Nie są to jednak wszystkie konsekwencje bardziej dogłębnego rozumienia projektu i koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* – jak zwróciliśmy uwagę, radykalnie odmieniającego uprawianą teologię w rozpoznanym wyrażnie *locus theologicus* w wierze Kościoła, w której dzięki działaniu Ducha Świętego nieustannie aktualizuje się i uobecnia w Kościele pamięć o Panu – także w której Duch Święty przywodzi wspólnotom wiary Ciała Mistycznego Chrystusa na pamięć wszystko to, co Zmartwychwstały Pan powiedział, a co zarazem stało się w dziejach chrześcijaństwa i nadal staje się przedmiotem teologicznej refleksji. Niemniej mamy nadzieję, że przedłożone w sposób bardziej uwyraźniony *locus theologicus* dla teologii jako wiary *in statu scientiae*, stanowiąc będą inspirację dla dalszych dogłębszych studiów i badawczych rozważań w kwestii koncepcji teologii katolickiej, aby jej instrumentarium koncepcyjne podążało za teologicznym rozpoznaniem, że Kościół w swej wierności pamięci o Panu – w sprawowanej Eucharystii jako źródle kontemplacji i apostołstwa ewangelicznego, w Kościele, będącym sam z istoty swej miłością – nie „ustawia” się w perspektywach przeszłości, ale w perspektywie wieczności. To bowiem w tajemnicy Ducha może nastąpić autentyczne i dogłębne zapoczątkowanie w życiu wiary życia wiecznego – może powstać kontemplatywne

uczestnictwo w życiu Bożym, proporcjonalnie do głębi i pełni życia wewnętrznego danej osoby, wierzącego podmiotu.

3. Istotność kwestii *locus theologicus wiary in statu scientiae*, osadzającej się w wierze Kościoła [Ducha Świętego] dla nowych perspektyw ekumenicznego dialogu

Przypatrując się – i to już bardzo pobieżnie – wektorowi wieczności teologii jako wiary *in statu scientiae*, osadzającej się w wierze Kościoła (Ducha Świętego)¹⁷, nie sposób nie dostrzec dość niezwyklej i zarazem zdumiewająco przypadkowo pojawiającej się i okazującej się zbieżności pomiędzy nią (teologią) a konstrukcją intelektualną [tak zwanej] *Prawdy Absolutnej* Hegla. Oczywiście, można mieć zastrzeżenia dla intelektualnej konstrukcji Hegla – i to uzasadnione wątpliwości co do sposobu jej wykształcenia, jak i ostatecznego rezultatu. Wydają się zasadne bowiem wszelkie zarzuty jałowej „logologii” Hegla, który negując (*resp.* odrzucając) całkowicie „ludzką heteronomię” uznał jednocześnie, że życie doczesne (ziemskie) jest dla człowieka bytem absolutnym. Ponadto, wiadomym pozostaje, że istnienia absolutu wymaga – niestety – dowodu rozumowego, przed którym to zadaniem staje każda metafizyka. I chociaż podwalinę pod konstrukcję *Prawdy Absolutnej* Hegla można by poszukiwać w [tak zwanym] dowodzie ontologicznym Anzelma z Canterbury, którego współczesną modyfikację stanowi twierdzenie o konieczności istnienia czegoś bezwzględnego i nieuwarunkowanego dla możliwości istnienia wszystkiego, co względne i uwarunkowane (Józef M. Hoene-Wroński), to jednak pozostają do rozwiązania liczne „nieciągłości” logiczne.

Pochylmy się nad jedną z nich. Chodzi o samą konstrukcję *Prawdy Absolutnej* Hegla. Wiemy, że została wzniesiona na niewystarczalności wszystkich poprzedzających ją koncepcji (w uproszczeniu): koherencyjnej teorii prawdy, koncepcji kolejnych przybliżeń do prawdy (*approximations to truth*) oraz relatywistycznej koncepcji wraz z pragmatyczną teorią prawdy. Wszystkie zaś stanowiły próbę przewyciężenia (*resp.* zastąpienia) koncepcji prawdy w sensie Arystotelesa, która zastosowana w konstrukcji agresywnej filozofii empirycznej¹⁸ skutecznie zwalczała wszystko, co nie zgadzało się z materialistyczno-empirycznym opisem zewnętrznego (*resp.* świata). Ale wkrótce, wraz z rozwojem nauki i postępowaniem

¹⁷ Por. J. RATZINGER, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, 268.

¹⁸ Wykorzystującej koncepcję prawdy Arystotelesa w opisie rzeczywistości zewnętrznej, zasadzającym się na korespondencji między zdaniem opisującymi świat a samym światem,

technologiczno-technicznym w XIX stuleciu, dominacja pozytywizmu i materializmu okazała się pozorną. Coraz więcej zjawisk nie zgadzało się bowiem z opisem zewnętrżności – opisem mechanistyczno-deterministycznym. Wyształciło się więc przekonanie, iż nie ma żadnych niewzruszonych prawd naukowych. Wzmocniło je przyjęcie wielu uprzednich ideologicznych stwierdzeń – takich, m.in., iż nie ma żadnych teorii naukowych, żadnych faktów naukowych, a nawet żadnej uprzywilejowanej naukowej metody (K. Popper)¹⁹. Zaszła więc konieczność formułowania nowych teorii prawdy – aż po sformułowanie konstrukcji Heglowej *Prawdy Absolutnej*.

Ale należałoby podnieść najbardziej negatywną konsekwencję tejże konstrukcji Hegla. Otóż zaproponowana przez Hegla koncepcja prawdy jako całości – czyli *Prawdy Absolutnej*: prawdy Całości i Absolutu – zdaje się skutecznie blokować jakiegokolwiek rozpoznanie „prawdziwości” – a przede wszystkim rozpoznawania wartości aksjologicznej człowieczych działań moralnych, poczucia estetycznego (w sensie wrażliwości na transcendentálną wartość: na piękno). Nie sposób bowiem nie zauważyć spójnego determinizmu ideologicznego – oto ponieważ nie znamy prawdy całkowitej, w konsekwencji nie jesteśmy w stanie określić, czy i w jakim sensie poszczególne, uchwytnie przez nas (czyli jako poznające podmioty człowiecze) jej fragmenty są bądź pozostają „prawdziwe” (w sensie ich wpisania w Wielką Prawdę w rozumieniu Hegla).

Dostrzegamy zatem jak wielkie otwierają się możliwości, by znaleźć odpowiedzi na naglące dylematy moralne świata globalnego ze strony (niedocenianej) teologii jako wiary *in statu scientiae*. Być może jej renesans w wyartykułowaniu i uwypukleniu faktu, że osadza się na wierze Kościoła Ducha Świętego i Kościoła Chrystusa, przyczyni się do udzielenia tychże odpowiedzi. Bowiem jak zauważamy nierozstrzygnięte pozostają kwestie człowieczej egzystencji, a naukowo-filozoficzna postmoderność, wytwarzając mutacje błędnych konstrukcji intelektualnych, nie jest w stanie udzielić rzetelnej na nie odpowiedzi.

Jednak najbardziej pilnym staje się kwestia postępu w dialogu ekumenicznym. Na ile teologia katolicka, a na ile teologia protestancka – i na ile obie razem – są w stanie w tejże perspektywie teologii, rozpoznającej się we wierze Kościoła Chrystusowego, poczynić postępy ekumenicznego dialogu – dialogu teologicznego?

Dostrzegamy bowiem, że współczesny stan Kościołów protestanckich w systematach państwowych, które niegdyś osadziły się na zasadzie *cuius regio, eius*

¹⁹ Zob. K.R. POPPER, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996; TENŻE, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997, 117n, 150n.

religio pozwoliły skreńcać oddziaływanie swych wspólnot wiary głównie do rozstrzygnięć kwestii miłosierdzia, a obecność – do wymiaru działalności charytatywnej. Czy nie należałoby również badawczo rozpoznać, na ile stanowi to nieodwracalną konsekwencję *sola fides* Lutera? Bez trudu rozpoznajemy, że jakiegokolwiek koncentrowanie się Kościoła wyłącznie na działalności charytatywnej stępia Jego ukierunkowanie na wieczność.

Co zatem wynika z niezwykle optymistycznego rozpoznania zbieżności pomiędzy teologią jako wiarą *in statu scientiae* osadzającą się w wierze Kościoła a przedsięwzięciem starożytności greckiej – bezinteresownego poznania rzeczy niejawnych z natury (*physis* rzeczywistości świata osób i człowieka)? Czyżby osadzanie się teologii w koncepcji Akwinaty w wierze Kościoła okazywało się takim samym bezinteresownym poznaniem, jak poznanie rzeczy niejawnych z *physis* rzeczywistości, skoro jej przedmiotem jest absolutna bezinteresowność nie stworzonej i stwórczej miłości Trójjedynego?

Bezspornie powyższe kwestie stawiają w nowej perspektywie sprawę ekumenii i jedności chrześcijan, przydając płodności badawczej w nowo otwartych perspektywach. Wiadome jest bowiem, że wraz z encykliką *Ut unum sint* (1995) papieża Jana Pawła II Kościół rzymskokatolicki wystąpił z inicjatywą zintensyfikowania międzywyznaniowego dialogu w płaszczyźnie teologicznej. Ale wyrażona nadzieja, że u progu nowego, trzeciego Millenium będzie wzrastała jedność między wszystkimi chrześcijanami aż do osiągnięcia pełnej komunii, pozostaje bezwzględnie płonna wobec utartych schematów czynienia ekumenicznego dialogu. Niekiedy jednak wobec nowych pęknięć jedności Kościoła – czyli powstawania nowych sekt, a w tym sekt synkretycznych, odwołujących się do licznych niechrześcijańskich, wręcz pogańskich, elementów, a także wobec faktu powiększających się rozdarć czy pęknięć w samych Kościołach reformowanych, gdzie rozłam między bardziej ewangelicznymi formacjami a nowoczesnymi ruchami (*resp.* prądami) sięga coraz głębiej – pozostaje wyłącznie możliwe podjęcie męznego zmagania, aby podzielone wyznania chrześcijańskie odnosiły się przynajmniej do siebie wzajemnie z należyтым poszanowaniem uczniów Zmartwychwstałego; aby akceptując siebie jako chrześcijan w istotnych sprawach podejmowali w świecie ludzkich społeczeństw wspólne świadectwo za właściwym kształtem postrzegania i rozumienia porządku *physis* rzeczywistości wraz z badawczym poszukiwaniem nieideologicznej odpowiedzi na pytanie o Stworzyciela, Stwórcę, Boga, a konsekwentnie także odpowiedzi na pytanie o początek i kres człowieka²⁰.

²⁰ Por. J. RATZINGER, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, 208.

Rozumiemy zatem, że istotę międzywyznaniowego dialogu stanowi pytanie o model jedności Kościoła Chrystusa – eklezjalnej wspólnoty uczniów Zmartwychwstałego. Jednocześnie, jak zauważyliśmy na wstępie niniejszych rozważań, badawczo należy w płaszczyźnie teologii ekumenicznej uwzględniać konsekwencje wpływu cywilizacji bizantyjskiej – orientalnej tożsamości ustroju politycznego i religijnego, czyli państwa i jego władcy jako depozytariusza sakralności – na kształt reformy kościelnej renesansu XVI stulecia, oczywiście wraz z konsekwencją nowożytności europejskiej: zredukowaniem wiary chrześcijańskiej do sfery subiektywności, przy absolutyzacji wszelkich form politycznych czy państwowych – państwowotwórczych.

Zauważmy równocześnie – postawienie pytania dotyczącego wiary wierzącego i zarazem wiary teologa – jako tego, kto w strukturze eklezjalnej czyni refleksję nad Słowem objawiającym się w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w Wydarzeniu Jezus-Chrystus – jest w istocie pytaniem o wiarę Kościoła. To nie w miejscu czynienia teologicznej refleksji nad Słowem i nie w osobie teologia rodzi się wiara, ale w miejscu jej „inicjowania” i „wzrostu”. Tym miejscem jest Kościół. Kościół czyni bowiem z człowieka chrześcijanina, wymieniając nad nim imię Boga w Trójcy Jedynej. Zanim więc dane było temu nowo ochrzczoneму człowiekowi otrzymać sakramentalne znamię łaski Chrystusowej i więzi wszczępienia w mistyczne Ciało Chrystusa (Kościół) wydarza się w eklezjalnej przestrzeni to, co najważniejsze w chrześcijaństwie: wiara w Trójjedynego Boga, Stwórcę nieba i ziemi – to ona przecież warunkuje zaistnienie i trwanie Kościoła.

Wychwytyjemy i rozumiemy zarazem, że bezpośrednią konsekwencją tego rozpoznania jest centralne miejsce Trójjedynego w chrześcijaństwie, a więc nie człowieka wraz z jego nadziejami, obawami i oczekiwaniami i też – nie Kościoła jako eklezjalnie ustrukturuowanej wspólnoty. Czy zatem rozpoznanie podstawowej zasady chrześcijańskiego nawrócenia: Trójjedyny jest, nie powinno zostać postawione z całą odpowiedzialnością wiary w ramach międzywyznaniowego dialogu ekumenicznego?

Jednocześnie rozumiemy, że o ile wyznanie: Bóg jest, przekłada się na rozpoznanie, że my wszyscy jesteśmy Jego stworzeniami – stworzeniami przez Niego chcianymi i wezwanymi do wieczności w Jego Chwale jako Stwórcy, o tyle rozpoznanie i zarazem wyznanie: Trójjedyny jest – Trójjedyny jako Ojciec, Syn i Duch Święty, prowadzi do bardziej głębokiego rozpoznania i wyznania: jesteśmy Jego ludem – jesteśmy przynależnością do Jego Kościoła. Trójjedyny nie jest więc odległym początkiem czy nieokreślonym transcendowaniem, a *physis* rzeczywistości jest i pozostaje Jego światem.

Możliwe jest jeszcze pełniejsze nakreślenie perspektywy tego wydarzenia się Słowa w *physis* rzeczywistości świata i człowieka. Rozpoznając bowiem realizm

wcielenia Słowa w Jego spełnianiu się w łonie ludzkości – realizm wcielenia Słowa dopełniający dzieło stwórcze, prowadzeni jesteśmy ku rozpoznaniu realizmu jedności stworzenia, zmierzającego ku swemu eschatologicznemu wypełnieniu i spełnieniu zarazem – ku eschatologicznej rekapitulacji stworzenia w swym Stwórcy. I zatem rozpoznając objawiające się Słowo w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w Wydarzeniu Jezus-Chrystus, rozpoznajemy konsekwentnie Kościół jako miejsce wcielenia Słowa – Kościół jako eklezjalną Wspólnotę stanowiącą Ciało mistyczne Chrystusa.

W takimże wymiarze żywiąc się tożsamością wszystkich pokoleń i wszystkich z imienia uczniów Zmartwychwstałego Pana, a więc ich ponadczasową tożsamością, Kościół jako wspólnota wiary wierzących wydarza się zarówno synchronicznie, jak i diachronicznie. Inaczej, w Kościele żyją i spełniają się w jestestwie w glorii życia poprzez męstwo wiary w Trójjedynego i wiary Trójjedynemu i są zarazem całym Kościołem wszyscy wierni – także, ci których dusze są dłońmi miłosiernego Stwórcy.

Tak więc na świecie i pośród wydarzeń świata, lecz nie z tego świata wydarza się Kościół Jezusa Chrystusa – Kościół pielgrzymujący²¹, Kościół w stanie przejścia. Pozostaje Kościołem: „jednym, świętym, powszechnym i apostołskim”²². Kościół, jeden i ten sam, przeżywa więc swą wiarę poprzez konkretne wspólnoty i zarazem w konkretnych wspólnotach. W swoim otwarciu na świat, poprzez nieustanne *aggiornamento*, Kościół, jeden w wielości wspólnot wiary, przybiera w społeczności specyficzną obecność: jest przechodniem, pielgrzymem; zmierza na spotkanie swego Oblubieńca.

Kościół jest więc w stanie przejścia, przechodzenia – nie zatrzymuje się, ani się „osiedla” w ludzkiej społeczności czy kulturach cywilizacyjnych powodowanych człowieczym sposobem życia społecznego. Wprost przeciwnie – jego misją wydarzania się nie jest podbój świata człowieczych wspólnot i ludzkich społeczności. Jako eklezjalna Wspólnota wiary osadzająca się i ożywiana Wydarzeniem Jezus-Chrystus niesie Słowo żywe i skuteczne, przenikające do szpiku kości – Słowo, które samo przemawia w każdorazowym „dziś” człowieczych pokoleń i tworzy moralne napięcie, powodując moralne przemiany człowieczych nawróceń i życiowego przybliżania się ku Trójjedynemu.

Nieustanne *aggiornamento* Kościoła nie oznacza więc bliżej nieokreślonych ustępstw na nowinki-ideologie szerzące się w społecznościach czy akceptowania form bałwochwalstwa, kreowanych ponowożytną „śmiercią” chrześcijań-

²¹ Por. M.-D. CHENU, *L'Église en état de mission*, w: TENZE, *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, 238.

²² „Wyznanie wiary nicejsko-konstantynopolikańskie”, w: H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1967³⁴.

skiego Boga! *Aggiornamento* Kościoła jest prostym otwieraniem się wierzących na Słowo i na Sakrament Kościoła – Kościoła jako formy historycznej łaski Trójjedynego.

W teje teologicznej podwalinie postawiona powinna więc być kwestia koncepcji teologicznej: wiary teologa i wiary *Ecclesiae Christi* w debacie ekumenicznego dialogu. Ekumeniczny dialog w kwestii *locus theologicus* jest więc nie tylko możliwy, ale także może okazywać się przełomowy dla postępu międzywyznaniowego dialogu. Wiara Kościoła w czynieniu człowieka chrześcijaninem i zarazem Kościół w dialogu ze światem poprzez wiernych, przemienianych Słowem i Łaską, teologicznie postulują absolutną konieczność obiektywnego spojrzenia, unikania miazmatu subiektywizmu w kreowaniu reformy kościelnej i zarazem w czynieniu refleksji nad nią.

Pozwolimy sobie zakończyć zapytaniem: na ile uczestnicy międzywyznaniowego dialogu pozostają świadomi czy wykazują spójne stanowisko w kwestii konsekwencji umysłowego subiektywizmu, prowadzącego do postawy posługiwania się Bogiem, a konsekwentnie – niedostępności Odkupienia i całego porządku nadprzyrodzonego dla naszego poznania i jednocześnie imperatywu obiektywistycznego (w rozumieniu *sensus catholicus*) spojrzenia na *physis* rzeczywistości i rozpoznania Trójjedyny jest ze wszystkimi jego teologicznymi konsekwencjami.

Bibliografia

- BENEDYKT XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie, 12 września 2006 roku*, w: T. ROWLAND, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.
- BOCHEŃSKI J.M., *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986.
- CHAUNU P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)* [*Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250–1550)*], tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1989.
- CHENU M.-D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997.
- GANOCZY A., *Nauka o stworzeniu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999.
- GRESHAKE G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- KŁOCZOWSKI J., *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998.

- LUBAC H. DE, *Surnaturel*, Paris 1946.
- MOLTMANN J., *Gott in der Schöpfung*, München 1985.
- POPPER K.R., *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997.
- POPPER K.R., *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996.
- RATZINGER J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005.
- RATZINGER J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- RATZINGER J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997.
- RATZINGER J., *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- RATZINGER J., *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- SARANYANA J.I., ILLIANES J.L., *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997.
- SWIEŻAWSKI S., *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.