

DOMINIK KUBICKI
Koszalin – Poznań

DIALOG EKUMENICZNY KOŚCIOŁÓW A *OIKOUMENE* POJMOWANE EWANGELICZNIE

Wzgląd na konkretność pozostawania w społecznych i interpersonalnych relacjach każdego wierzącego – nie zaprzestającego funkcjonować w swej kulturowej *oikoumene*¹ (*resp.* społeczeństwie) jako podmiot społeczny – zdaje się pragmatycznie wymuszać i sprawiać, że dialog międzywyznaniowy bardziej koncentruje się na normatywno-pastoralnych kwestiach, niż na postrzeganiu wzajemnych relacji Kościołów i wspólnot wiary. Podnosząc powyższe spostrzeżenie, zamierzamy uwydatnić nie dającą się skryć dysproporcję pomiędzy ewangeliczną radością wezwania głoszenia orędzia Chrystusowego wszystkim zamieszkującym ziemski Glob, a dość skromnie przedstawiającą się próbą uregulowania wzajemnych pastoralno-kanonicznych stosunków pomiędzy rozłączonymi braterskimi wspólnotami wyznawców Trójjedynego. Czyniąc jedynie odniesienie do najbardziej pierwotnego sensu terminu *oikoumene*, nieodparcie ma się wrażenie, iż ekumeniczność została dość mocno zawężona do zachodnioeuropejskiego kręgu cywilizacyjnego i dotyczy jedynie i wyłącznie dialogu pomiędzy chrześcijańskimi Kościołami, gdy tymczasem rozumienie ewangelicznego orędzia wyraża wezwanie eklezjalnych wspólnot wiary Kościoła Chrystusa do misji chryścianizacyjnej wszystkie kręgi kulturowe. Czy możliwe jest zatem przewyciężenie dość zawężającego się i zawężanego pastoralnie rozumienia ekumenizmu, czyli postrzegania ekumenizmu wyłącznie w sensie braterskiej współpracy katolików z braćmi odłączonymi i podjęcie eklezjalnej postawy ekumenicznej rozumianej w sensie ewangelicznym jako głoszenie Ewangelii w całym zamieszkałym świecie?

¹ Grecki termin *hē oikouménē* oznacza „cała zamieszkała ziemia”. Pisma Nowotestamentowe używają terminu *hē oikouménē* w znaczeniu geograficznym, jak i dla wyrażenia treści, iż w całym zamieszkałym świecie będzie głoszone orędzie ewangeliczne. Zob. np.: Mt 24,14; Łk 2,1; Dz 17,6.

1. Ludzkie *oikoumene* w sensie zrzeszeń cywilizacyjnych jako kulturowe „formy” chrześcijaństwa. Ekumenizm pojmowany ewangelicznie

Niewątpliwie zasługuje na bardziej dogłębne rozważenie koncepcja zrzeszeń cywilizacyjnych Feliksa Konecznego (1862–1949)², polskiego historiozofo, autora: *Polskie Logos a Ethos*³. Jest ona o tyle naukowo wartościowa, że skutecznie przełamuje głęboko naznaczone ideologizmem nowożytno-ponowoczesne wizje cywilizacyjnego postępu, rozumianego wyłącznie linearnie i na sposób biologizmu – czego zdaje się nie unikać nawet rozumienie cywilizacji przez A.J. Toynbee’go jako multikulturowości, w ramach których to oświeceniowych postaw i filozofii empiryzmu wykształcona została ideologia „nowej (szczęśliwej) ludzkości”⁴, będąca agresywnie aplikowaną w kształtowaniu młodych pokoleń od niemal dwóch stuleci za pomocą ideologii i technik psycho- i socjotechnicznych. Próba zdefiniowania cywilizacji jako „metody struktury życia zbiorowego”⁵ pozwala odnieść wspólne kryterium do różnicowania się różnych zbiorowości ludzkich *oikoumene* jako zrzeszeń cywilizacyjnych, w ramach których wykształcało się niepowtarzalne ustosunkowanie do dających się uchwycić kategorii człowieczego bytu⁶, a pośród nich także do trzech kategorii: prawdy, dobra i piękna – przynależnych sferze duchowej, oraz zdrowia i dobrobytu, charakteryzujących sferę materialną każdego nowo kształtującego się zrzeszenia cywilizacyjnego. Jest zrozumiałe, że podobna propozycja badawcza pozwala w odmienny – od dotychczasowych prób wychwytywania kontynentalnych mateczników cywilizacyjnych i kręgów kultur religijnych w badaniach antropologiczno-etnograficznych i dziejów cywilizacyjnych – sposób uchwycić wykształcone ludzkie *oikoumene* i funkcjonujące na sposób wzajemnych konfrontacyjnych wpływów.

W próbie zilustrowania pozwolimy sobie przywołać genezę zachodniej cywilizacji łańskie, zdecydowanie różnicującej się supremacją sił duchowych

² Badawczo inspirujące dzieło Konecznego: *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, przyniosło mu pośmiertne międzynarodowe uznanie za sprawą angielskiego przekładu: *On the Plurality of Civilisations*, London 1962, ze słowem wstępnym brytyjskiego historyka i filozofa historii: Arnolda J. Toynbee (1889–1975).

³ *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, Poznań 1921. Zob. także inne spośród opus naukowe Konecznego: *Cywilizacja bizantyńska*, Krzeszowice 2007, *Cywilizacja żydowska*, Warszawa – Komorów 2001.

⁴ Zob. D. KUBICKI, *Ideologia liberalizmu a ponowoczesność*, w: K. GÓZDŹ, J. CHYLA, S. KUNKA (red.) *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, Pelplin 2012, 87–118; TENŻE, *W sprawie rozważenia zakwestionowania pedagogiczno-wychowawczego autorytetu Rousseau w ideowym haśle i postulacie: „powrotu do natury”*, (w druku).

⁵ Por. F. KONECZNY, *O ład w historii*, Warszawa 1991², 12–16.

⁶ Por. *tamże*; także: TENŻE, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997.

od wykazujących znaczenie uniwersalne innych cywilizacji: arabskiej, bizantyńskiej, bramińskiej, chińskiej, turańskiej i żydowskiej⁷. Czyż kulturowa wspólnota łaciny i chrześcijańskiego wyznania, ogniskującego się wokół urzędu rzymskiego Następcy Piotra, nie legły u podłoża wyodrębnienia się z późnoantycznego chaosu w obrębie Basenu Śródziemnomorskiego, nowego i nieuświadamiającego sobie jeszcze swej odrębności i niepowtarzalności kręgu kultury, który obejmując swym zasięgiem wielonarodową wspólnotę osiągnął apogeum rozkwitu i zarazem zwartości w renesansie XIII stulecia⁸? Z kolei, czy uwzględniając powyższe realia konfrontacji różnicujących się pomiędzy sobą zreszeń cywilizacyjnych ludzkich *oikoumene* nie kształtujemy badawczo bardziej integralnego spojrzenia na kształtowanie się eklezjalnych wspólnot wiary w ramach powstających struktur kościelnych wraz z wykształcającą się w nich doktryną chrześcijańską, niekiedy silnie zależną od wpływów rodzaju kultury zreszenia cywilizacyjnego?

Przez powyższe retoryczne zapytania pragniemy uwydatnić na sposób nikły badawczo rozważany fakt, że chrześcijaństwo – od swej starożytności wczesnochrześcijańskiej – rozwijało się poprzez uczestniczenie swych wyznawców w strukturach określonych państwowości i funkcjonujących w nich zróżnicowanych ludzkich *oikoumene* – zasadniczo w Imperium Romanum w swych początkach, podlegając ograniczeniom kulturowym i innym, jakie pozostawały udziałem różnicujących się ludzkich *oikoumene* – zarówno etnicznych, jak i w postaci cywilizacyjnych zreszeń. Naukowo zostały zdefiniowane nowe obszary badawcze, które w kwestiach hellenizacji chrześcijaństwa i chrystianizacji hellenizmu oraz romanizacji chrześcijaństwa ukazały rozwój doktryny chrześcijańskiej i struktury eklezjalnej w nowej perspektywie⁹. Badawczo nowym wyzwaniem okazują się nowo sformułowane badawcze kwestie: germanizacji chrześcijaństwa łacińskiego¹⁰ i równoległe (*resp.* analogicznie) pojawiającej się sławizacji chrześcijaństwa bizantyńskiego wraz ze sławizacją chrześcijaństwa łacińskiego¹¹. Nie

⁷ Zob. także przypis 3. Należy zauważyć, że cywilizacje żydowską i bramińską określa się – w klasyfikacji Konecznego – jako sakralne. Por. *tamże*, 47–71.

⁸ Por. A. PISKOZUB, *Wierność dziedzictwu kultury*, w: TENŻE, *Z prądem i pod prąd. Publicystyka 1961–1988*, Toruń 2004, 119–120.

⁹ Zob. m.in.: J. DANIÉLOU, *Théologie du judéochristianisme*, Paris (1958¹) 1991; TENŻE, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Paris (1961¹) 1991; TENŻE, *Les origines du christianisme latin*, Paris (1978¹) 1991.

¹⁰ Zob. M. ŻYWCZYŃSKI, *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976, 90–94. Przywołane zagadnienie badawcze – żywe w latach 50. XX stulecia – nie uzyskało należnego mu bardziej dogłębnego opracowania.

¹¹ Zob. D. KUBICKI, *Sławizacja chrześcijaństwa bizantyjskiego (i zachodniego) jako nowe badawcze wyzwanie, analogiczne do rozpoznanej germanizacji chrześcijaństwa łacińskiego* (w druku); TENŻE, *W sprawie sławizacji chrześcijaństwa łacińskiego* (w druku).

wydaje się, aby można było „obarczać” chrześcijaństwo odpowiedzialnością za zróżnicowanie cywilizacyjnych *oikoumene*, w którym przyszło jego wyznawcom i misjonarzom głosić orędzie ewangeliczne. Podobnym brakiem wyboru okazywało się zaistnienie i intensyfikujące się funkcjonowanie wspólnot wiary i później samego chrześcijaństwa w Imperium Romanum po Edykcie Mediolańskim (313). Współcześnie wykazujemy badawcze zrozumienie, iż cesarstwo nie upadło, choć stało się chrześcijańskie – jak niekiedy podnosi się ideologicznie, lecz strukturalnie rozpadło się z ewolucyjnie spotęgowanej przyczyny przestarzałości jego ustroju, opartego na nierównościach społecznych wraz z niewolnictwem, a jego chrześcijańskość okazała się formalna (*resp.* pozorna). Rozdziła na Kościoły wschodnie (zasadniczo Kościół cesarski), oraz na Kościół łaciński (*resp.* rzymski) wydaje się pozostawać imperatywem kulturowych podziałów, jakie nie zostały przewyciężone we wzroście terytorialnym Rzymu w jego postaci jako Imperium Romanum. Również zaistniałe rewolucje religijne, jakie zdominowały XVI stulecie europejskie i poczyniły nieprzewyciężalne aż po współczesność podziały instytucjonalno-eklezyjalne i doktrynalne, należałoby bezsprzecznie badawczo rozważyć od strony wpływów cywilizacyjnych: zasadniczo cywilizacji bizantyńskiej i żydowskiej, zaś mniej: cywilizacji turańskiej i arabskiej – wpływów, które należałoby interpretować jako destrukcyjne w stosunku do wykształconego w renesansie stuleci XII i XIII dojrzałej kulturowo cywilizacji łacińskiej przez mediewalną *Christianitas*, jakie nie ustały oddziaływać, a raczej wzmogły się w swej negatywności i nihilizmie względem chrześcijaństwa – inspirującego wyzwoliczela i nośnika cywilizacyjności Zachodu.

W takiej perspektywie zachodziłaby możliwość uchwycenia różnych wspólnotowo-kulturowych „dróg” i „możliwości” (*resp.* sposobów kulturowych) wzrostu w rozumieniu misterium wcielenia i odkupienia, jakie stały się udziałem chrześcijańskich wspólnot i eklezyjalnych struktur Kościoła Chrystusa. Ekumenizm, rozumiany jako ruch i zarazem dialog międzywyznaniowy, mógłby zostać zatem rozpoznany jako pełniejsze rozumienie Kościoła Chrystusa, wynikłe z eklezyjalnych dróg, jakie w odmiennych typach cywilizacyjnych zrzeszeń ludzkich *oikoumene* oraz wobec negatywnie oddziałujących mieszanek cywilizacyjnych pozwoliły – pomimo wszystko – uzyskać pełniejsze rozumienie misterium Chrystusa i obecności Ducha Świętego w Kościele jako wspólnotcie wiary uczniów Zmartwychwstałego, które pozostaje naszym udziałem. Oczywiście, perspektywa takiego inteligibilno-teologicznego spojrzenia ukazałaby bezspornie, iż zachodzi zależność określonych typów zrzeszeń cywilizacyjnych, w które organizują się bądź dominująco organizowane są ludzkie *oikoumene* w ich możliwościach inteligibilnego postrzegania wydarzającego się świata w sensie *physis*, a świata zamieszkałego w szczególności i procesów, jakim one podlegają; podnieśliśmy

bowiem powyżej, iż każde ludzkie *oikoumene* wykazują zróżnicowanie w odniesieniu do transcendentalnych wartości prawdy, dobra i piękna.

Ekumenizm rozumiany jako ruch ekumeniczny i dialog międzywyznaniowy stanowiłyby zatem pewną nowo uświadomioną perspektywę dla sprawiania ekumenizmu pojmowanego ewangelicznie – w sensie głoszenia orędzia chrześcijańskiego wszystkim zamieszkującym ziemię. Wszelkie badawcze wątpliwości wobec tak postrzeganej perspektywy ekumenicznej zdaje się neutralizować ważny, a jednak zapomniany fakt z dziejów europejskiego Zachodu i, szerzej, dziejów chrześcijaństwa, który domagałby się odpowiednio pogłębionej refleksji z perspektywy nauk ekumenicznych. Oto pamięć o historycznych herezjach pierwszych wieków – zamarłymi jako siły żywotne i czynne, ale obecnymi w strukturze myślenia pod odmienionymi postaciami w tradycjach pokoleń różnych myślicieli – i lęk przed groźbą ich ponownego pojawienia się w XVI stuleciu przyczyniły się – jak uwyrażnia stan aktualnej wiedzy – do utrzymania minimum niegłośnej (nieoficjalnej) solidarności między wielkimi, rozdzielonymi lub przeciwnymi Kościołami: Kościołem katolickim, autokefalicznymi Kościołami chrześcijaństwa wschodniego oraz większościowymi Kościołami luteranskimi i kalwińskimi¹². Badawczo rozpoznaliśmy, iż w XVI stuleciu rozkwitły nurty bardziej radykalne¹³, które trudno byłoby nazwać reformą średniowiecznego Kościoła, gdyż w części przyczyniły się do kryzysu świadomości europejskiej końca XVII stulecia, wykształcając więź między dwoma heterogenicznymi nurtami myśli – „libertynami”, naznaczonymi tradycją awerroistyczną¹⁴, a społecznymi załączkami (kręgami) zapowiadającymi oświecenie, zrealizowane w postaci niemieckiego *Aufklärung* i francuskiego [*le*] *siècle des lumières* (od końca XVII wieku do początku wieku XIX¹⁵).

Po nakreśleniu perspektywy szeroko rozumianego ekumenizmu w sensie ewangelicznego głoszenia Dobrej Nowiny o Zbawieniu wszystkim zamieszkującym świat przejdźmy do rozważenia inteligibilnych „skostnień” i destrukcyjnych „załączków” kultury intelektualnej pomoderności, która ideologiczną wizją „nowej ludzkości” niewątpliwie uniemożliwia spełnienie ekumenii – w sensie po-

¹² 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.

¹³ Czyli zasadniczo anabaptyści, unitarianie (antytrynitarianie, zwolennicy Fausta Socyna – socynianie), niderlandzcy *collegiantes* (nieortodoksyjne grupy, które aksjomatycznie [z zasady] odrzucają wszelką formę Kościoła bądź strukturę eklezjalną).

¹⁴ Chodzi o stanowisko intelektualne uczniów arabskiego komentatora Arystotelesa – Awerroesa [Ibn Ruszd; Abū al-Walīd Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rušd] (1126–1198), które w kwestii stworzenia *ex nihilo* i nieśmiertelności duszy (ludzkiej) znajduje się na pozycji przeciwstawnej objawieniu chrześcijańskiemu – jego treści doktrynalnej.

¹⁵ Natomiast w Polsce od połowy XVIII wieku.

głębień zblżenia zachodnioeuropejskich Kościołów chrześcijańskich i wspólnot eklezjalnych oraz ich spójnego twórczego pełnienia misji ewangelizacyjnej wobec pozaeuropejskich mateczników cywilizacyjnych z ich zróżnicowanymi *oikoumene*.

2. Rozumienie istoty ekumenizmu ewangelicznego w kontekście sytuacji duchowej pomoderności i wyzwań globalizacyjnych

Wobec przywołanej i rozważonej w uprzednim etapie refleksji charakterystyki Kościoła Chrystusa jako ekumenicznego (w sensie ewangelicznym) świadomość faktu, że zaledwie ponad jedno stulecie upłynęło od wykształcenia się instytucjonalnej platformy i woli czynu zmierzającego do ponownego zjednoczenia chrześcijan wszystkich wyznań chrześcijańskich i Kościołów, wchodzących w skład ruchu ekumenicznego jako zwartego wysiłku instytucji eklezjalnych (w dogłębniejszym rozpoznaniu *communio* Kościoła Chrystusa) – zjednoczenia powodowanego przynajmniej ofiarnym zabieganiem bardziej wrażliwych jednością ewangelicznej wiary uczniów Chrystusa, nie może nie wydawać się niezwykle zapóźnionym poczuciem odpowiedzialności za *communio* Kościoła Chrystusa i misyjny nakaz ubogacania ludzkich *oikoumene* darem pozostawiania ubogaconym łaską Chrystusową. I chociaż pozostaje rzeczona odpowiedzialność za *communio* jedności wiary w jedności Kościoła Chrystusa niewątpliwie autentyczną – pomimo tak późnego jednoczenia misyjnych zmagają, kiedy za jego inicjalną cezurę obiera się pierwszą Światową Konferencję Misyjną w Edynburgu w 1910 roku, to jednak nie sposób zapoznać, iż dążenia ekumeniczne były zasadniczym udziałem licznych chrześcijan spośród wielu pokoleń dziejowej przeszłości – począwszy od samych początków eklezjalnego rozdziału czy podziału, wyrażających się – z jednej strony protestancką reformą Kościoła wraz z jej wewnętrznym rozłamek między luteranami a kalwinami (1560–1620), zaś z drugiej strony reformą katolicką, przynoszącą nowy „zreformowany” katolicyzm: moralnie bogaty, utwierdzony i scalony, zdobywczy (w sensie misjonarsko-cywilizacyjnej ekspansji)¹⁶.

¹⁶ W kontekście przywołania reformatorskiego wystąpienia M. Lutra z 1517 roku – skutkującego nieco późniejszym w stosunku do wystąpienia kościelnym rozdziałem wskutek tzw. augsburskiego pokoju religijnego, uchwalonym przez sejm Rzeszy w 1555 roku i legalizującym protestantyzm w Rzeszy (Niemieckiej) według zasady: *cuius regio, illius religio* – należy od razu podnieść przypomniany w wątku zasadniczym fakt dziejowy, iż w renesansie XIII stulecia i począwszy od niego (zachodnie) chrześcijaństwo (łacińska *Christianitas*) było przeniknięte niesłychanym bogactwem nurtów reformatorskich.

W sumie wielce dyskusyjne (bądź nawet niemal kontrowersyjne) pozostaje wyłączone koncentrowanie się na historii ruchu ekumenicznego Kościołów chrześcijańskich – m.in.: rozważając kształtowanie się Ekumenicznej Rady Kościołów i zwiększanie się grona przynależnych do niej chrześcijańskich wspólnot kościelnych w perspektywie rozważania „doktryn” Kościołów pomiędzy nimi na kolejnych etapach wspólnej artykulacji formuł sakramentalnych – nie zwróciwszy uwagi na konteksty epok, jakie stały się i stają naszym udziałem i ideowym wyzwaniem.

W obecnej sytuacji zglobalizowanej współczesności konkretnie chodzi o klimat duchowy, w którym tkwimy – oczywiście, jest on nieco inny, różnicujący się (w uproszczeniu) w odniesieniu do każdej wspólnoty narodowo-państwowej europejskiego Zachodu, pozostającego w stanie europejskiej integracji państw członkowskich Unii Europejskiej, skłaniającego się ku wspólnotowej dezintegracji ze względu na relatywność moralności i postaw etycznych – z jednej strony, establishmentów ekonomiczno-finansowych (giełdowo-bankowych) i biznesowych, zaś z drugiej, „elit” politycznych i reprezentacji rządowych państw europejskich, realizujących w przypadku mocarstwowych dominant (mocarstw gospodarczo-ekonomicznych) europejskich różne niespójne na poziomie unijnym, partykularne interesy własnych krajów i narodów, społeczeństw. Inaczej, bez kontekstu klimatu duchowego współczesności, a więc pomoderności (ponowoczesności) niemal nie sposób wręcz rozumieć tego, co zachodzi w poszczególnych wspólnotach wyznaniowych. Nie żyją one bowiem w bliżej nieokreślonej próżni – bez historii i bez dziejów, poza historią i poza cywilizacyjnymi dziejami, a więc bez konkretnej relacji bądź interakcji z określoną teraźniejszością, wykształcaną przez człowiecze pokolenia. Ich poszczególni wyznawcy naznaczeni i wciąż naznaczani duchem czasu i klimatem obecnej pomodernej epoki pozostają nie tyle uczestnikami, ale przede wszystkim aktywnymi członkami swych Kościołów. Czy można bowiem zaprzeczyć, że myślenie i wartościowanie określonej epoki nie pozostaje neutralne w stosunku do współczesnych? Czy można nie uwzględnić, że przejawia się pewną dominantą koncepcji mentalnych i wartościowania aksjologicznego?

Świadomi zatem, że może wywoływać i faktycznie za każdym razem powoduje pewien określony wpływ na postawy wiary współczesnych nam i ich sposób funkcjonowania w eklezjalnych wspólnotach, zmuszeni jesteśmy rozważyć w kontekście ruchu ekumenicznego takąż kwestię. Na ile więc hierarchizujący [bądź naznaczający] epistemologię filozoficzną poświeceniowej Europy i dominujący w niej [ideologiczny] kantyizm bądź pozytywizm powodują współcześnie erozję postawy wiary, a w rezultacie niezwykle nikłe osiągnięcia w sferze dialogu ekumenicznego? Na ile konsekwencje pozornego triumfu pozytywizmu i mate-

rializmu w obecnej, ponowożytnej współczesności¹⁷, zauroczonej poświecenio-
wymi ideami przebudowy społeczeństw i sprawiającą zastąpienie „nienaukowej”
wiary nauką, przeniesioną w *praxis* uniemożliwiają Kościołom i eklezyjalnym
wspólnotom ekumenicznym podążanie we wzajemnej jedności Kościołów Ko-
ścioła Chrystusa jako Jego mistycznego Ciała i zarazem unicestwiają płaszczyznę
dialogu i refleksji teologicznej, bowiem rozumiemy, iż nie wszystkie Kościoły
i nie wszyscy teologowie czynią stosowną teologiczną refleksję w Akwinatowej
koncepcji wiary *in statu scientiae*? Na ile w dążeniu ekumenicznym Kościołów
i wyznań chrześcijańskich pozostajemy świadomi, że dialog może być celowo
zewnątrznie niweczony przez bliżej nieokreślone „establishmenty” polityczno-
biznesowe, które powodowane własnymi ideologicznymi racjami wznoszenia
„nowej ludzkości”, usiłują przeprowadzić zabieg *quasi* metodologiczny – taki,
jaki dokonał się już bądź jaki finalizuje się w ośrodkach uniwersyteckich euro-
pejskiego i zaatlantyckiego Zachodu, w którym chodziłoby o zastąpienie „nie-
naukowego” – jak postrzegają one atrakcyjną epistemologią neokantyzmu czy
neomarksizmem – światopoglądu wiary religijnej, a więc zasadniczo chrześci-
jaństwa, katolicyzmu, uprawianą nauką wraz z jednoczesnym jej przeniesieniem
w sferę *praxis*, czyli w politykę, technikę, psychologię stosowaną itd.¹⁸? Na ile
jednocześnie zawężoną intelektualnością do wymiaru Kartezjuszowej koncepcji
ratio wykształcają współczesne przekonania niewiary pośród społeczeństw cy-
wilizacyjności łaćwińskiej, Zachodu europejskiego, ufundowanej przecież przez
mediewalną *Christianitas* – niewiary w sensie zaduszania bądź wygaszania żaru
wiary w naturalnym procesie wzrostu intelektualno-osobowego nowych pokoleń
wyznawców (chrześcijan) mentalnością współczesnej pomoderności?

¹⁷ Teraźniejszość początków XXI stulecia charakteryzujemy zazwyczaj nadal jako pomoder-
ność, oddaną także w innych określeniach: ponowożytność (lub postnowożytność), ponowocze-
sność itd. – pomimo, że tenże dość długi okres (jako figura czasu „upadku”, załamania, rozpadu –
time of troubles w sensie stadium, które musi przejść każde społeczeństwo, stające wobec momentu
i faktu swego rozpadu bądź końca) został rozdzielony dwoma cezurami: „postmodernizmu I” (oko-
ło roku 1875) i „postmodernizmu II” (lata 70. XX w.). Zob. A.J. TOYNBEE, *A Study of History*
(Abridgement of volumes I–VI by D. C. Somervell), New York – London 1958, 39. Zauważmy
jednocześnie, iż zastosowany przez Toynbee’go podział odwołuje się bądź osadza na błędnym
biologicznym pojmowaniu historii, gdy tymczasem żadne w ogóle zrzeszenie (cywilizacyjne) nie
podlega prawu pór biologicznych, a wymiar historyczny pozostaje nieograniczoną czasowością.

¹⁸ Por. J. SZYMIK, *Współczesne zadania teologii. Wizja J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia
w Polsce” 4, 1 (2010), 55. Wobec takiego ideologicznego założenia nie sposób od razu zauwa-
żyć, że miejsce dyscyplin ujmujących całościowo „rozumem” (w sensie Arystotelesowego *theoria*)
przeznaczone zostaje i przypada ideologii politycznej, która i tak już zdaje się kształtować rzeczy-
wistość stosunków międzynarodowych i globalnych, bowiem podaje się wiedzę („naukę”) z za-
kresu stosunków międzynarodowych i politologii w postaci (zideologizowanych) „założeń”, jak
mają się owe stosunki globalne prezentować i być ukształtowane przez doboranych przez siebie
„realizatorów”(?!). (por. D. KUBICKI, *W sprawie warunku pozostawiania teologii polskiej benedicta
dla narodu i społeczeństw Zachodu. Imperatyw przewyżczenia wyłączoneści paradygmatu neopo-
zytywistycznego i neokantowego*, „Teologia w Polsce”, 6, 1 [2012], 191–209).

Dlaczego podnosimy powyższe w rozważanej kwestii ekumenizmu pojmowanego ewangelicznie? Otóż, od pewnego czasu można zaobserwować wydarzający się i postępujący kolaps cywilizacji Zachodu – zarówno europejskiego, jak i zaatlantyckiego. Chodzi o rozpoznawalne i coraz bardziej uwyrażniające się oznaki rozkładu (cywilizacyjnego, moralnego itd.) i ukazującą się spod nich w całym uwidocznieniu logikę upadku, rozkładu, bliżej nieokreślonej cywilizacyjnej dezintegracji bądź duchowej „gangreny”¹⁹. Jako współcześni badacze metainteligibilności²⁰ zauważyliśmy bowiem w dogłębnym namyśle i badawczej refleksji nad rozwojem koncepcji intelektualnych europejskiego kręgu kulturowego – oczywiście, z jego osadzeniem się na kręgu kultury śródziemnomorskiej: greckiej i rzymskiej, że w społecznościach wydarzającej się pomoderności²¹ coraz bardziej powszechnie dominujące i wyłączne stały się i nadal wciąż stają się postawy intelektualno-mentalne dziewiętnastowiecznych secesjonistów, a także [zmutowanych] kontynuatorów Kartezjuszowej poznawczej koncepcji człowieka i wytwórców (*resp.* demiurgów) *homo faber* i *homo economicus*. Owe myślowe postawy „snują”²² się pomiędzy utraconym marzeniem o Absolutie (w sensie Hegla), a wiedzą o nieostateczności żadnego Absolutu (także w sensie Hegla). Uchodzący za intelektualistów, usiłujący uprawiać nauki humanistyczne neopozytywiści bądź neokantowscy badacze zdają się spostrzegać, że między „Wszystkim” a „Niczym” nie zachodzi żadna różnica, konsekwentnie i niekiedy nieświadomie kształtując w ewolucyjno-mutujący sposób myślenie naukowe dorastającego w ich gronie młodego pokolenia badaczy, poddanego zupełnie już bezwiednie wpływowi „badawczej” ideologii.

¹⁹ Zauważmy, Kartezjuszowe *cogito* – koncepcja podmiotowego „Ja”, wyznaczająca nowożytny intelektualny ideał, nie tyle zburzyła przednowożytny świat (świat intelektualny – w uproszczeniu), co zdołała zasadniczo wykształcić nowy w dezintegracji starego, a co najmniej przełamała ludzkie społeczności na tych, którzy w tej intelektualnej koncepcji próbowali się nadal odnaleźć i na tych, którzy, pomimo nie uchwycenia istoty przedsięwzięcia Akwinaty, ufnie tkwili w świecie kultury myśli greckiej i myśli chrześcijańskiej, uparcie rozpoznając istniejący dualizm bytu, czyli sferę wartości transcendentnych i istniejący świat wartości ludzkich, jako „cień” tych pierwszych, ale pozostający doskonałym odwzorowaniem oryginału. W sumie zatem od czasu zaistnienia koncepcji *cogito* w kulturze europejskiej stworzenie w niczym nie partycypuje, gdyż to człowiek-„Ja” „trzyma” Boga, a nie odwrotnie. Należałoby się badawczo zastanowić, czy, kiedy poszukujemy odpowiedzi na kwestię przemożnej niewiary we współczesnych społeczeństwach, nie należałoby na sposób zdecydowany i skuteczny sięgnąć aż do Kartezjuszowej koncepcji *cogito* i do myślicieli, którzy jego niespójną myśl próbowali po swojemu wybiórczo odczytywać? Powyższe odgrywa bowiem zasadniczą rolę nie tyle w jakości uprawianej teologicznej myśli w ramach dialogu ekumenicznego, ale także w możliwości zrozumienia wiary w sensie koncepcji *intellectus fidei*.

²⁰ Czyli dyscypliny, którą można by określić jako metainteligibilnologia.

²¹ Dopowiedzmy – społecznościach poddanych presji (anonimowych) „establishmentów” polityczno-biznesowych z ich wąskim bądź zawężonym w stosunku do rozumowego (opartego na *theoria* w sensie Arystotelesa) myśleniem dotyczącym zjawisk i myśleniem osadzającym się na empirycznym opisie świata fizycznego (*resp.* fizykalnego).

²² Tak bowiem należałoby określić przywołane usiłowania intelektualno-mentalne postmodernistów.

Kiedy przywołamy jeszcze jeden wymiar i zarazem aspekt wydarzającej się współczesności – czyli, że w globalnej terażniejszości po zapowiedzianej przez Feuerbacha, a zadekretowanej przez Nietzschego „śmierci” „Boga” wydajemy się pozostawać obserwatorami upowszechnianego hasła bądź idei „śmierci” „człowieka”²³ – zdajemy się rozumieć nie tylko olbrzymią dysproporcję inteligibilną pomiędzy eklezjalnym światem wiary Kościołów i światem beznadziei konsumpcyjnych mas wraz z ich przodownikami. Pojawia się niemal retoryczne pytanie, na ile Kościoły chrześcijańskie – Bracia Odłączeni, i liczne wspólnoty eklezjalne nie wykazując koncepcyjnie spójnej teologii, czyli podobnie sprawnej, jak katolicyzm: teologii jako wiary *in statu scientiae*, są w stanie oprzeć się destrukcyjnym wpływowi postmoderności? Na ile są w stanie podjąć rzetelny ekumeniczny dialog teologiczny nad zrozumieniem jedności wiary w eklezjalnej jedności Kościoła Chrystusa, zanim podejmą kontynuację posługi pośredniczenia i uprzystępnienie orędzia ewangelicznego nie znającym Chrystusa pozaeuropejskim ludzkim *oikoumene*²⁴?

Nakreśliśmy powyżej taki nie dość optymistyczny obraz intelektualnego stanu i sytuację duchową współczesności europejskiego Zachodu, rozumianej w kategorii postmoderności. Lecz pytanie o możliwości przełamania schyłkowej sytuacji pozostaje natarczywe. O ile droga do odnowy intelektualnej – w sensie koncepcyjności – eklezjalnych *oikoumene* wiernych wraz ze wspólnotami lokalnymi (na poziomie parafii i diecezji) Kościoła katolickiego wydaje się pozostawać rozłożona na pokolenia, o tyle środowiskom uniwersyteckiej nauki owe „poszerzenie” rozumu bądź jego uwolnienie z ideologicznego zawężenia (w koncepcji podmiotu poznającego zjawiskowość *physis*), czyli, inaczej, jego odkantyzowanie i odpozytywistycznienie – może okazywać się nieodległa, ale sprawić ją może jedynie „wiara” chrześcijańska w postaci koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*²⁵. Ale, któż zapewni, że nie staje się odwrotnie, czyli że

²³ Bowiem, jak w wymiarze myśli filozofującej (raczej niż filozoficznej) rozumieć inaczej postawę intelektualną tzw. epistemologii bez podmiotu niż jako antyhumanizm. Dopowiedzmy jeszcze od razu – obecnie przyglądamy się „śmierci” kultury, zaś w bliskiej perspektywie pozostała jeszcze jedynie „śmierć” cywilizacji i „śmierć” przyrody.

²⁴ Teologicznie jesteśmy świadomi, że jako „słowo” zbawienia dla wszystkich ludzi, i to niezależnie od ich przynależności kulturowo-religijnej, Ewangelia może odgrywać rolę kontrkultury wobec niewątpliwiej obecnie dehumanizacji człowieka oraz rolę sygnału ostrzegawczego w obliczu krzyczących niesprawiedliwości w społeczeństwach spod znaku wyłącznego prawa zysku, gdzie czynnik społeczny został lub pozostaje poświęcony na korzyść czynnika ekonomicznego. Por. C. GEFRE, *Le christianisme face à la pluralité des cultures* (Chrześcijaństwo wobec wielości kultur), w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II międzynarodowego kongresu teologii fundamentalnej. Lublin, 18–21 września 2001*, Lublin 2001, 631.

²⁵ Na stwierdzenie powyższego uprawnia fakt, że chociaż teologia stoi nadal przed koniecznością wypracowania aktualnej koncepcji – w ramach obowiązującego paradygmatu inteligibilności czy koncepcji epistemologicznej, to równoległe może ona inspirować bądź też pobudzać myśl filozoficzną do dalszego jej rozwoju przez postulaty własnego zapotrzebowania, kierowane w sto-

myślenie neokantowskie (neokantowe) i neopozytywistyczne naznacza bądź już naznaczyło myślenie – choćby jakiejś części – duchowieństwa wspólnot ekumenicznych Kościołów chrześcijańskich? Któż zapewni, że myślenie eklezyjalnych hierarchów i myślenie wierzących nie zostało już nasączone zbyt mocno myśleniem współczesnego, pomodernego świata; i że właśnie intelektualność neopozytywistyczna i neokantowska czy wręcz neomarksistowska nie sprawia, że zamiast rozwoju dojrzałej wiary chrześcijańskiej okazujemy się jedynie dogłębnie zdumionymi świadkami najbardziej poważnego kryzysu XX wieku, jeśli nie jednego z poważniejszych w dziejach chrześcijaństwa – kresu masowej wiary religijnej w społeczeństwach europejskiego Zachodu wraz z jego skutkiem: upadkiem wiary w „nieśmiertelność duszy”²⁶.

W kontekście powyższego chcielibyśmy więc zapytać – jak traktować wydzierający się współcześnie ekumenizm? A stawiając powyższą kwestię w szerszej perspektywie – jak traktować kondycję duchową chrześcijaństwa pośród innych tradycji i kultur religijnych? Czy jako utratę prężności ze strony chrześcijaństwa w jego dotychczasowej swartości cywilizacyjnej misyjności? A może należałoby zapytać bardziej radykalnie – czy rozkład cywilizacyjny europejskiego Zachodu nie działa destruktywnie bądź nie zdążył już zadziałać zgubnie i rujnująco na Kościół katolicki i wszystkie inne chrześcijańskie Kościoły wyznaniowe? Czy logika rozkładu europejskiego Zachodu – czyli sekwencja etapów: śmierci Boga, śmierci człowieka, śmierci kultury i, jak można przewidywać: „śmierci” cywilizacji i „śmierci przyrody – nie wpływa hamująco na działania instytucjonalne i przedsięwzięcia poszczególnych Wspólnot kościelnych na obecnym etapie ruchu ekumenicznego? I wreszcie, czy destrukcją współczesności cywilizacyjnej nie są naznaczone postawy moralne i postawy wiary poszczególnych wierzących członków Wspólnot kościelnych?

Lecz najważniejsze z tych pytań dotyczy duchowieństwa – jak pozostają intelektualnie naznaczone w swym przepowiadaniu wiary – kaznodziejstwie i posłudze sakramentalnej? Czy jest to koncepcja rozumu teologalnego (w sensie Arystotelesa bądź/i Akwinaty) osadzająca się na koncepcji teologii jako wiary *in*

sunku do niej – tym bardziej, że nowożytny skostnienie teologii w kształcie metafizyki Boskiego Bytu uchroniło myśl teologiczną przed niepotrzebnym przechodzeniem – i w pewnym sensie destrukcyjnym dla refleksji nad objawieniem Słowa w dziejach – przez nowożytny i poświeceniowy idealizm (w uproszczeniu). W sumie, np.: nowo rozumiany tomizm jest w stanie zaoferować współczesności swe bogactwo nie zwątpienia wobec realizmu ludzkiego istnienia i bytu oraz ludzkiej racjonalności, wyrastających w nim dzięki fizykalizmowi Arystotelesa i antropologii św. Augustyna (por. C. GEFFRÉ, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu*, „Revue des Sciences Philosophique et Théologique” 69 [1985], 388–399, D. KUBICKI, *Logika i realizm wcieleń*, „Chrześcijanin w świecie, Zeszyty ODiSS” 2 [201] 1995, 3–12).

²⁶ Zob. D. KUBICKI, *Wokół niewiary w zmartwychwstanie w społecznościach europejskiego Zachodu*, „Ateneum Kapłańskie” 2(609) 2010, t. 155, 350–361.

statu scientiae bądź szerzej *intellectus fidei*? Czy duchowieństwo z laikatem mają świadomość intelektualno-ideologicznych zagrożeń ze strony współczesnej degenerującej się w ideologiczności cywilizacji Zachodu? Czy zauważają działanie technik psychopedagogicznych i socjopedagogicznych (z wykorzystaniem mediów, medialnej propagandy ideologicznej itd.) w kontynuowanym wciąż nadal przedsięwzięciu przebudowy społeczno-aksjologicznej i kulturowo-religijnej europejskich społeczeństw – także za strony bliżej nieokreślonych gremiów, które próbują ostatecznie unicestwić Kościoły, aby po zapewnieniu sobie wyłączności móc realizować własne ideologiczne przedsięwzięcia kształtowania społecznego „świata” po swojemu?

Po sytuacji działania reżimów totalitarnych w niedawnych krajach i społecznościach Europy Środkowej i Wschodniej, które wcale nie odeszły w zapomnienie i nie zostały zneutralizowane, lecz zdały się wzrosnąć w siłę działania i przemyślność stosowanych środków przymusu²⁷, m.in.: presji społeczno-osobowej we współczesności wysokich (*high*) technologii informatyczno-telekomunikacyjnej – wiemy, że można skutecznie oddziaływać na wspólnoty kościelne, a nawet wręcz zwalczać Kościół na sposób dzielenia jego członków z zewnątrz. W tym względzie socjologowie zauważają wykształcony i stosowany mechanizm wyizolowywania aktywnych członków w obrębie Kościoła poprzez próby przedstawiania ich jako przedstawicieli (*resp.* reprezentantów) sił „fundamentalistycznych”. Z perspektywy orędzia ewangelicznego zapytalibyśmy, czy nie jest destrukcyjne wprowadzenie takiego podziału w Kościół lub wspólnoty kościelne, a więc pośrednio także w życie i funkcjonowanie ruchu ekumenicznego²⁸? Czy można bowiem pozostawać fundamentalistą w rozpoznawaniu orędzia ewangelicznego i jako taki określonym w stosunku do niego? I podobnie, czy słuszne bądź zasadne pozostaje określenie religijnej postawy określonego wierzącego (katolika, szerzej – chrześcijanina) jako postępowy (progresista) lub w kategoriach nowoczesnej postawy? Nowoczesnej w jakim sensie²⁹? A w ogóle, czy takie określenia można stosować wobec jakiegokolwiek postawy kontemplatywne-

²⁷ Myślmy o siatkach czy wręcz „pajęczynach” agentów (ze strony wywiadów obcych krajów) różnego rodzaju – także dezintegrujących społeczności wroga (już nie w sensie militarnym, lecz, np.: gospodarczym itd.), gdyż taka terminologia pozostaje nadal aktualna.

²⁸ Mając w pamięci działalność aparatu bezpieczeństwa Polski Rzeczypospolitej Ludowej (1944–1989) (zob. struktura aparatu bezpieczeństwa w latach 1944–1990 – por., np.: R. TERLECKI, *Miecz i tarcza komunizmu. Historia aparatu bezpieczeństwa w Polsce 1944–1990*, Kraków 2007, 348–363; A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół w Polsce [1945–1989]*, Kraków 2006), czy nie należałoby na sposób bardziej roztropny rozważyć wewnątrzkościelne upowszechnianie bądź upublicznianie w mediach i przestrzeni publicznej rzekomych wewnątrzkościelnych podziałów na progresistów i ekstremistów?

²⁹ Należy stwierdzić, że modne i żywe w intelektualnym świecie oświeceniowo-pooświeceniowym kategorie ekstremizmu, fundamentalizmu czy progresizmu pozostają najzupełniej obce perspektywie chrześcijańskiej – zwłaszcza w odniesieniu do duchowego życia wiarą chrześcijańską

go (w sensie *theoria* Arystotelesa), a więc wierząco-inteligibilnego uchwycenia Słowa objawiającego się w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w Wydarzeniu Jezus-Chrystus? Czy w ogóle nowożytne kategorie postępowości (nowoczesności) i zapóźnienia (konserwatywności) podpadają pod określanie wierząco-teologicznej relacji do Słowa objawiającego się w dziejach³⁰? Czy nie są to wręcz obce cechy, które nie są kategoriami doktrynalnymi? A w ogóle, czy ów podział nie wykazuje znamion bądź charakteru myślenia neomarksistowskiego (neomarksowego)?

W tym względzie musimy powrócić do podniesionej na wstępie uwagi, dotyczącej dążenia do reform i obecności licznych nurtów reformatorskich w łonie łacińskiej (średniowiecznej) *Christianitas* wraz z tym rozdziałem dwóch reform, czyli protestanckiej i katolickiej, wtapiających się w wykształcanie oblicza nowożytności przez jej stanowisko przeciwstawienia (protestu) w wymiarze religijnym, społecznym, naukowym itd. Należałoby zapytać, na ile współczesny, postmodernity klimat duchowy agresywnego stosunku bądź prób destrukcji, a niekiedy wręcz „niszczenia” struktur eklezyjalnych czy w ogóle instytucjonalnego Kościoła nie stanowi konsekwencji owych *quasi* reform niderlandzkich *collegiantes* czy wszystkich innych podobnych im reformatorskich dążeń, które dość trudno byłoby nazwać reformami medievalnego Kościoła, skoro ich zasadniczą intencją i zamiarem było i pozostawało zlikwidowanie struktury instytucjonalnej i hierarchicznej Kościoła (chrześcijańskiego *Ecclesia*)? Należałoby zatem dogłębniej zbadać wpływ tychże tendencji mentalnych na wykształcenie się klimatu szeroko rozumianego przedoświeceniowych nurtów lub form deizmu bądź naturalizmu. Wreszcie należałoby zbadać ich ewentualny wpływ na wykształcenie tendencji do unicestwienia całej rzeczywistości społeczno-politycznej – wraz z religijną (chrześcijańską) – w agresywnej fali antyfeudalnej i antymonarchicznej, jaka pod jakobińskim przywództwem zdominowała Wielką Rewolucję Francuską i wykształciła dążenie do przebudowy ówczesnego społeczeństwa, które pozostaje

bądź odwzorowywania w życiowej postawie orędzia ewangelicznego jako religijnego kryterium moralnego, tworzącego napięcie, w wyniku którego dochodzi do duchowych przemian.

³⁰ Wiadomo bowiem, że przedstawiciele określonych szkół filozoficznych – różnicujących się pomiędzy sobą rozpoznawaniem przedmiotem filozofii, czyli bądź „teorią poznania”, bądź „wartościami”, bądź „człowiekiem” jako założeniem i podstawą wszystkiego innego – odmawiają przyznania takiegoż statusu wszystkim zwolennikom innych. Tak więc pozytywiści logiczni piętnują znamieniem metafizyków, wszystkich, którzy się z nimi nie zgadzają, zaś kantyści naznaczają wszystkich, którzy są innego zdania niż I. Kant, także nazwą metafizyka – nie oznacza to jednak, że głoszą głupstwa, ale że myślą przestarzałymi i niefilozoficznymi kategoriami. Nie wspominały już samego określenia epoki nowożytnej – jej ideałem miało być osiągnięcie czegoś nowego. Czy zatem faktycznie w takich kategoriach – przestarzałości kategorii intelektualnej bądź koncepcji teologicznej – można postrzegać wierzącą postawę kontemplatywnej wiary chrześcijanina wobec Słowa objawiającego się w dziejach bądź, bardziej konkretnie, wobec obecnego Jezusa eucharystycznego w Sakramencie Kościoła i pełni (siedmiu) sakramentów oraz asystencji w nim (Kościele Chrystusa) Ducha Świętego?

współczesnym dążeniem, wzmocnionym przez wielkie idealistyczne systemy filozoficzne XIX stulecia³¹. Jest z kolei faktem, że wypadki rewolucji francuskiej i czasy napoleońskie (w uproszczeniu) sprawiły w pokoleniach, a zwłaszcza w niektórych społecznych establishmentach społeczności europejskich dość mocne przekonanie – wręcz graniczące z „wiarą”, iż dzieła się mogą rzeczy nadzwyczajne, zadające kłam wszelkim obliczeniom rozsądku, przeciwne pozornie porządkowi naturalnemu dziejów; że zatarta została różnica bądź granica między niemożliwym a możliwym; że możliwe jest przekształcenie świata (ludzkiego, społecznego itd.) i zupełna przemiana tego, co uważały wszystkie przeszłe pokolenia za utrwalone, ustalone. W sumie, należałoby uchwycić – za pomocą spojrzenia w perspektywie niemal siedmiu stuleci (od XIII wieku aż po współczesność) – możliwość ewentualnego wykształcania się tendencji „przebudowy” religijności – utożsamionej z Kościołem, łacińską (średniowieczną) *Christianitas*.

Inaczej, kiedy niemożliwym okazało się dokonanie zniesienia struktur eklezjalnych (kościelnych – instytucjonalnego Kościoła w jego postaci średniowiecznej frankijskiego Zachodu) religijności, to wykształciła się bardziej całościowa tendencja przebudowy do ówczesnego tradycyjnego uorganizowania się społeczeństwa (przednowożytno-nowożytnego – m.in.: feudalnego, monarchicznego itd.), w ramach którego dokonało się zainicjowanie i została umocniona tendencja agresji na obecność w nim Kościołów chrześcijańskich? Należałoby bardziej dogłębnie rozważyć, na ile powyższa interpretacja nie wykazuje znamion istoty tego, co stanowi ponowożytną przebudowę i współczesny (socjologiczno-filozoficzny) problem chaosu pomodernego – nachodzenia na siebie tendencji niszczyielskich owej agresji i jakby odruchowego wykształcania się prób naturalnej obrony przez totalnym niszczeniem dotychczasowych tradycji kulturowo-religijnych³². Nie można bowiem wykluczyć takiego najbardziej dramatycznego scenariusza, który w najbardziej ogólnej całości zdarzeń i ludzkich działań może realnie zachodzić bądź wydarzać się, powodowany masowością europejskich wspólnot, społeczności i społeczeństw, mających swe „poglądy” i (świato)poglą-

³¹ Dopowiedzmy – z inspiracji których wykształciły się (w uproszczeniu) różne odmiany ideologicznych faszyzmów, m.in.: nazistowskich i hitlerowskich Niemiec bądź stalinowskiego Związku Sowieckiego.

³² Zauważa się ideologiczną tendencyjność aktualnego rzekomego wyszukiwania źródeł „nietolerancji”. Ale, czy organizowane tzw. „parady równości” – wraz z ich mętną i niespójną podstawą ideologiczną – nie stanowią w istocie faktycznego źródła niepokoju społecznego w sferze publicznej? Stanowią przecież jeden z przejawów libertyńskiej agresji na chrześcijańską infrastrukturę duchową we wspólnej nam cywilizacji Zachodu (europejskiego, atlantyckiego). W imię racjonalnych argumentów „tego typu parady powinny być zakazane jako obraza moralności publicznej” (Z. MUSIAŁ, B. WOLNIEWICZ, *Ksenofobia i wspólnota*, Komorów 2010², 273; zob. więcej w powyższej kwestii – *tamże*). Badawczo interesująca pozostawałaby kwestia stanowiska eklezjalnych wspólnot chrześcijańskich i Kościołów wobec tego rodzaju prymitywizmu moralnego jako próba weryfikacji komunikatywności w wymiarze doktrynalnym itd.

dy, kształtowane na cząstkowej wiedzy i za pomocą niespójnej inteligibilności osobistej bądź wyłącznie za pomocą *esprit primaire*.

3. Konkluzja

Zazwyczaj ocenia się dzieło soborowe *Vaticanum Secundum* pozytywnie jako kontynuację zaszłej w ostatnich dekadach pierwszej połowy XX stulecia odnowy teologicznej. Niekiedy interpretuje je za pomocą trzech, podstawowych idei: otwarcia (*aggiornamento*) – ekumenizmu – dialogu. Ale, czy powyższe idee nie stanowią przypadkiem – chociaż dość trudno rozpoznawalnej, to jednak w istocie zachodzącej – logiki rozkładu organizmu społecznego Kościoła Chrystusa? Oczywiście, należałoby powyższe sformułowania podstawowych idei-haseł rozpoznać w kontekście epoki, czyli także na tle europejskiej rewolucji kulturowej z końca lat 60. XX stulecia – tym bardziej, że perspektywa ponad półwiecza oddalenia od wydarzeń pozwala badawczej refleksji na uchwycenie zasadniczych tendencji, które niekiedy okazują się niemal nieuchwytnie w wydarzającej się teraźniejszości. Należałoby także rozważyć zasięg wpływu różnych ponowoczesnych koncepcji intelektualnych, konstytuujących określony współczesny paradygmat inteligibilności. Wiadomym jest przecież, że chociaż filozofia kartezjańska dawno już przeminęła, to jednak posiew koncepcji rozdwojonego *homo cartesianus* w rozmaitych jej fragmentach wydał „stokrotne plony” w przeróżnych dziedzinach kultury intelektualnej i dość poważnie zaważył na myśli europejskiej ostatnich stuleci³³. Należałoby zatem dogłębniej rozważyć, na ile naznaczył on także – przynajmniej niektóre – postawy intelektualne katolickich twórców odnowy soborowej. Takie samo zapytanie należałoby także odnieść do wszystkich innych niekatolickich środowisk teologicznych Kościołów chrześcijańskich, skoro wiadomym jest, iż wpływ kartezjańskich poglądów – wraz z ich inspiracją u niemal wszystkich myślicieli nowożytnych – wydobył się poza granice filozofii, docierając nawet do myśli teologicznej i do ogólnej duchowości religijnej epoki nowożytnej³⁴.

Pilnym badawczo w perspektywie ekumenizmu – rozumianego zarówno jako dialog międzywyznaniowy, jak i jako głoszenie orędzia ewangelicznego pozaeuropejskim *oikoumene* ludzkim – okazuje się zatem rozważenie w ramach integralnej refleksji badawczej, na ile hasła-idee: otwarcia (*aggiornamento*) – ekumenizmu – dialogu, faktycznie stanowią przełom odnowy soborowej? I, w jakim sensie na-

³³ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Przedmowa*, w: ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Człowieku, Summa teologii*, I, 75–89, przełożył i opracował Stefan Swieżawski, Kęty 2000, s. XII.

³⁴ Por. *tamże*.

leży je rozumieć, aby nie wyznaczały drogi destrukcyjnych tendencji? Lecz kwestie tak postawione wywołują następne do rozstrzygnięcia: na ile dość zawężone rozumienie idei soborowego *aggiornamento* – a w takiejże perspektywie również zawężone rozumienie ruchu ekumenicznego i wszczętego dialogu z niekatolickimi Kościołami chrześcijańskimi, a także dialogu między religijnego – powoduje sytuację eklezjalnego zwątpienia we własne możliwości przewyciężenia ryzyka utożsamiania przekazu chrześcijaństwa z całym zespołem prawd dogmatycznych (doktrynalnych)? Na ile w pomodernej kulturze niepewności – postrzeganej jako ogólny kryzys prawdy, przejawiający się pokusą relatywizowania wszelkich norm i wszelkiej hierarchii wartości – soborowe *aggiornamento* rozumiemy jako wyrwanie się z oków abstrakcyjnego „świata” słowa Bożego jako „lityry” (w sensie „zapisu” z przeszłości) za pomocą (inteligibilnej) koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* i w teologicznie rozpoznanym historycznym doświadczeniu Kościoła jako przewyciężenie abstrakcyjnego pojęcia „słowa” Bożego poprzez niezbędne rozróżnianie między treścią przekazu (orędzia ewangelicznego) w uczonej (hermeneutycznej) terminologii *signifié*, a kulturowym nośnikiem tego przekazu, czyli *signifiant* – mającego charakter względny, jak wszystko, co historyczne, który może być nosicielem trwałego celu przekazu jedynie pod warunkiem, że dostrzeżono jego przygodność (*contingence*) – co dotyczy zarówno języka Pisma (Biblii) mówiącego o Objawieniu – jako wyrażeń „spisanych” Biblii: „Słowa”, jak i języka dogmatycznego (wyrażeń teologiczno-dogmatycznych i kaznodziejsko-katechetycznych – w uproszczeniu) Kościoła³⁵? Na ile więc zachodzący soborowy zwrot rozumiemy w sensie powrotu do perspektywy fundamentalnego doświadczenia chrześcijańskiego – doświadczenia zbawienia, które stało się w Jezusie Chrystusie; doświadczenia nastawania „królestwa” Bożego i oczekiwania na jego nadejście – i rozpoznania zjawiska „żywej” tradycji jako istniejącej tylko wtedy, kiedy znajduje się pod znakiem nieustannej dialektyki ciągłości i bardziej integralnie osiąganą głębi zrozumienia?

Skoncentrujmy się na jeszcze jednej kwestii. Otóż, podnieśliśmy powyżej kwestię katolickiej odnowy teologicznej z około połowy XX stulecia, wyrażająca się opus pastoralnym *Vaticanum II*. Osadziła się ona na rozpoznaniu w renesansie XIII stulecia przełomu, jakim było i mogłoby być, gdyby w tym dość jednolitym nurcie zachodnio-europejskiej myśli filozoficznej było w pełni ówczasie wykorzystane, intelektualne przedsięwzięcie Akwinaty, nawiązującego do Arystotelesa w wykształceniu podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu³⁶. Naj-

³⁵ Por. C. GEFFRÉ, *Le christianisme face à la pluralité des cultures* (Chrześcijaństwo wobec wielości kultur), 621.

³⁶ Powodowało ono, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywistość i konkretnie istniejący. Tego najbardziej istotnego *novum* filozofii Tomaszowej, włączają-

pewniej nie dostrzeżenie przełomu filozoficzno-teologicznego przedsięwzięcia Akwinaty przez ówczesnych XIII stulecia wraz z nim samym (w uproszczeniu), skutkowało sytuacją nie tylko ideologicznego potraktowania teologicznego opus św. Tomasz z Akwinu w niemal dwa stulecia później i nawrotami neoscholastyk w stuleciach: XVI–XVII i XIX–XX, ale także duchowo-teologiczną sytuacją, stwarzającą klimat duchowy inspirujący Marcina Lutra do sformułowania idei-zasady *sola Scriptura*.

Podnosząc powyższe pragniemy jedynie zapytać o świadomość teologów katolickich wagi konsekwencji teologiczno-dogmatycznych i doktrynalno-pastoralnych rozpoznania Słowa objawiającego się w dziejach (w uproszczeniu), a więc, m.in.: rozpoznania konsekwencji nie utożsamiania się „wyrażeń spisanych” Biblii ze Słowem Dobrej Nowiny, które przecież dokonuje waloryzacji ludzkiego podmiotu w wymiarze jego człowieczego *praxis*, czyli działania (postępowania zewnętrznego), wraz z dalszą jeszcze konsekwencją: postrzegania wierzącego jako podmiotu aktywnego w relacji do własnego ludzkiego *praxis* i twórczego działania w spełnianiu się w swym „jestestwie”. Jeżeli więc mamy taką świadomość – która, jak należy to rozpoznać, wykształcona została w pewnym sensie dzięki nowożytej kontrowersji pomiędzy reformą protestancką Kościoła i reformą katolicką, ówczesnie przyjmującą na siebie odpowiedzialność za otwarcie nowych, pozaeuropejskich misyjnych „granic” – to okazuje się, że od początków starożytności chrześcijańskiej uczestniczymy w coraz bardziej głębszym czy dogłębniejszym kontemplatywnym „odnajdywaniu” i teologicznym rozpoznawaniu (w uproszczeniu) Słowa objawiającego się w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w Wydarzeniu Jezus-Chrystus – w wymiarze życia konkretnego wierzącego i człowieka (każdego z nas) zwieńczającym prawdę i sens człowieczego „jestestwa” w zbawczej prawdzie chrześcijańskiego objawienia.

Konkludując całość rozważań nie sposób nie wyrazić namysłu, że badawczo dostrzegamy, iż dzieje chrześcijaństwa uświadamiają możliwość uchwycenia różnych, wspólnotowo-kulturowych „dróg” i „możliwości” (*resp.* sposobów kulturowych) wzrostu w rozumieniu misterium wcielenia i odkupienia: Wydarzenia Jezus-Chrystus, jakie stały się udziałem chrześcijańskich wspólnot i eklezjalnych struktur Kościoła Chrystusa – zwłaszcza [zachodnio]europejskiego kręgu kulturowego. I chociaż nie wszystkie ludzkie *oikoumene*, pozostające osadzone w policzalnych matecznikach cywilizacyjnych jako zbiorach zrzeseń [cywilizacyjnych], okazały

cego istnienie w badaniu metafizyczne, traktującego je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmującego Boga jako samoistne istnienie (*ipsum esse subsistens*), najpewniej nie zrozumieli uczniowie i słuchacze mistrza Tomasza, a może i on sam nie zdawał sobie dostatecznie sprawy z ogromu perspektyw koncepcji, jaka stała się jego udziałem.

się i okazują w równym stopniu podatne na inteligibilne (teologiczne) zrozumienie i rozumienie Słowa objawiającego się w dziejach, to jednak orędzie ewangeliczne, zawarte w Wydarzeniu Jezus-Chrystus, może swobodniej i pełniej być zrozumiale głoszone wobec zamieszkujących ziemię, kiedy chrześcijaństwo łacińskie wykształcając sobie właściwą kulturowość w ramach cywilizacji Zachodu, którą ukształtowało w renesansie XIII stulecia, nadało orędziu interkulturową inteligibilną postać. W sumie zatem ekumenizm, rozumiany jako ruch i zarazem jako dialog międzywyznaniowy, mógłby zostać rozpoznany jako pełniejsze rozumienie Kościoła Chrystusa, wynikłe z eklezjalnych dróg, jakie w odmiennych typach cywilizacyjnych zrzeszeń ludzkich *oikoumene* bądź negatywnie oddziałujących zmieszanych cywilizacyjnych pozwoliły – pomimo wszystko – uzyskać pełniejsze zrozumienie misterium Chrystusa i obecności Ducha Świętego w Kościele jako wspólnocie wiary uczniów (*resp.* wyznawców) Zmartwychwstałego, które równoległe – stosownie co kerygmatu, pozostającego głębiej jeszcze, niż obecnie jest to stanem *intellectus fidei* wspólnot wiary Kościoła Chrystusa – domaga się dojrzałego ewangeliczną wiarą ekumenizmu (w sensie właściwym terminu *hē oikouménē*) wobec pozaeuropejskich ludzkich *oikoumene* innych mateczników cywilizacyjnych.

Ecumenical Dialogue of Christian Churches and *oikoumene* in the Evangelical Understanding

Summary

In the context of the present ecumenical dialogue as well as the division of Christendom or its trivial acceptance, the author analyses various ways to overcome the lack of the in-depth dialogue among ecumenical communities and churches in the present spiritual situation of the postmodernity and challenges of globalization. The author does it through a new understanding of missionary in the reception of human *oikoumene* in a sense of associations of civilizations as cultural forms of Christendom. Consequently he is able to intelligibly grasp ecumenism as it is understood in the Gospel – in its direct sense of the New Testament term of *hē oikouménē* (“the whole inhabited world”).

Słowa kluczowe: dialog ekumeniczny, ewangelicki, *oikoumene*, postmodernizm, duchowy, kulturowy

Keywords: ecumenical dialog, evangelical, *oikoumene*, postmodernity, spiritual, cultural