

Ks. Dominik Kubicki*

TEOLOGIA KATOLICKA WOBEC PIĘĆSETNEJ ROCZNICY REFORMACJI

Zbliżające się 500-lecie Reformacji czyni nagłym pytaniem o stan dialogu ekumenicznego Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Rzeczywistość początku XXI stulecia przynosi inne dylematy epistemologiczne niż epoka humanizmu, epoka żywego fermentu społecznego (wykształconej konceptualnie) schyłku medievalnego Christianitas. Dlatego w duchowej sytuacji terażniejszości, nacechowanej odkryciami naukowymi i wnikliwym przebadaniem źródeł luterskiej reformy Kościoła i pisarskiego opus Lutra, bezwzględnie konieczne staje się postawienie i rozstrzygnięcie kilku zasadniczych kwestii. Dobrze byłoby np. odpowiedzieć na pytanie, na ile, opierając się na obecnym stanie wiedzy naukowej o medievalnej Christianitas, uniwersytecie i metodzie scholastycznej, wpływie orientalnej kultury hellenistycznej na wykształcenie się ideowych zrębów nowożytności oraz na podstawie nowych odkryć w sprawie koncepcji teologii Akwinaty i metody historyczno-krytycznej, Kościoły dialogu ekumenicznego są w stanie zweryfikować fundacyjne stanowisko teologiczne Marcina Lutra i dokonać realnego postępu teologicznego? Na ile również są w stanie postąpić w ekumenicznym dialogu w sprawie imperatywu osadzania wiary teologa w wierze Kościoła Chrystusa, pozostającego Kościołem Ducha Świętego?

Żadna dyscyplina naukowa nie reaguje sama z siebie i zarazem nie jest w stanie wychwycić zbliżających się rocznic dziejowych. Zauważamy i wychytujemy je sami. Potrzebujemy punktów oparcia, osadzenia w historii, stąd zauważamy zbliżające się rocznice dziejowych wydarzeń. Życie społeczne bowiem, we wszystkich jego wymiarach – na przekór temu, co polityczny establishment z ideologicznych powodów próbuje wmówić globalnym społeczeństwom – jest faktycznie w jakimś zakresie kreowane także przez ciąg rocznic, z których niektóre są rocznicami wydarzeń zasługujących na miano dziejowych zwrotów. „Świętowanie”, celebrowanie

* Ks. Dominik Kubicki – prof. UAM dr hab., Wydział Historyczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, kierownik Zakładu Kultury Nowożytnej; e-mail: dkubicki@amu.edu.pl.

rocznic, czy lepiej uwewnętrzniona imperatywna potrzeba czynienia odniesień rocznicowych, uświadamia z kolei, że kulturowe dziedzictwo narodu czy dziedzictwo wiary chrześcijańskiej – w jej wytworach kultury duchowej i materialnej – trwa w interaktywnej lekturze tradycji narodowej bądź tradycji chrześcijańskiej wiary i dziejącej się współczesności. Rocznice stanowią ponadto, a może przede wszystkim, ważny rodzaj spojrzenia w głąb przeszłości – rodzaj dydaktycznego odniesienia przez przyrównanie do siebie dwóch różnych sytuacji duchowych z różnych epok. Z tejże też racji zbliżająca się pięćsetna rocznica Reformacji nie powinna się ograniczać do bezrefleksyjnego, radosnego „świętowania”. Winna skłaniać do powiązanej z okazją badawczej i krytycznej refleksji. W takim bowiem spojrzeniu w głąb przeszłości możliwe jest uchwycenie perspektywy przebytej *drogi w lustrze* kończącej się epoki czy drogi przemierzonej (pokoleniami chrześcijańskich: protestanckich i katolickich społeczeństw) pomiędzy tymi „historycznymi” filarami dziejów, stanowiącymi i wyznaczającymi ramy rzeczonyj rocznicy, jej cezurę czasową.

Za jeden z takich wielkich przełomów w dziejach cywilizacji łańciskiego Zachodu uważa się humanizm i Reformację, związane nierozzerwalnie ze sobą – oczywiście, w określonym sensie – w pofrankijskich księstwach-państwach i w świecie germańskich *oikoumene*¹. Postrzegane są niemal wyłącznie w pozytywnym świetle jako źródło i podwalina europejskiej nowożytności. Nie zamierzamy tego kwestionować, ale ponieważ miniony czas pozwala na wychwycenie *glorii* życia – człowieczej *glorii* życia i zarazem *glorii* życia wydarzania się społecznego, przełamującej intelektualno-ideologiczne *opisy* (rzeczywistości) czy apriorycznie konstruowane antropologie, w których jakoby powinniśmy się dobrze „czuć”, funkcjonując w społecznościach, dlatego jako uprawiający naukę, a naukę teologiczną w szczególności, zamierzylimy poniższą refleksją wykazać konieczność podjęcia rzeczowej refleksji badawczej nad nie tyle szesnastowiecznym humanizmem, ile przede wszystkim nad Reformacją. Nie chodziłoby tu wszakże o badawczą refleksję nad samym wydarzeniem fundującym Reformację czy nad wydarzeniem Reformacji. Bezspornie istotny i niewątpliwie badawczo płodny powinien okazać się krytyczny namysł badawczy nad zwrotem, jaki w nowożytności europejskiej wyznaczyło teologiczno-doktrynalne opus Marcina Lutra. W wydarzeniu Reformacji stanowiło zwrot, który w obliczu nadchodzących obchodów jej 500-lecia ukazuje bardzo dobrze rozpoznawalne tegoż konsekwencje w *glorii* życia nie tylko europejskich społeczeństw naznaczonych znamieniem *cuius regio, eius religio*, ale i tych ówczynie nim nienaznaczonych.

¹ Pozwolimy sobie na użycie terminu: *oikoumene* (gr. „zamieszkujący”), wykształconego w starożytności greckiej, poprzez który krytyczny namysł starożytnych Hellenów kazał im rozróżnić i wyróżnić człowieka jako podmiot i wspólnotę tych podmiotów, jakie człowiek tworzy, od wszystkiego „pozostałego” w *physis* (gr. „przyroda”, „natura”).

Powyższe racje wymagają podjęcia wzmoczonego wysiłku badawczego, refleksji nad perspektywami, które ukazuje ta „półmilenijna” rocznica, co oczywiście wcale nie wyklucza późniejszych badań w rzeczowej kwestii. Nakreślona tu schematycznie, a w konkluzjach bardziej pogłębiona refleksja nad Reformacją, podjęta przed obchodami jej 500-lecia, pozwoli na zajęcie takiej intelektualnej postawy w czasie tych obchodów, która zapobiegnie niepotrzebnemu grzęźnięciu w bezpłodnych okolicznościowych dyskursach ideologicznych.

ŻYCIOWY PRAGMATYZM WPŁYWU SUBIEKTYWISTYCZNIE ZORIENTOWANEJ POBOŻNOŚCI, POZBAWIAJĄCEJ SIĘ INTELIGIBILNEGO *LOGOSU*

Na wstępie rozważań sięgnijmy po naocznościowy przykład. Uczestnika liturgii katolickiej w Niemczech uderza nieustanna pogoń za czymś nowym, niespotykanym, oryginalnym. Niekiedy odnosi się wrażenie, że nie istnieją liturgiczne zasady sprawowania Eucharystii (*Gottesdienst*), a daleko posunięta dowolność w traktowaniu *Ordo missae*. Raz będzie śpiew *Alleluja* przed czytaniem Ewangelii, a drugim razem – nie; innym razem będzie to jedynie milczenie bądź któraś zwrotka pieśni ze śpiewnika „Gotteslob”. Odnosi się więc wrażenie, że nieodzownym elementem tej liturgii musi być niepowtarzalne *novum*. A skoro *nowość* musi się wydarzać – i to niekiedy na sposób imperatywny, skoro zachodzi konieczność dostarczania wspólnocie parafialnej poczucia, a nawet wrażenia nieustannych zmian, jakiejś nieustawicznej zmienności, a ponieważ rzecz nie może dotyczyć samej ostoji liturgii (sakramentu) Eucharystii – jej liturgicznej formy, istoty, struktury itd. – więc „nowość” ta dokonuje się wyłącznie w akcydentalności; stanowi nieprzerwane „przewartościowywanie” drobnych w sumie zewnętrzności, zmian akcentów liturgicznej poświaty, niekiedy – najpewniej wynikających z niedouczenia. W sumie jednak w całym tym żywiołowym ruchu samonapędzających się nowych adaptacji rzeczona „nowość” okazuje się tylko i wyłącznie pozornością, a w innym sensie – aż pozornością.

Kiedy z kolei wzrok kierujemy na osobę celebransa liturgii, zauważamy, że każdy w sprawowanej przez siebie eucharystii kieruje się swoim indywidualizmem. Dlatego też nie dziwi, że wraz z osobą nowego proboszcza przybywają do parafii nowe zwyczaje – przede wszystkim jego liturgiczne „przyzwyczajenia”, nabyte, uprzednio najczęściej podpatrzone ulubione schematy sprawowania liturgii, osobne i własne „widzenie” i „rozumienie” Eucharystii – eucharystii bardziej jako „służby” Bożej (*Gottesdienst*²) niż uczestnictwa w uświęcającej (mnie, Kościół,

² Czyli w dosłownym sensie wyrażenia Najświętszego Sakramentu w duchu niemieckim: „pełnienie obowiązku” Bożego, wypełnienie „powinności” („służby”) przynależnej Bogu. W związku z tą kwestią zastanawia, niestety, niezrozumiała dla postrzegających polską kultu-

wierzących i wszystkich ludzi dobrej woli) *Oferze* Chrystusa. Odnosi się też nieodparte wrażenie, że wspólnoty parafialne nadzwyczaj sprawnie dostosowują się do zaszczeplianych proboszczowskich „zwyczajów”. Można podziwiać tę ich plastyczność. Zresztą nie wydaje się, aby miały jakieś inne wyjście. Taka niemal aksjomatyczna akceptacja wszechwiedzy i wszechwoli proboszcza może jedynie dziwić, bo przecież dzieje się to w głęboko demokratycznych społeczeństwach, których członkowie posiadają „wyrobione” poczucie demokracji, demokratyczności. Retoryczne pozostaje więc pytanie, dlaczego w kwestii liturgii pozostają tak bierne i nieśmiałe.

Po przedstawieniu tych paru spostrzeżeń, które dość pobieżnie wychwyciliśmy z katolickiej praktyki sprawowania Eucharystii w Niemczech – praktyki osadzającej się na nowożytnym podłożu Reformacji – konieczne okazuje się zauważenie, że niestety, polski katolicyzm nieświadomie przejął niemało z zachowań niemieckiej pobożności i praktyki sakramentalnej. Coraz trudniej przychodzi kapłanowi w koncelebrze eucharystycznej w parafiach zachodniej Polski z racji wzrastającego, a niekiedy już wybujałego, niczym nieuzasadnionego indywidualizmu młodego najczęściej pokolenia kapłanów. Czy indywidualizm ten wynika wyłącznie z braku liturgicznego ducha? Czy dowolność w traktowaniu liturgii wynika jedynie z niedouczenia liturgicznego młodego pokolenia księży, z braku dogłębnej i rzetelnej wiedzy teologiczno-liturgicznej? Niestety, taki stanu rzeczy ma swoją przyczynę. Kwestię należałoby zatem całkiem osobno badawczo rozważyć. Najpewniej też nie można jej rozstrzygnąć stwierdzeniem, że wynikają z nowoczesnych (modernych) poglądów seminaryjnych wykładowców, gdyż także one mają swoją przyczynę i konsekwentnie należałoby postawić kolejne pytanie o źródło tychże poglądów.

Jednak najbardziej uderza modernistyczne nastawienie niemal wszystkich aktywnych wiernych, choć czasem odnosi się wrażenie, że jednak nie radzą sobie z paradygmatem ustawicznej nowości. Ich osądy są schematyczne. Wygląda na to, że powtarzają to, co usłyszą w mediach o dążności sekularyzacyjnej – dążności, oczywiście, już dawno zakwestionowanej jako konstrukcja ideowa „rozumienia” tego, co staje się udziałem pokoleń. Można domniemywać, że postawa szukania wiecznego *novum* w Eucharystii sprawowanej przez niemieckich proboszczów stanowi bezrefleksyjne przełożenie czy ukonkretnienie, a nawet swoiste „wcielenie” tegoż modernizującego klimatu. Nie sposób nie dostrzec negatywnych opinii o pontyfikacie papieża: św. Jana Pawła II i Benedykta XVI, którzy jakoby pozostają przykładem wyraźnego zapóźnienia Kościoła wobec współczesności

rowość wiary postawa nieuczestniczenia w (niedzielnej) Eucharystii z powodu niebycia w *obowiązku* służby (*Dienst, Gottesdienst*), niepełnienia wyznaczonej posługi. W tymże zagadnieniu należałoby z kolei poddać pod rozważenie najbardziej istotną kwestię: na ile powyższe wynika z germańskości, ducha etniczności teutońskiej – pierwotnej etniczności, która przemogła kulturowość chrześcijańską i nie dała się „ujarzmzić” ani kulturowo, ani kulturowością doktryny chrześcijańskiej. Bezwzględnie konieczną do rozważenia pozostaje zatem kwestia germanizacji chrześcijaństwa łacińskiego.

globalnych społeczeństw i tego, jakie nadzieje wiążą z pontyfikatem papieża Franciszka. Oczekiwanie, że jakoby Kościół katolicki musi dogonić mknący do przodu świat, że jakoby Kościół i katolicy pozostają mentalnie zacofani i prowincjonalni, bardzo przypomina poglądy dziewiętnastowiecznych rosyjskich rewolucjonistów: Hercena, Bakunina, Karamzina i licznych innych³. Wizje rewolucyjnych zmian okazują się bez żadnego uzasadnienia: dlaczego odrzucić obecny stan, odziedziczoną terażniejszość. Pod tym samym pręgierzem chłostę odbierają Polacy, polskie społeczeństwo i Kościół w Polsce – i to od siedemdziesięciu lat, określani nie w odniesieniu do tego, kim są – kim jesteśmy, lecz kim mają się stać – kim mamy się stać⁴. Ale najistotniejsze w tym dziele „ponownych” narodzin, po to, aby żyć życiem innych, okazuje się bezrefleksyjne przyjęcie poglądu, że osiągnięcie tego przyszłego celu nie może się udać bez zrzucenia balastu przeszłości. Tak więc myśl o radykalnym rozpoczęciu od nowa nie okazuje się natrętnie pojawiającą się intelektualną fantasmagorią ani abstrakcją (*resp.* konstrukcją) retoryczną, lecz raczej odzwierciedla istotę doświadczenia polskiej *oikoumene*, poddawanej ciągłym przekształceniom, gwałtownym reorientacjom cywilizacyjnym, restrukturyzacji, transformacji, normalizacji.

Czyżby zatem pod tym samym pręgierzem stały także współczesne globalne społeczeństwa zachodnioeuropejskie – wiecznego odradzania się i przekształcania, *podążania* śladem wyznaczanym techniczno-technologicznym postępowaniem, etapami nowości instrumentarium techniczno-technologicznego? Czyżby w tych społeczeństwach Kościół poddawany był takiej samej *chłości*, jak polska *oikoumene*? Czyżby łaciński Kościół musiał doganiać świat, który mknie do przodu, przeprasząc za swoje – jakoby – niedorastanie do standardów moderności czasu terażniejszego?

Oczywiście, zbędne pozostaje rozstrzygnięcie pozornej kwestii, czy Kościół katolicki jest dławiony w swoich żywotnych źródłach tymże samym *biczem*, co Polacy jako niezłomni i mężni męczeństwem dziedzice polskiej *oikoumene* Rzeczypospolitej, czy też na odwrót. Bezsprzecznie jest to ta sama nowożytna metoda destrukcji, różniąca się wyłącznie nowoczesnością wersji modelu.

Zauważmy jeszcze jedno identyczne znamię. Zazwyczaj nastawianie nowych epok i ich ideologicznych paradygmatów czasu nie powtarza się. Czy nie dostrzegamy analogii pomiędzy dawnymi kwestiami quasi-teologicznymi, czyli około-reformacyjnej epoki Marcina Lutra, i obecnymi żądaniem nowocześniejszego świata? Znowu chodzi o udzielanie świeckim komunii pod dwiema postaciami i zniesienie celibatu duchowieństwa⁵, a to przecież stanowiło hasło reformy Lutra.

³ Zob. np.: J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, Londyn 1973.

⁴ Zob., m.in.: C.S. Bartnik, *Najnowsze dzieje Kościoła w Polsce w refleksji teologicznej*, Lublin 1991.

⁵ Godne najgłębszej uwagi pozostaje niewielkie teologiczne dzieło kard. Stanisława Hozjusza (1504-1579), autora szeroko ówczesnie upowszechnionej *Confessio Catholicae Fidei Christiana* (Moguncja 1558); zob. S. Hozjusz, *Rozmowa o tym: godzi li się laikom kielicha, księżej żon*

Współczesny imperatyw dodaje do oczekiwań żądanie kapłaństwa kobiet oraz „unowocześnienia” moralności.

Nie sposób nie zauważyć, że olbrzymia większość Kościołów, które wyrosły z teologicznych postulatów reformatora: *sola scriptura*, *sola fides* i *sola gratia*, a które przystały na zasadę: *cuius regio, eius religio*, zdają się współcześnie raczej nie mieć żadnych skrupułów z odrzuceniem balastu „tradycji” w podążaniu za wieczną nowością zmieniających się (*resp.* transformujących) społeczeństw. Ale odrzucenie balastu nie ratuje, gdyż liczba faktycznych wiernych pomimo wszystko maleje. Nowe pokolenia postmodernistycznego Zachodu wydają się podążać za *bożkiem* postępu, który wyznaczyła im władza, władający (*resp.* rządzący) – co wydaje się zrozumiałe w kraju, w którym kiedyś ustalono naczelną i nadrzędną zasadę: *cuius regio, eius religio*, której to zasadzie bezwyjątkowo się przecież przyporządkowano.

Obserwator tych procesów żyjący w kraju, który nie przyjął Reformacji, odnosi nieodparte wrażenie, że oto ogląda stan dalekiej mutacji sytuacji tak zwanego *augsburskiego pokoju religijnego*⁶ i przyjętej wtedy zasady: *cuius regio, eius religio* – oczywiście, raczej w sposobie sprawowania władzy i wyznaczanych „kryteriów” „pobożności”: w deifikowaniu moderności, nowoczesności, i zarazem w deifikowaniu *postępu* jako postępu dla niego samego.

OBIEKTYWIZM LITURGII A SUBIEKTYWNE I SENTYMENTALNE RELIGIJNOŚCI. REALIZM WCIELEŃ SŁOWA OBJAWIAJĄCEGO SIĘ W DZIEJACH

Zajmijmy się jeszcze przez chwilę kwestią postępu, „postępowych” proboszczów. Otóż okazuje się, że nawet rady parafialne – wspaniały zwrot w stronę starożytności chrześcijańskiej, wyrażający zdobycz współczesności: demokrację – nie są w stanie wyhamować zbyt nowatorskich idei bądź pastoralnych „pomysłów” „postępowych” proboszczów, które niestety, niekiedy okazują się niedostosowane do potrzeb konkretnej wspólnoty wiernych Kościoła parafialnego. A przecież zgodnie z logiką realizmu wcielenia Słowa objawiającego się (dusz)pasterz parafialnej wspólnoty wiary – i zarazem każdy diecezjalny (eklezjalny) pasterz powinien poddawać się inspiracji tchnienia i życia wiary swej wspólnoty. Czyż, *patrzac*, co „wyrasta” i jaki zaczyna mieć kształt, nie powinien obejmować duszpasterską troską i odważnie pielęgnować właśnie to jedyne i niepowtarzalne doświadczenie wiary chrześcijan tworzących wspólnotę parafialną – a zarazem wspólnotę wiary Kościoła lokalnego? Czyż nie taka wydawałaby się rola pasterza wierzącej wspól-

dopuszczać, a w kościołach służyć Bożą językiem przyrodzonym sprawować..., w: tenże, *Dzieła wybrane*, Olsztyn 2003.

⁶ Uchwalony w 1555 roku przez sejm Rzeszy Niemieckiej.

noty eklezjalnej – pozwolić się zainspirować życiem wiary wspólnoty, nieustannie odczuć tchnienie jej żywej wiary w prostych postawach moralnych osób – może niewykształconych, ale głęboko wierzących w prostej postawie modlitewnej pamięci i wdzięczności Trójjedynemu? Czyż nie powinien oczyszczać i pielęgnować to, co wzrasta, żywiec wspólnotą najbardziej autentycznym w swej kontemplatywnej żywej wierze odczytywaniem Słowa (biblijnego, wyrażeń spisanych w Biblii) i zarazem pełniejszym rozczytywaniem sensu objawiającego się *Słowa* w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus? A nadto, czy nie powinno to być ze strony (dusz)pasterza kontemplatywne odczytywanie i wspomaganie wzrostu niepowtarzalnych postaw wiary i zaangażowania chrześcijan w życiu publicznym: dodawanie odwagi w męstwie bycia i niezłomności w spełnianiu się w postawie wiary każdego człowieka wspólnoty parafialnej, diecezjalnej – w tym niepowtarzalnym wzrastaniu wiary wspólnoty przez życiowe zaangażowanie w *glorii* życia każdego wierzącego, każdego oczekującego nadejścia Zmartwychwstałego Pana w Chwale?

Poczynimy tutaj konieczne spostrzeżenie. Bezwzględnie obiektywizm liturgii rzymskiej (*Ordo romanum*) obnaża wiotkość (*resp.* niestałość, zmienność) i zarazem zwodniczość wszelkiej subiektywistycznej i „sentymentalistycznej” religijności i pobożności. Postawy takie bez wątplenia wypływają z ducha czasów nowożytnych, z intelektualnej konstrukcji *homo cartesianus* – filozofii umysłu ludzkiego, idei, języka bądź przeżycia. Obiektywizm zaś czy bardziej jeszcze, metafizyczność liturgii *Ordo romanum*, kształtowanej wiarą nieprzerwanego ciągu pokoleń dwudziestu stuleci chrześcijaństwa, odbija najpełniej ludzką potrzebę wierzącego, która pozostaje niezmienna wobec tego samego człowieczego losu, doświadczenia życiowego, tego samego ciągle stawania się w *jestestwie*, jakie jest udziałem każdego. Metafizyczny aspekt liturgii, ukształtowanej wiarą Kościoła – darem Ducha Świętego i łaską Chrystusową – zachowuje nieusuwalną odpowiedniość, wrażliwość czy bliskość na nieusuwalne znamię bytu niepowtarzalnych człowieczych podmiotów, stawania się postawy wiary każdego ludzkiego dojrzwania w wierze. Nie chodzi bowiem o wyznaczanie nowych ścieżek, ale o niezmiennie wkraczanie na tę samą drogę podążania na spotkanie z Chrystusem – Przychodzącym w Chwale.

W niemal zupełnie nieznannej społeczności Zachodu polskiej literaturze „syberyjskiej”, a zwłaszcza literaturze „kresowej”, wyjątkowej w dziejach wszystkich ludów Europy – literaturze opisującej straszliwe przejścia z lat 1917-1920, kiedy społeczeństwo polskie, kulturowo osadzone na Kresach, stoczyło walkę z nawałnicą ze Wschodu – odnajdujemy liczne opisy wieczyście obecnego, dobrotliwego Ojca-Boga⁷. Zofia Kossak-Szczucka (1890-1968) w *Pożogdzie* niezwykle sugestywnie opisuje niezmienną Kościoła, niezmienną liturgii:

⁷ Por. Z. Kossak-Szczucka, *Pożoga*, Kraków 1923, s. 392.

„Gdy wszyscy nurzali się w szarym błocie, starając się niczym nie odróżnić od plugawego tła bolszewickiego, służba Panu Panów oddawała mu jednakowo cześć; a gdy bolszewizm nie dopuszczał wyższości niczyjej – nie wahała się stwierdzić, że Bóg jest Najwyższy. W dni poświęcone Jego wielkiemu Imieniu lub Najświętszej Matki Jego [...] z jednaką wspaniałością i jednakim majestatem święcono Jego wielkość i Jego królewskość. Jednakowo tłum ludzi, całym głosem, całym sercem, głosił swą miłość ku Niemu i swą wiarę w Niego. A On, jednaki przez wieki i burze, w drżącym słońcu złotej monstancji ukryty, niewidzialny lecz przytomny, ponad błękitnym obłokiem dymu z kadzidel pachnący, wznosił rękę nad lud swój. I ta moc, ta niewzruszoność, takim blaskiem otaczały Jego dom, że nie śmiano nań się targnąć. Zamknięto dawne cerkwie, wypędzono popów – stokroć więcej niż cerkwi nienawidząc kościoła, nie zamknięto go jednak, nie wzbroniono nabożeństwa”⁸.

Lektura tego fragmentu *Požogi* pozwala lepiej niż uczone przykłady rozumieć nieprzewycięzalną potrzebę świętego Obrzędu – Eucharystii, Sakramentu Kościoła, który niezmiennie umacnia człowieka Łaską Chrystusową, poddanego zmiennościom losów i burzom dziejów, i zarazem duchowo umacnia całe wspólnoty doświadczane cierpieniem i tragedią wydarzeń. W takim kontekście dostrzegamy całą zbędność – wręcz niepotrzebność – wprowadzania przeróżnych urozmaiceń do liturgii – zbędność wikłania się w subiektywizm czy sentymentalizm religijności czy poszukiwania odpowiedniego wyrazu dla indywidualowej⁹ pobożności.

Niewątpliwie w przededniu półmilenijnej rocznicy Reformacji jako *czynny*, który wzmocniony czy rozmnożony duchem nowożytnego czasu rozerwał eklezjalną jedność (*Unum*)¹⁰ – jedność Kościoła Chrystusa – powinniśmy zbadać liczne kwestie. Należałoby więc odpowiedzieć na pytanie: czy autonomizujące się nowożytne władztwa-państwa potrzebowały moralnego uwiarygodnienia poprzez posiadanie Kościołów – tak jak bizantyjskie Imperium Romanum z epoki Konstantyna Wielkiego¹¹ (ok. 282-337), kiedy ustanowiony został Kościół Cesarski, celem podtrzymania rozpadającej się struktury państwa imperialnego¹², czy też faktycznie

⁸ Tamże, s. 391-392.

⁹ Rozróżniamy ją od indywidualnej, osobistej.

¹⁰ Tak zwykliśmy określać – przynajmniej z perspektywy katolickiej. Ale, wprost przeciwnie zapatrywaniu z perspektywy teologiczno-doktrynalnej: *sola scriptura, sola fides i sola gratia*, należałoby badawczo rozważyć, czy w pełni zasadny jest pogląd, że reformacja czasów Lutra zdołała rozerwać eklezjalną jedność – doktrynalnie, sakramentalnie i teologicznie.

¹¹ Flavius Valerius Constantinus, cesarz rzymski od 306 r.

¹² „Imperium oparte na systemie niewolnictwa było już w IV w. bankrutem, który się chciał ratować za wszelką cenę i dlatego głównie pogodził się z chrześcijaństwem. Dawne religie nie wystarczały masom ludności, nie potrafiły utrzymać spójności państwa, próbowano zatem ratować państwo przez przymierze z chrześcijaństwem, najpród w formie tolerancji, potem zaś przez forsowne popieranie go. To właśnie przymierze wielu historyków nazywa «zwycięstwem chrześcijaństwa», nie bacząc na pewien paradoks swego rozumowania, bo przecież zaraz po owym «zwycięstwie» muszą stwierdzić upadek cesarstwa, jak gdyby te dwa zjawiska pozosta-

nieodwołalnie należałoby przeprowadzić eklezjalną reformę, nie bacząc nawet na jej (reformy dla samej reformy) katastrofalne skutki dla jedności Kościoła łacińskiego, rzymskiego? Ale czy to nie „mieszanie” się władztw i władców w sprawy kościelne wywołało potrzebę reformy – rozpoczętej już w pomediewalności, czyli u schyłku mediewalnej Christianitas?

Niewątpliwie powyższe pytania wraz z udzielonymi odpowiedziami na nie pущzone zostały w naukowy obieg. Ale sformułowane odpowiedzi nie są wystarczające dla obecnego stanu chrześcijaństwa i wiedzy, z jaką badawczo spoglądamy w dziejową przeszłość. Dlatego bezwzględnie należy pytania takie raz jeszcze postawić – i to w kontekście tego, co powiedziano powyższej.

NADCHODZĄCE OBCHODY 500-LECIA REFORMACJI JAKO WYZWANIE DO RZETELNEJ BADAWCZEJ REFLEKSJI W DIALOGU EKUMENICZNYM NAD KOŚCIOŁEM – NAD WIARĄ KOŚCIOŁA I WIARĄ WIERNYCH

Postawmy teraz najbardziej istotne pytanie: czy w obliczu obchodów 500-lecia Reformacji i wyglądającej na nieprzewycięzalną niemożność uczynienia kolejnego kroku w doktrynalnym zbliżeniu Kościołów nie powinniśmy zdać sobie sprawy z tego, że przyczyną braku postępu w ekumenicznym dialogu może być właśnie istotnie różna teologiczna koncepcja i zarazem konstrukcja intelektualna dotyczących rzeczywistości wiary i Kościoła Chrystusowego?

Niedawno opublikowano zbiór dokumentów stanowiących teologiczny fundament Reformacji, nie uwzględniając w zbiorze tym *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o Usprawiedliwieniu*, wypracowanej przez Stolicę Apostolską i Kościoły luterzańskie w 1999 roku. Tytuł zbioru bowiem wyraźnie wskazuje, że chodzi wyłącznie o zbiór wykazujący charakter doktrynalnego fundamentu protestantyzmu. Bycie rozgoryczonym postawą niemieckich luteranów¹³, zdających się lekceważyć ekumeniczne osiągnięcia dialogu katolicko-luterńskiego, wydaje się sprawą mniejszej wagi, chociaż zastanawia, jaki sens ma współczesne publikowanie doktrynalnego opus luterńskiej reformy Kościoła. Jeżeli bowiem wynikało wyłącznie z zamysłu przedstawienia materiału źródłowego bądź referencyjnego dla teologicznej (protestanckiej) refleksji, czyli *Zbioru dokumentów doktrynalnych*, to mielibyśmy do czynienia z sytuacją identyczną, która wykształciła luterzańskie

wały w ścisłym związku przyczynowym, a przecież chrześcijaństwo IV w. nie było wrogiem ustroju rzymskiego ani pod względem politycznym, ani też ekonomicznym i społecznym. I oto dochodzimy do istoty zagadnienia, cesarstwo nie upadło, choć – jak się twierdzi – stało się chrześcijańskie, lecz upadło dlatego, że jego ustroj już się przeżył, a jego chrześcijańskość była tylko pozorna” (M Żywczyński, *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976, s. 75).

¹³ Okazyjnie wyrażone przez kard. Waltera Kaspera.

stanowisko w sprawie wyłączności źródła biblijnego (Biblii) do formułowania refleksji teologicznej. Nawet gdyby zasadne okazywały się epistemologiczne bądź metodologiczne koncepcje Marcina Lutra, nie sposób jednak przemilczeć oczywistej prawdy, że w międzyczasie sporo wydarzyło się w nauce jako takiej, a w sposób szczególny w nauce teologicznej. Rzeczą najbardziej pożądaną byłoby więc badawcze, naukowe i zarazem teologiczne spojrzenie na koncepcje bądź koncepcję, w której została wypracowana luteraska (w uproszczeniu) doktryna. Chodziłoby tu o samą zasadę teologicznego myślenia Reformatora, czyli pryncypia teologiczne: *sola fides, sola gratia, sola scriptura*.

W takiej perspektywie milczenie o *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o Usprawiedliwieniu* zdaje się nie zapowiadać nadziei na postęp dialogu ekumenicznego. Opublikowanie zbioru dokumentów stanowiących teologiczny fundament Reformacji pozwala nam dostrzec wyraźną analogię wykształcenia się teologicznej postawy Lutra wobec reformy Kościoła, przejawiającej się w powrocie do starożytności chrześcijańskiej i ufundowaniu „nowego biegu” czy „nowych zaczątków” eklezjalnych – Kościoła protestanckiego, a mentalnym – kulturowym i intelektualnym zwrotem, jakiego (na sposób fundacyjny) dokonała rozpoczynająca się wtedy europejska nowożytność. Pominąwszy cywilizacyjno-kulturowe dokonania średniowiecza, uznane za niebyłe, zwróciła się do starożytności jako do *czystego*, niezainfekowanego kulturową deformacją średniowiecza źródła, mającego jakoby inspirować kształtowanie cywilizacyjnie nowego świata – nowożytności. I tak jak fundującym, a przynajmniej zwiędzającym kulturę grecką i kulturę *Imperium Romanum*, momentem cywilizacyjnym nie okazuje się nowożytność, ale medialna *Christianitas*, tak również momentem fundującym Kościół nie są nowożytne reformacje, ale *Wydarzenie* Jezus-Christus z chrześcijańskiej starożytności.

Zatem badawczo ważnym problemem jest kwestia intelektualnej koncepcji, za której pomocą teologicznie wypracowane i doktrynalnie zredagowane zostały rzeczony dokumenty protestanckiego fundamentu. Czy po dziewiętnastowiecznym „odkryciu” historyczno-krytycznej metody przebadano nią Luteraską metodę teologiczną i koncepcję doktrynalną w kontekście (epoki) humanizmu i Renesansu – podobnie jak to uczyniono w odniesieniu do medialnego *Christianitas* i jej uniwersytetu? Poddano bowiem badawczej i krytycznej refleksji etapy wykształcania się teologii jako wiary *in statu scientiae* (Tomasza z Akwinu) w kontekście renesansu XIII stulecia i nowo wykształconej struktury uniwersytetu jako miejsca poszukiwania prawdy. Ukazały one w nowym świetle teologiczne przedsięwzięcie Akwinaty. Nadto odnowa nauk humanistycznych, która dokonała się pod koniec XIX stulecia, w tym nauk historycznych i filozoficzno-teologicznych, jak i ogólnie wzmożony rozwój nauki (zarówno dyscyplin szczegółowych, jak i teoretycznych w sensie Arystotelesa), sprawiły, że jesteśmy w stanie zdiagnozować to, co się wydarzyło na początku nowożytności, i dogłębniej wychwycić istotę ówczesnego

nowożytnego „protestantyzmu”¹⁴ – w aspekcie jego wielowymiarowego protestu przeciw średniowieczu i negacji niemal wszystkiego, co było istotne w średniowiecznej myśli. Jednocześnie dzięki filozoficzno-teologicznej odnowie, która dokonała się około połowy XX stulecia, zdaliśmy sobie dość wyraźnie sprawę z przełomu, jakim było czy mogłoby być intelektualne przedsięwzięcie Akwinaty, gdyby w tym dość jednolitym nurcie zachodnioeuropejskiej myśli filozoficznej zostało wtedy w pełni ówczasie wykorzystane. Dopiero współcześnie zrozumieliśmy, że tworząc (*resp.* wykształcając) podstawy realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu, nawiązał do Arystotelesa. Powodowało ono, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywistość i konkretnie istniejący. Zauważyliśmy także dopiero współcześnie, że ani uczniowie i słuchacze Tomasza z Akwinu nie zrozumieli, co stanowi najbardziej istotne *novum* jego filozofii, ani nawet on sam nie zdawał sobie sprawy, jaki ogrom perspektyw otwiera koncepcja, która stała się jego udziałem, kiedy włączył istnienie w badania metafizyczne, traktując je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmując Boga jako istnienie samoistne (*ipsum esse subsistens*)¹⁵.

Wreszcie dopiero współcześnie zrozumieliśmy zarówno przyczynę, jak również istotę ideologicznego potraktowania teologicznego dzieła Akwinaty jako doktryny jednoczącej późnośredniowieczną Christianitas m.in. przed zagrożeniami z zewnątrz (imperium osmańskie). Ówczasie bowiem zapomniano, że jako konkretny fakt historyczny twórczość Tomasza z Akwinu wyrosła ze scholastyki i pozostała pomimo wszystko dziełem XIII stulecia. Gdyby więc współcześnie Kościoły protestanckie próbowały postąpić ze zbiorem dokumentów, stanowiących teologiczny fundament Reformacji, podobnie jak późnośredniowieczna Christianitas z teologicznym opus Akwinaty, czyli „uwiecznić” (*resp.* „umetafizyczyć”) opus Lutera i reformy luteranckiej Kościoła, naraziłyby się na los, jaki spotkał katolicyzm na drogach nowożytności. W realiach współczesnych osiągnięć nauki i w postmodernistycznym klimacie oznaczałoby to niewątpliwie zapóźnienie. Należy zdać sobie z tego sprawę tym bardziej, że obecny stan badań pozwolił ustalić, 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. Zmieniła to dopiero katolicka odnowa teologiczna z pierwszej połowy XX stulecia.

¹⁴ Zob. 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.

¹⁵ Por. S. Swieżawski, *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, w: tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 198-199.

CZY ROZERWANIA JEDNOŚCI KOŚCIOŁA W MEDIEWALNEJ CHRISTIANITAS NIE POTRZEBOWAŁY BARDZIEJ AUTONOMIZUJĄCE SIĘ WŁADZTWA-PAŃSTWA NOWOŻYTNE NIŻ SAM KOŚCIÓŁ RZYMSKI?

Zastanówmy się zatem, jaki wpływ na wykształcenie się luteriańskiej koncepcji – powiedzielibyśmy: triadycznej – *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura*¹⁶ – miało mylne przekonanie o błędnym punkcie wyjścia scholastycznej refleksji teologicznej, a jakie spowodował klimat zaszczipianej w Europie po upadku Bizancjum (1453) zorientalizowanej greckiej kultury, czyli kultury greckiej w jej hellenistycznej wersji orientalnej – mylnie utożsamianej (czy utożsamionej) z kulturą grecką z klasycznego (reprezentowanego przez Platona i Arystotelesa) okresu jej wybitności i niepowtarzalności? Nie była to przecież kultura ukształtowana mądrością rozumu, bezinteresownym „ogładem rzeczywistości”, kontemplatywnym dosięganiem ostatecznych przyczyn świata osób i rzeczy oraz rozpoznawaniem jego ostatecznej celowości. Rozpoznaliśmy współcześnie, że była to orientalizująca myśl na podłożu kultury hellenistycznej, że był to tzw. hermetyzm, stanowiący faktycznie egipską mieszankę elementów platońskich, stoickich, judaistycznych i perskich. I wiemy, że ów hermetyzm przez luminary Renesansu (Marsilio Ficino, Giordano Bruno) uznany, czy rozpoznany, został za pradawną mądrość, mądrość w ich rozumieniu starszą nawet niż chrześcijaństwo. Ale czy wyciągnięto wszystkie konsekwencje z tego badawczego ustalenia?

Przewyciężywszy współcześnie neoscholastyczne koncepcje refleksji teologicznej za pomocą swoistego renesansu – czyli we właściwym sensie terminu *re-nasci* (łac. „ponownych narodzin”) – i odkrycia wybitności i niewątpliwej ponadczasowości koncepcji Akwinaty: teologii jako wiary *in statu scientiae*, nie możemy jednak jej nie przyjąć, stawiając kwestię wiary. Musimy zapytać, o jaką postawę wiary czy o jaką (po prostu) wiarę chodzi w rzeczonyj koncepcji. Zwłaszcza że pomiędzy Tomaszową koncepcją wiary, wykształconą równolegle do koncepcji teologii (*Itinerarium mentis ad Deum*) św. Bonawentury a naszą współczesnością stoi, powstała w konkretnej epoce – do której rocznicy 500-lecia przygotowują się wspólnoty Kościoła protestanckiego – koncepcja *sola fides* Marcina Lutera. Zatem należałoby konstruktywnie twórczo postawić pytanie o rodzaj wiary – wiary jako rodzaju „poznania”, jako mistycznego wzniesienia ponad ludzką kondycję (*resp.* kondycję człowieczego podmiotu), czy też wiary jako dokonującej się komunii

¹⁶ Nieodparte Luteriańskie: *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura* przywołuje skojarzenie, i zarazem porównanie, z kategoriami transcendentálnymi: prawdą, dobrem i pięknem, a także z ich filozoficznym ustrukturuowaniem w starożytności Hellenów, zanim Arystoteles dokonał odcierania prawdy od całego kontekstu wiedzy normatywnej. Dla Sokratesa i Platona bowiem prawda była dobrem, a dobro prawdą, piękno zaś łączyło obie kategorie. Czy zatem zachodzi podobne rozerwanie między *sola scriptura* i *sola fides* wraz z *sola gratia*?

(*communio*) – komunii wykształcającej się i formułującej na człowieczym poziomie psychologicznym, ale zarazem urzeczywistniającej się przez koncepcje pojęć, wyrażone w treści człowieczych słów.

Za Tomaszem z Akwinu rozumiemy doskonale, że kiedy w akcie wiary Partnerem człowieka w komunii jest Objawiający się – Ponadpodmiotowy i Ponadprzedmiotowy – zachodzi psychologiczna konieczność radykalnego wewnętrznego podniesienia ludzkiego uczestnika tej komunii do poziomu tegoż Partnera, którego życie jest całkowitą tajemnicą¹⁷. Wiara staje się wówczas wzniesieniem człowieczego rozumu do tajemnicy tego Nadbytu, który udziela siebie jako zrozumienie Jego postępowania wobec rzeczywistości stworzonej – wobec człowieczych podmiotów i wobec każdego człowieka z tej wspólnoty pokoleń człowieczych podmiotów¹⁸. Zarazem doskonale rozumiemy, że tylko pasywne przyjęcie koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* w niemal osiem stuleci od jej konceptualnego skonstruowania nie stanowi twórczego przedsięwzięcia – na miarę wybitności przedsięwzięcia Akwinaty. W realiach współczesnych sporów poznawczych (epistemologicznych) i całego bagażu relatywizmu, tkwiącego w postmoderności, należy bowiem jednoznacznie rozpoznać obostrzone miejsce myśli teologicznej – *locus* wykształcania się refleksji teologicznej i teologii jako wiary *in statu scientiae*.

WIARA TEOLOGA OSADZONA W WIERZE KOŚCIOŁA

Katolicka odnowa teologiczna z pierwszej połowy XX stulecia ani nie narusza, ani nie kwestionuje Akwinaty koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*. Ale czy w świecie, który już nie stanowi mediewalnej *Christianitas*, i w strukturze uniwersytetu, który już nie jest uniwersytetem z naczelną pozycją wydziału teologicznego i teologią jako królową nauk¹⁹, nie należałoby bardziej jednoznacznie dokonać rozpoznania charakterystyki teologicznego *locus*? Wydaje się bowiem konieczne rozpoznanie i uwydatnienie, że wiara teologa nie tyle zawiera się, ile się osadza (*resp.* sytuuje) w wierze Kościoła Chrystusa, który tożsamościowo jest przecież Kościołem Ducha Świętego. I nie chodzi tu o czysto lokacyjny zabieg.

Wiemy, że stosując naukowe kategorie Arystotelesa do konstruowania koncepcji teologii jako dyscypliny naukowej – czyli teologii jako wiary *in statu scientiae* – Tomasz z Akwinu uczynił teologię nauką analogiczną do dyscyplin naukowych wywodzących się z filozofii i stanowiących całe filozoficzne *scientiarum*. Podnosząc kwestię usytuowania wiary teologa w wierze Kościoła, nie zmieniamy per-

¹⁷ Por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 38-39.

¹⁸ Por. tamże, s. 40.

¹⁹ Zresztą w przestrzeni współczesnego uniwersytetu rola nauk humanistycznych jest pomniejszana czy nawet wręcz degradowana, a teologii w sposób szczególny wobec paradygmatu nieustannej nowoczesności (moderności).

spektywy, którą Akwinata wyznaczył teologii jako nauce. Tak, refleksja teologiczna rozpatrywana w analogii do nauk nieteologicznych – pozostaje nadal nauką, i to nauką uniwersytecką, tak jak ją rozumiał uniwersytet medievalnej Christianitas, ale jej imperatywne osadzenie jest odtąd jednoznacznie rozpoznane. Teologia jako wiara *in statu scientiae* wiąże teologa w wierze Kościoła. Rzecz wydaje się sama przez się zrozumiała, gdyż teolog jest przecież również podmiotem wspólnoty wiary Kościoła Chrystusowego. Nie jest on ani kimś, kto teologiczną refleksję przynosi z zewnątrz wspólnoty wiary Kościoła Ducha Świętego, ani kimś, kto jest pozbawiony więzi z nim.

W swoiście rozumianym imperatywie wiary teologa tożsamej z wiarą Kościoła i na niej osadzonej nie chodzi o postawę żywej, osobowej, kontemplatywnej wiary danego teologa. W tej postawie wiary podmiotu uprawiającego naukę teologiczną – postawie ożywianej wiarą Kościoła i osadzającej się w wierze Kościoła – chodzi przede wszystkim o uwzględnienie wierzącej świadomości „anamnezy”. Zauważmy bowiem, że właśnie w wierzącej świadomości „anamnezy” działanie Ducha Świętego staje się źródłem, w którym odnajdujemy *wszystko*, co Zmartwychwstały Pan przekazał apostołom.

Zatem wspomnienie pamiętki Pana i sprawowanie Eucharystii (*Unde et memores...*), tworzącej Kościół – Kościół będący miłością Trójjedynego i w tejże miłości sprawiający wzrost w Łasce Chrystusowej wszystkich tych, którzy stają się świętymi, jak Bóg jest Święty – stanowi perspektywę, w której osadza się refleksja teologiczna – wiary *in statu scientiae*. Ale uzyskujemy nie tylko powyższy wymiar „czynienia” refleksji teologicznej, rozpoznajemy bowiem wspomnienie (*Unde et memores...*), również wezwanie do przejścia od egzystencji nieobdarzonej pamięcią o wielkich znakach Pana, będącej jedynie nieokreśloną nieobecnością w sobie samej, do innej modalności egzystencji, do pełnej obecności w obliczu Pana i do przyszłości niekoniecznie wcześniejszej od siebie samej. 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 zatem jedynie postawą bliżej nieokreślonej postawy wiary – wiary „nieświadomej”, „nieuświadomionej”, biernej, schematycznej zewnętrżnością, pustej w czynie itd. Wprost przeciwnie, jest postawą wierzącego oczekiwania Zmartwychwstałego, Przychodzącego w Chwale. Nie chodzi w niej bowiem ani o retrospekcję w dzieje chrześcijaństwa, ani też o wejrzenie w metafizykę absolutu Boskiego Przedmiotu – nawet gdyby ona miała stanowić (konceptyjną) „metarzeczywistość”.

W takim osadzeniu wiary teologa w wierze Kościoła zauważamy, że w pamięci o Panu teologia, jako wiara *in statu scientiae*, przybiera w postawie teologa podejmującego kontemplatywną refleksję kierunek całkiem odmienny od wszystkich dyscyplin nauki, jakie starożytni Hellenowie zawarli w konstrukcji filozofii i jej całym *scienciarum* – czyli w filozofii i we wszystkich tych dyscyplinach nauki, którym ona dała początek. Zauważmy raz jeszcze, że o ile badacze różnych

dyscyplin nauki cierpliwie badają przeszłość i stany przeszłe *physis* obecnego w terażniejszości (np. w naukach przyrodniczych) wraz z ludzkim *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 przeszłości; więcej nawet – kierują ją ku wieczności i zarazem kierują ją na wieczność. W sumie więc, o ile wszystkie dyscypliny nauki obejmują badawczym zainteresowaniem dziejową przeszłość lub przeszłość *physis* w jej terażniejszości, o tyle teologia, jako wiara *in statu scientiae* – będąca nauką w sposób analogiczny do nauk przyrodniczych i humanistycznych – badawczo spogląda i „zapatruje” się w odwrotnym kierunku: nakierowana jest na przyszłość, przyszłość człowieczych dziejów – wprost sięga aż wieczności.

ANALOGICZNOŚĆ TEOLOGII AKWINATY W STOSUNKU DO DYSCYPLIN NAUKI W SENSIE ARYSTOTELESA

Rozpoznajemy, iż rzeczywistość pamięci o Panu, będąc rzeczywistością oczekiwania Go, niepowtarzalnie naznacza – w opozycji do wszystkich innych badaczy i uczonych – postawę wiary *in statu scientiae* teologa. Lokuje się on bowiem w miejscu nieosiągalnym dla badaczy wszystkich innych dyscyplin nauki – w sytuacji wiary jako w 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 nie uwzględniać w spojrzeniu wiary i formułowaniu teologicznych treści tego charakteru i znamienia – wynikającego z owego odwrotnego ukierunkowania w stosunku do pozostałych dyscyplin nauki. Nadto w rozpoznaniu teologii jako wiary *in statu scientiae*, żywotnie i egzystencjalnie rodzącej się w postawie wiary teologa, tkwiącego i osadzającego się z kolei w wierze Kościoła, i wiary osadzającej się w wierze Kościoła Chrystusowego – a przede wszystkim w wierzącej pamięci o Panu – odkrywamy „przyczynę” analogiczności teologii w stosunku do wszystkich innych dyscyplin nauki.

„Osadzanie” się teologii, jako wiary *in statu scientiae*, w pamięci o Panu nie tylko powstrzymuje naukę teologiczną i wypracowaną przez nią treść od koncentrowania się na następstwie wydarzeń w historii zbawienia, co w naturalny sposób przekłada się zawsze na redukcję Kościoła-instytucji do przedmiotu czystej i prostej retrospekcji w przeszłość, sprawiając, że konsekwentnie zatracą ona teologiczność (*resp.* charakter teologiczny), a przede wszystkim i właściwie – chrystologiczność (*resp.* znamię chrystologiczne). Osadzanie się refleksji teologa w pamięci o Panu – i to teologii pozostającej wiarą *in statu scientiae* – sprawia bowiem także, i to przede wszystkim, umiejscowienie jego poszukującej zrozumienia wiary w nowym porządku i w nowym rodzaju stosunków między porządkiem czasu a porządkiem wieczności.

Zauważmy bowiem, że *Godzina* Jezusa jest godziną wieczną. Wydarzenie zatem nie zawiera się wyłącznie w czasie i nie podlega wyłącznie następstwom czasowej ciągłości. Jest *godziną* wieczną z tej racji, że w niej wykonało się wszystko i dopełniło wszystko²⁰ – *godziną* wieczną w oddaniu Ducha, w powierzeniu się Ojcu. Zbieżność zachodząca między historyczną śmiercią Jezusa na Golgocie, pośród dwóch lotrów, a ofiarą przedwiecznego Syna sprzeciwia się jakiegokolwiek postaci dysocjacji. I chociaż rozpoznajemy granice osiągalnego poznania porządku przedmiotowości Trójjedynego, chociaż akceptujemy niedoskonałość dostępnych wyobrażeń o Trójjedynym i znamy granice człowieczego systemu rozumowania, uniemożliwiające osiągnięcie (*resp.* zdobyć) całkowicie pełnej znajomości Słowa objawiającego się i Słowa objawionego czy znajomość Boga adekwatną do *Rzeczywistości* i do całości Jego misterium oraz 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 zostaje w kontemplatywnym dążeniu postawiony w perspektywie wieczności – „badawczo” postrzega perspektywę odmiennego kierunku niż wszystkie inne możliwe dyscypliny nauki.

Teologia, jako wiara *in statu scientiae*, nabiera więc w tym *locus theologicus* – czyli Kościoła Ducha Świętego i pamięci o Panu – właściwego zwrotu – właściwego dla teologii jako teologii, aby w pełni mogła pozostawać inteligibilnością żywej, egzystencjalnej wiary i to wiary w szczególnym stanie człowieczej ograniczoności, a pomimo wszystko: rozumowej, inteligibilnej, ograniczoności *in statu scientiae*. W takiej perspektywie Kościoła – Ciała mistycznego Chrystusa – 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. Wieczność, która bezsprzecznie nie jest ani przyszła, ani przeszła, okazuje się wyraźniej wiecznością terazniejszą w *Godzinie* Jezusa, dostępną teologicznej refleksji w kontemplacji wtedy przedmiotu wiary (teologii jako wiary *in statu scientiae*), w zbieżności królestwa Bożego, będącego wśród nas, i zainicjowanego już życia wiecznego w oczekiwaniu dóbr przyszłych i ich zadatków otrzymywanych w Duchu.

Nie są to jednak wszystkie konsekwencje dogłębnego rozumienia projektu i koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*. Jak zauważaliśmy, radykalnie odmienia to uprawianą teologię w rozpoznanym wyraźnie *locus theologicus* w wierze Kościoła. W niej dzięki działaniu Ducha Świętego nieustannie aktualizuje się i uobecnia w Kościele pamięć o Panu – w niej Duch Święty przypomina wspólnotom wiary *mistycznego Ciała* Chrystusa wszystko to, co Zmartwychwstały Pan powiedział, a także to, co stało się w dziejach chrześcijaństwa i nadal pozostaje przedmiotem teologicznej refleksji. Mamy więc nadzieję, że wyraźniej ukazane *locus theologicus* dla teologii, jako wiary *in statu scientiae*, stanowić będzie inspi-

²⁰ Zob. J 19,30.

rację do dalszych badawczych rozważań i pogłębionych studiów nad koncepcją teologii katolickiej. Chodzi o to, aby jej instrumentarium koncepcyjne podążało za teologicznym rozpoznaniem, że Kościół w swojej wiernej pamięci o Panu w sprawowanej Eucharystii – które przecież jest źródłem kontemplacji i apostołstwa ewangelicznego w Kościele jako będącym z istoty swej miłością Trójjedynego – nie został ustanowiony w perspektywie przeszłości, ale w perspektywie wieczności. W tajemnicy Ducha bowiem może nastąpić w życiu wiary autentyczne zapoczątkowanie życia wiecznego – może zostać zainicjowane kontemplatywne uczestnictwo w życiu Bożym, proporcjonalne do głębi i pełni wewnętrznego życia mistycznego danej osoby – wierzącego podmiotu.

ROCZNICA 500-LECIA JAKO UNIKALNA OKAZJA DO STWIERDZENIA, CZY POGŁĘBIŁ SIĘ ROZDZIAŁ, CZY NASTĄPIŁA ODNOWA TEOLOGII PROTESTANCKIEJ I CZY PŁODNY JEST DIALOG EKUMENICZNY

Pozwolimy sobie złożyć w jedno wszystkie nakreślone powyżej wątki rozważań.

Przywołane na wstępie migawki sakramentalnej praktyki Kościoła katolickiego w Niemczech i po części w Polsce wraz z ukazaniem dominujących tendencji w duchowości eklezjalnych wspólnot wiary²¹ powinny uświadamiać istotną, ważną, a niedocenioną rolę teologii dogmatycznej oraz systematycznej w procesie pełniejszego rozczytywania sensu *Słowa*, objawiającego się w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w *Wydarzeniu Jezus-Chrystus*, a jednocześnie rozpoznawania znaków nastawiania Królestwa i weryfikującej krytycznej refleksji, pozwalającej na upewnienie się co do perspektywy płodniejszego *przyoblekania* się w Chrystusa, Zmartwychwstałego Pana – podążania Kościoła, jako mnogich wierzących wspólnot, naprzeciw Przychodzącemu w Chwale, co dokonuje się w każdym wierzącym podmiocie, spełniającym się w łasce wiary poprzez życiowe (*resp.* egzystencjalne) spełnianie się w *jestestwie*. Ponowożytnie „zamknięcie” się teologii w strukturach uniwersytetu czy ograniczenie jej wpływu do naukowej struktury uniwersytetu sprawia dojmujące wrażenie oddzielenia jej od życia wiary eklezjalnych wspólnot Kościoła Chrystusa i bliżej nieokreślonej zbędności teologii jako *intellectus fidei* bądź, bardziej, wiary *in statu scientiae*. Ale „przejmowanie” przez eklezjalnych hierarchów (biskupów, duszpasterzy), w funkcji pastoralnej *pewności* (wiedzy) bądź *samowystarczalności* teologicznej, nie jest zbliżeniem się ku dojrzałości (w sensie Kościoła jako pełni rozmaitych

²¹ Oczywiście, zrozumiałe jest to, że pastoralną sytuację Kościołów w sytuacji duchowej obecnego postmodernizmu należałoby poddać bardziej systematycznemu badaniu przez teologię pastoralną czy teologiczne nauki socjologiczne.

darów Chrystusowych²²) – nawet jeśli próbuje się przywołać sytuację Kościoła starożytności chrześcijańskiej, w której wiele spośród najważniejszych dzieł teologii patrystycznej było niczym innym, jak kazaniami głoszonymi w łączności z Kościołem obecnym, czyli się wydarzającym (*resp.* dziejącym), i z tym, który był, czyli wydarzył się, urzeczywistnił²³. We wzroście Kościoła ku jego pełni Chrystusowej (w sensie żywej wiary licznych pokoleń) i zarazem jego uczestniczenia w interakcji cywilizacyjno-kulturowego rozwoju społeczności zachodniego matecznika cywilizacyjnego konieczne, niestety, okazały się i okazują autonomię funkcji w ramach tego samego mistycznego organizmu. A rozpoznanie imperatywu osadzania się teologii w wierze Kościoła – teologii jako wiary *in statu scientiae*, a więc koncepcji, której możliwości nie doceniono w średniowieczu i zarazem koncepcji, której nie zdołał zakwestionować Lutrowy postulat: *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura* – pozwala w pełni odnaleźć naturalną sytuację Kościoła starożytności chrześcijańskiej, w której „teologia” była głoszona we wspólnocie gminy chrześcijańskiej (w sensie dosłownym) podczas sprawowanej liturgii: eucharystii – czyli sytuację, w której „teolog” nie tyle „uczył”, ile wprowadzał w obszar zbawczej, mistycznej przestrzeni – przestrzeni Trójjedynego.

To, co podnieśliśmy powyżej, nie powinno stać się tylko przyczynkiem, wkładem w akcydentalny postęp dialogu ekumenicznego w czasie, kiedy globalny świat społeczeństw konsumpcyjnych i społeczności innych cywilizacyjnych mateczników, a zwłaszcza „wrzących” społeczności islamskich i arabskich, pozostaje w stanie rewolucyjnego konfliktu, podtrzymywanego przez mondialne imperia i mocarstwa dążące do ekonomicznej władzy – oczywiście w imię postępu. W imię bożka modernizmu²⁴ świat mocarstw zachodnich jest przecież gotów zintegrować się kosztem poświęcenia chrześcijaństwa, czego naocznym dowodem jest postawa politycznych establishmentów Zachodu – europejskiego i zaatlantyckiego – niereagowania na prześladowania chrześcijan poza matecznikiem cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Czy zatem nie trzeba ukonkretnienia dialogu ekumenicznego i przeciwstawienia się kruszeniu reszty dynamizmu Kościołów chrześcijańskich przez socjo-psychologiczne instrumentarium obecnego *władcy* świata Zachodu – bożka „wiecznej” *moderności* (*resp.* nowoczesności) – i jego sługę: społeczeństwa konsumpcji i jego elity politycznej władzy?

Dostrzegamy zatem, że niedoceniana teologia jako wiara *in statu scientiae* posiada wiele możliwych odpowiedzi na moralne dylematy globalnego świata. Być może jej renesans w wyartykułowaniu i uwydatnieniu, że osadza się na wierze Kościoła Ducha Świętego, Kościoła Chrystusa, przyczyni się do tego, że udzieli tych odpowiedzi. Jak zauważamy bowiem, kwestie ludzkiej egzystencji

²² Por. Ef 4,1-16.

²³ Por. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 36.

²⁴ Bądź „bożek” *perpetuum mobile* „moderności”.

pozostają nierozstrzygnięte, a naukowo-filozoficzny postmodernizm, wytwarzając mutacje błędnych konstrukcji intelektualnych, nie jest w stanie udzielić rzetelnej odpowiedzi.

Najbardziej pilna staje się jednak kwestia postępu w dialogu ekumenicznym. Na ile teologia katolicka, a na ile teologia protestancka – i na ile obie razem – są w stanie w perspektywie tej teologii, rozpoznającej się we wierze Kościoła Chrystusowego, dokonać postępu w ekumenicznym dialogu – dialogu teologicznym? Zauważamy bowiem, że współczesne Kościoły protestanckie, które niegdyś osadziły się w systematach państwowych na zasadzie *cuius regio, eius religio*, pozwoliły ograniczyć oddziaływanie swych wspólnot wiary do kwestii miłosierdzia, a obecność – do działalności charytatywnej. Czy nie należałoby badawczo rozpoznać również tego, na ile jest to nieodwracalną konsekwencją Lutrowej *sola fides*? Bez trudu rozpoznajemy bowiem, że każde skoncentrowanie się Kościoła wyłącznie na charytatywności tępi (*resp.* stępią) Jego ukierunkowanie na *Wieczność*.

Chcielibyśmy zakończyć te rozważania niezwykle optymistycznym stwierdzeniem zbieżności pomiędzy teologią, jako wiarą *in statu scientiae* osadzającą się w wierze Kościoła, a przedsięwzięciem greckiej starożytności – bezinteresownym poznaniem rzeczy niejawnych z natury (*physis* rzeczywistości świata osób i człowieka). Otóż w koncepcji Akwinaty osadzanie się teologii w wierze Kościoła okazuje się takim samym bezinteresownym poznaniem, lecz jej przedmiotem jest absolutna bezinteresowność niestworzonej i stwórczej miłości Trójjedyne.

CATHOLIC THEOLOGY AND THE 500TH ANNIVERSARY OF THE REFORMATION

Summary

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?

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

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