

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI

SYNTEZA TRADYCJI CHRZEŚCIJAŃSKICH Cechy charakterystyczne ekumenizmu św. Ambrożego

Mają racje teologowie współcześni, kiedy stwierdzają: „Powrót do tradycji starożytnej, tradycji Kościoła jeszcze nie podzielonego, jest jedną z dróg, które prowadzą do jedności”¹. Jak stwierdzenie to – z jednej strony – wydaje się oczywiste, tak z drugiej strony dzisiejszy teolog musi z ubolewaniem uznać, że nie mamy jeszcze opracowanego konkretnego modelu takiego „powrotu” ani nie posiadamy jeszcze wypracowanych jasnych kryteriów, które pozwalałyby stwierdzić, że przez ten powrót weszliśmy na „drogę prowadzącą do jedności”. Innymi słowy, nie wydaje mi się, że wiemy, jak bezpośrednio i w sposób kompleksowy zastosować treści pierwotnej tradycji nie tylko we współczesnym dziele ekumenicznym, lecz także w ramach naszej teologii systematycznej.

Wystarczy prześledzić podejmowane współcześnie badania nad ekumenizmem Ojców Kościoła, by stwierdzić, że każdy autor ujmuje to zagadnienie inaczej, chociaż wszyscy powołują się na te same wypowiedzi, mówiące o aktualności ekumenicznej Ojców, jako „uprzywilejowanych świadków Tradycji”². Nie tak rzadko można wprost spotkać anachroniczne próby znalezienia – niejako *ante litteram* – u Ojców soborowego dekretu *Unitatis redintegratio*. Może tylko ostatnio pojawiła się pewna systematyzacja ekumenicznej interpretacji Ojców w kluczu: „dialog prawdy – dialog miłości”. W „dialogu prawdy” chodzi o kontrowersyjne kwestie doktrynalne i sposób ich ujmowania przez Ojców Kościoła, a w dialogu miłości o ich postawę osobową zajmowaną w stosunku do prezentujących takie kwestie. Natchnieniem do takiego ujęcia stała się metodologia współczesnych działań ekumenicznych w Kościele, chociaż ten sposób interpretacji wydaje mi się jeszcze niewystarczający³.

¹ A. Benoit, *L'actualité des Pères de l'Eglise*, Neuchatel 1961, 75; por. J. Ratzinger, *I Padri nella teologia contemporanea*, w: tenże, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Milano 1993, 160.

² Por. Y. Congar, *Les Saints Pères, organes privilégiés de la Tradition*, „Irenikon” 35(1962) 479-498.

³ Jako próbę takiej interpretacji por. L. Manca, *Aspetti ecumenici nei Padri della Chiesa*, Quaderni di Odisos 10(1994). Na temat ekumenizmu u Ojców Kościoła i ich znaczenia ekume-

Cała ta sytuacja jest być może spowodowana faktem, że we współczesnych badaniach tradycji chrześcijańskiej zdecydowanie dominuje metoda historyczna (ośmieliłbym się nawet zarzucić współczesnym badaniom patrystycznym przesadny historycyzm). Wydaje mi się, że nie następuje adekwatny rozwój badań teologicznych tradycji, a w każdym razie jest on bardzo nieproporcjonalny w stosunku do badań czysto historycznych. W związku z tym wydaje mi się interesująca sugestia, jaką zawiera List Apostolski *Operosam diem*, w części mówiącej o służbie św. Ambrożego „na rzecz jedności” (29-30). Sądzę, że u podstaw tej części listu papieskiego znajduje się pewien bardzo określony model teologiczny, podpowiadający nam, w jaki sposób podejmować analizy Ojców Kościoła, by wydobyć z ich refleksji treści o nośności ekumenicznej.

Myślę, że model taki można by nazwać modelem „komplementarności teologicznej”. Opiera się on przede wszystkim na zapytaniu danego Ojca Kościoła o to, w jaki sposób ujmował on te zagadnienia, które potem, najczęściej w wyniku powstałych „konfesjonalizmów”, doprowadziły do wyłonienia się tego, co dzisiaj nazywamy specyficznymi elementami poszczególnych tradycji bądź wyznań chrześcijańskich. Akcentowanie tych elementów nie ma tymczasem charakteru ściśle teologicznego, ale najczęściej opiera się na powierzchownych sądach lub zwyczajnych przesadach. W refleksji nad ekumenizmem Ojców nie chodzi więc w pierwszym rzędzie o określenie, w jaki sposób reagowali oni na herezje, jakich argumentów używali w kontrowersjach dogmatycznych i jak odnosili się do samych heretyków, ale o określenie czegoś bardziej podstawowego, a mianowicie tego, co sami Ojcowie nazywali „pełnią katolicką”. Niniejsze refleksje chciałyby być próbą spojrzenia na ekumenizm św. Ambrożego ujętą według określonego tutaj klucza.

I. ŚW. AMBROŻY – TEOLOG ODDYCHAJĄCY „DWOMA PŁUCAMI”

Na pierwszym miejscu, jak to czyni List *Operosam diem*, chciałbym podkreślić u św. Ambrożego szeroką obecność tych treści teologicznych, które często są dzisiaj określane jako specyficzne dla tradycji Kościoła wschodniego. Myślę, że św. Ambroży może być prawomocnie uznany za Ojca Kościoła, który – jak często mówi i do czego nas zachęca Ojciec Święty – oddychał

nicznego por. Ch. Boyer, *Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo*, Roma 1969; A. D'Alessandro, *L'unità della Chiesa nell'epistolario di Basilio di Cesarea*, Roma 1991; A. De Halleux, *Patrologie et oecumenisme*, Louvain 1990; I. Ortiz De Urbina, *Caratteristiche dell'ecumenismo di S. Basilio*, „Augustinianum” 19(1979) 389-401; J.N. Kelly, *The Fathers and Ecumenism*, „Augustinianum” 11(1971) 21-33; J. Moran, *San Agustín y la unidad de los cristianos*, „Archivio Teologico Agustiniano” 2(1967) 535-564; M. Van Parys, *Le rôle de la théologie patristique dans l'avenir de l'oecumenisme*, „Irenikon” 38(1965) 7-22; J.M.R. Tillard, *Fidélité de l'Eglise catholique romaine à la „foi des Pères”*, „Irenikon” 54(1981) 307-318.

„dwoma płucami”, płucem Tradycji wschodniej i płucem Tradycji zachodniej. Wyraziło się to nie tylko w tym, że – jak powszechnie wiadomo – znał pisma autorów wschodnich, dokonywał ich przeróbek oraz wykorzystywał je w przepowiadaniu i duszpasterstwie, ale przede wszystkim w tym, że rozumiał problematykę tych dzieł, zdawał sobie sprawę z wagi problemów teologicznych dyskutowanych na Wschodzie i ich konsekwencji doktrynalnych i praktycznych oraz dokonał własnej syntezy treści pochodzących z Tradycji wschodniej i zachodniej, czego wyrazem jest obecność perspektywy „wschodniej” w większości jego dzieł. To właśnie sprawia, że jego teologia w sposób wewnętrzny jest „teologią ekumeniczną” i że rzeczywiście mogła zostać i została dowartościowana na Wschodzie. Bizantyńscy nie akceptowali łatwo tych, którzy tylko kopiowali ich poglądy i powtarzali podawane przez nich treści. Także wielu z nich może być uznanych za mistrzów syntez o oddechu uniwersalnym, zarówno w okresie ściśle patrystycznym (np. św. Maksym Wyznawca), jak nawet jeszcze długo po schizmie z 1054 roku.

List *Operosam diem* podpowiada nam, że w sposób szczególnie „dobra pozycja” św. Ambrożego na Wschodzie łączy się z kwestią chrystologiczną, co jest prawdą, ale co równocześnie jest pewnym zawężeniem „kwestii wschodniej” u Pasterza z Mediolanu. Aby stwierdzenie z Listu papieskiego nabrało pełnego znaczenia, powinno zostać usytuowane w szerszym kontekście teologicznym. Taki właśnie cel stawia sobie niniejsza refleksja, do czego zmierza przez wskazanie na te główne wątki teologii św. Ambrożego, które pozwalają uznać go za teologa syntezy różnych tradycji chrześcijańskich.

Kluczowym problemem, który decyduje o tożsamości Tradycji wschodniej i zachodniej w Kościele jest sposób ujmowania i wykładania *Confessio Trinitatis*. Właściwie do tego problemu można sprowadzić cały problem własnej tożsamości Wschodu i Zachodu, gdyż wszystko inne jest zasadniczo tylko konsekwencją ujęcia tego problemu. W wykładzie Misterium Trynitarnego można pójść dwoma drogami: albo drogą historyczną, albo drogą analityczną. Pierwsza opiera się na samoobjawieniu się Boga poświadczonym w Słowie objawionym; podkreśla ona, że jedyny Bóg ma Syna i Ducha Świętego, którzy posiadają samoistne i niezależne istnienie (byt). Droga analityczna wychodzi od refleksji nad pewnymi podstawowymi pojęciami i stwierdzeniami teologiczno-dogmatycznymi. Właściwie obydwie drogi powinny łączyć się wewnętrznie ze sobą, ponieważ droga historyczna potrzebuje wyodrębnienia na podstawie historii zbawienia pewnych ścisłych i organizujących prawd, które mówią o Tym, który jest jej podmiotem i który objawia się w niej. Droga analityczna, wychodząc z prawdy i stwierdzeń dogmatycznych stara się dojść do Rzeczywistości osobowej, która ukrywa się za nimi.

Tradycja zachodnia, począwszy od Tertuliana, uprzywilejowała drogę analityczną, a Tradycja wschodnia, począwszy od św. Justyna, drogę historyczną, chociaż w epoce patrystycznej nie można jeszcze mówić o właściwej systema-

tyzacji tych ujęć. Właśnie św. Ambroży sytuuje się na przecięciu tych dwóch tradycji. W swoich refleksjach trynitarnych daje pierwszeństwo drodze historycznej; nie są mu obce formuły filozoficzno-teologiczne, ale zawsze wyrastają one na gruncie refleksji historio-zbawczej i w jej świetle są rozumiane. Nie ma u niego tego, co później stanie się wyznacznikiem zachodniego ujmowania Misterium Trynitarne, to znaczy postawionej na pierwszym miejscu refleksji nad jedną naturą Bożą. Wychodzi on od refleksji nad Osobami, tak jak objawiają się w historii zbawienia, aby dopiero na tym tle podjąć zagadnienie jednej natury Bożej. Dzięki temu dowartościowuje on jedność komunijną Trójcy Świętej, a nie abstrakcyjną jedność natury Bożej, w czym bardzo zbliża się do propozycji teologicznych Ojców Kapadockich. Ujęcie to pozwala na wyrażenie konkretności i rzeczywistego bogactwa osobowego osób Bożych, do których kieruje się akt wiary i akty religijno-kultyczne. Życie chrześcijańskie nie kieruje się przecież tylko do abstrakcyjnej i nieokreślonej natury Bożej. Bezpośrednim wyrazem tego przekonania Ambrożego jest jego przeciwstawienie się „numerycznemu” ujmowaniu natury Bożej⁴. W wyniku takiego ujęcia refleksji trynitarnej zaznacza się u św. Ambrożego silna obecność idei Ojca jako źródła osobowego Boskości i jedności trynitarnej.

Jest u Ambrożego szeroko obecna droga chrześcijańskiemu Wschodowi idea „jedności zasady” pochodzenia Ducha Świętego, która jako wewnętrznie komplementarna do problemu *Filioque* łądzi pewne jego konsekwencje teologiczne, które później stały się drażliwe dla teologów bizantyńskich. Idea ta żyje również w przypisywanych później Ambrożemu pismach, gdzie jasno jest stwierdzone pochodzenie Ducha od Ojca i Syna: „ab aeterno a Patre Filioque inseparabiliter procedit”⁵, a on sam ma być pierwszym, który posługuje się wyrażeniem: „ab utroque procedit”⁶. Chce się w nich wykazać jedność zasady pochodzenia Ducha Świętego: Duch jest wspólny Ojcu i Synowi oraz jest Ich wieczną słodyczą, świętością i wiecznością: „Spiritus Sanctus [...] Genitoris genitique suavitas, sanctitas atque aeternitas est”⁷ oraz Duch Święty pochodząc nierozdzielnie od Ojca i Syna ze swej natury jest Ich darem, będąc „caritas” i „amor”⁸. Dodatkowo zbliża Ambrożego do Tradycji wschodniej sposób określania szczególności hipostatycznej Ducha Świętego. Punktem wyjścia tego określenia jest dla niego tradycja chrzcielna (na podstawie *Mt 29, 19*) oraz liturgia eklezjalna, w których znajduje się podstawowe potwierdzenie rzeczywistości Boskich hipostaz. Drugim etapem tego określenia są skutki

⁴ Por. *De Spiritu Sancto* III 13, 93, PL 16, 832C: „Quomodo pluralitatem recipit unitas divinitatis, cum pluralitas numeri sit, numerum autem non recipiat divina natura?”; *De fide* I 2, 19, PL 16, 555C: „... Non quantitatem in Deo ponimus”.

⁵ Por. *Ps-Ambrosii sermo* 36, 1, PL 17, 675C.

⁶ Por. *Ps-Ambrosii In Apocalypsin. Visio* 5, 11, PL 17, 906D.

⁷ Por. *Ps-Ambrosii De Trinitate* 1, PL 17, 510B.

⁸ *Ps-Ambrosii sermo* 36, 1, PL 17, 675C.

działania Ducha Świętego, o których świadczy Pismo Święte. Dopiero na tym można adekwatnie rozwinąć aspekt spekulatywny, który ma jakby charakter pomocniczy.

Innym wynikiem wschodniej perspektywy trynitarnej u Ambrożego jest dowartościowanie zagadnienia jedności Wcielenia i przeobóstwienia, skoncentrowanej wokół problemu „wymiany” między Bogiem a człowiekiem, dokonującej się w Kościele i przez Kościół. Obecność tego zagadnienia jest szeroko obecna w *De mysteriis*⁹. Na szczególną uwagę zasługuje oparcie tego zagadnienia na wykładzie Pieśni nad Pieśniami oraz ściśle trynitarne ujęcie tego zagadnienia. Mówi do nowoochrzczonych: „Naznaczył cię Bóg Ojciec, umocnił cię Chrystus Pan i «dał zadatek» Ducha «w sercach waszych»”¹⁰.

W dziełku *De Isaac vel anima* rozwija to ważne zagadnienie, nawiązując do teologii „pocałunku Słowa”, które przewija się w wielu wątkach tradycji mistycznej Wschodu i Zachodu. Wyjaśnia w nim:

„«Całuje» nas Słowo, które jest Bogiem wówczas, gdy oświeca nasze serce i samą część panującą człowieka tchnieniem Boskiego poznania. Dusza, która otrzymała w darze rękojmię miłości małżeńskiej, radosna i wesola mówi: «otwarłam swe usta i wchłonęłam powietrze» (Ps 119, 131). Przez pocałunek osoby kochające się wzajemnie łączą się i jakby zostają owładnięte słodyczą wewnętrznego piękna. Dusza łączy się ze Słowem, które jest Bogiem, dzięki temu pocałunkowi, przez który wlewa się w nią duch całującego, podobnie jak tych, co całując się, nie są zadowoleni z przedsmaku warg, lecz zdają się niejako nawzajem wlewać sobie swego ducha”¹¹.

Wynikiem zaprezentowanego tu pokrótce ujęcia Misterium Trynitarne jest historio-zbawcze ujęcie chrystologii w traktacie *De Incarnationis Domini-cae Sacramento*, w którym szeroko nawiązuje się do dogmatu chrystologicznego z Nicei rozwijając jego właśnie historio-zbawcze źródła i konsekwencje (podobnie jak czyni to Atanazy, którego dzieła wykorzystuje w tym wykładzie). Arianizm był dla Ambrożego problemem przede wszystkim ściśle religijnym i teologicznym, a nie politycznym, jak usiłuje się go niekiedy interpretować.

Mówiąc o św. Ambrozym, jako Doktorze Kościoła oddychającym „dwoma płucami”, trzeba podkreślić jego specyficzne ujęcie „mistagogii” oraz jej strukturę. Chociaż w całej mistagogii chodzi właściwie o jedno, a mianowicie o wprowadzenie w misteria i życie chrześcijańskie, to myślę, że da się wyodrębnić pewne elementy różnicujące w tym względzie Wschód i Zachód. Elementem dominującym mistagogii wschodniej jest rzeczywistość liturgiczna,

⁹ Por. *De mysteriis* 37 i 42, SCh 25bis, 176 i 178.

¹⁰ Tamże, 42, SCh 25bis, 178, POK 26, 45.

¹¹ *De Isaac vel anima* 3, 8, PL 14, 506BC, PSP 35, 132.

podczas gdy elementem dominującym mistagogii zachodniej jest rzeczywistość doktrynalna, nawet jeśli jest interpretowana biblijnie i liturgicznie. Mistagog wschodni opiera swoje mistagogie na dwóch podstawowych, na pozór przeciwstawnych, elementach: jednym jest wskazanie na *maiestas liturgica*, przez którą prowadzi on neofitę do odkrycia wielkości i cudowności działania Bożego; a drugim jest *sensibilitas humana* włączona w liturgię, przez którą ukazuje, jak majestatyczne działanie Boże zwraca się do całego człowieka (dlatego drobiazgowo analiza czynności liturgicznych, poszczególnych gestów, poszczególnych słów). Gdy czytamy *De sacramentis* i *De mysteriis* św. Ambrożego, to nie tylko poznajemy teologiczną treść misterium chrześcijańskiego, ale jesteśmy wprost wprowadzani w jego dramat. Czy nie o to chodzi, gdy Ambroży, jako dramaturg misterium, raz po raz zwraca się do swoich słuchaczy, nawiązując do ich podstawowych doświadczeń, jakie stają się ich udziałem za pośrednictwem liturgii: weszliście, wyszliście, zstąpiliście, dotknęliście, zobaczyliście, usłyszeliście, powąchaliście, dostąpiliście...

W tym ujęciu dostrzega się rzeczywistość, że misterium liturgiczne i życie chrześcijańskie, które opiera się na nim, jest „prześciem”, czyli uczestnictwem w Misterium Paschalnym Chrystusa. Porządek liturgiczno-sakramentalny jest ustanowiony, by przez to, co zmysłowe i bezpośrednie prowadzić poza to, co zmysłowe i bezpośrednie. Dzięki niemu Misterium Boskie jest nie tylko przedmiotem wiary i wiedzy, lecz także życia osobowego przez wejście w spontaniczną wrażliwość człowieka, aby ją kształtować przez uczestniczenie oraz wprowadzać równowagę tego, co Boskie i obiektywne oraz tego, co osobiste i przeżyte. Św. Ambroży upomina więc swoich słuchaczy:

„Nie wierz więc wyłącznie oczom swego ciała. Bardziej widoczne jest to, co niewidzialne. Tamto pierwsze jest doczesne, a drugie wieczne. Dogłębniej przenika człowiek to, czego nie dostrzega wzrokiem, lecz ogarnia duchem i myślą”¹².

Bez tego wiara chrześcijańska byłaby naiwnie abstrakcyjna i bezosobowa. Wprawdzie mistagogia jest ze swej natury „syntezą niedokończoną”, gdyż nie da się do niej sprowadzić całego życia chrześcijańskiego, to jednak jest „syntezą wyzwalającą i przekształcającą” całe życie chrześcijańskie, i o to chodzi właśnie św. Ambrożemu, gdy głosi i wyjaśnia misteria. Takie ujęcie mistagogii nie tylko bardzo zbliża św. Ambrożego do wschodniej tradycji mistagogicznej, lecz wydaje mi się nawet, że można porównać jego mistagogię wprost z jej szczególnym typem, jakim są na Wschodzie komentarze do liturgii, które szeroko opracowywała średniowieczna tradycja bizantyńska, łącznie z *Komentarzem do Boskiej Liturgii* Kabasilasa.

W ramach rozważań nad głównymi elementami wschodniego wymiaru teologii św. Ambrożego należy zwrócić jeszcze uwagę na jego ujęcie problemu

¹² *De mysteriis* 3, 15, SCh 25bis, 162, POK 26, 36-39.

etycznego. Trzeba przede wszystkim zauważyć, że wschodnio-chrześcijańskie ujęcie problemu etycznego opiera się na „zasadzie religijnej”, według której Bóg jest zasadą wszelkiego dobra, a życie moralne człowieka zmierza do uczestniczenia w jedynej Dobroci Bożej przez naśladowanie jej historio-zbawczego objawiania się i udzielania. Wschodnia tradycja moralna, dając pierwszeństwo zasadzie religijnej, na pierwszym miejscu stawia całość działania ludzkiego i jego podstawowe ukierunkowanie, by dopiero na tym tle rozważać poszczególne czyny ludzkie i ich moralność. Tradycja zachodnia (myślę, że już u Augustyna jest to obecne) stawia na pierwszym miejscu czyn ludzki (*actus humanus*), by dopiero na tym tle spojrzeć na całość działania ludzkiego, w czym najczęściej zapomina o jego całościowym sensie, i o jego motywacji, oddalając się od ujmowania działania ludzkiego, jakie jest szeroko obecne jeszcze w przedscholastycznej etyce chrześcijańskiej, zarówno greckiej jak łacińskiej.

U św. Ambrożego zarysowuje się również mocno bardzo bliskie Wschodowi ujmowanie problemu etycznego w oparciu o zasadę religijną, której struktura ma charakter historio-zbawczy. Wśród wielu świadectw, jakie można by przytoczyć na poparcie tej tezy, na uwagę zasługuje dziełko *De fuga saeculi*. Wychodząc od alegorycznej refleksji nad „miastami ucieczki”, Doktor z Mediolanu wykazuje, że istotą życia chrześcijańskiego jest „powrót do Boga”, oraz że historia zbawienia wyznacza jego strukturę. Oto elementy tej drogi: 1. poznanie Słowa i życie według Jego obrazu; 2. rozważanie działania Bożego, które stworzyło świat; 3. zastanawianie się nad królewską władzą Boga i Jego wiecznym majestatem; 4. wpatrywanie się w miłosierdzie Boże; 5. rozważanie prawa Bożego, które podaje co należy czynić; 6. rozważanie tej części prawa, która mówi czego nie wolno czynić¹³.

Inną ważną zasadą tradycji etycznej chrześcijańskiego Wschodu jest „zasada ascetyczna”, która mówi, że życie moralne człowieka, unikanie grzechu, nabywanie cnót, naśladowanie Boga i otwieranie się na Jego łaskę nie jest możliwe bez „ascezy”, i to radykalnej. Św. Ambroży szeroko uwzględnia ten problem w swoich dziełach ascetycznych, tak że można mówić o szerokiej obecności w jego refleksjach „zasady ascetycznej” jako drugiej, obok zasady religijnej, podstawowej zasady chrześcijańskiego życia etycznego, chociaż posiada ona tylko „względny” charakter. Takie ujęcie życia chrześcijańskiego wyraża się wielkim dowartościowaniem przez Ambrożego cnoty pokuty, czego wyrazem jest dziełko *De paenitentia*. Myślę, że obrona jednorazowej pokuty sakramentalnej ma swoje źródło właśnie w obronie zasady ascetycznej życia chrześcijańskiego.

¹³ Por. *De fuga saeculi* 2, 9, PL 14, 601, PSP 7, 94.

II. ŚW. AMBROŻY I TRADYCJA REFORMOWANA

Mówiąc o św. Ambrożym i tradycji reformowanej trzeba stwierdzić, że sytuujemy się w ramach tej samej tradycji łacińskiej, dzięki czemu synteza tych dwu tradycji o charakterze „wyznaniowym” jest czymś podstawowym i nieusuwalnym. Nie oznacza to jednak, że jest łatwe do ujęcia zagadnienie ich komplementarności, i to nie tylko z racji „konfesyjnych”, lecz także z powodu ich tożsamości teologicznej i duchowej. Jeśli chodzi o interesujący nas problem patrystyczny, to trzeba stwierdzić, że podstawowa postawa Reformacji w stosunku do Ojców Kościoła jest „wroga” i pozostała taką aż do dzisiaj, z powodu zasady: *sola Scriptura*. Zasadniczo nie ma w ramach teologii protestanckiej szczególnego zainteresowania dla Ojców – nawet dla św. Augustyna, którego dzieła w dużym stopniu łączą się z początkiem Reformacji – tak jak ma to miejsce w ramach teologii prawosławnej, której głównym założeniem jest bycie „teologią patrystyczną”.

Luter stwierdzał bardzo jasno: „Jestem przekonany, że roztrwonilem i straciłem wiele czasu z Grzegorzem, Cyprianem, Augustynem i Orygenesem. Biorąc pod uwagę, że Ojcowie w ich czasach mieli zamiłowanie do alegorii, to już przez to samo są wyeliminowani i wszystkie ich książki stają się drobiazgami [...]. Przyczyna tego jest jedna: zwrócili się do swoich niepewności i swoich przekonań, a nie poszli za św. Pawłem, który chce zostawić wolność wewnętrznemu działaniu Ducha”¹⁴. Melanchton chciał wprawdzie pokazać, że *Confessio Augustana* opiera się na dziedzictwie Kościoła starożytnego, zdradzonym przez chrześcijańskie średniowiecze, ale nie opiera się ono na jakimś szczególnym i całościowym znaczeniu teologii Ojców Kościoła dla reformatorów.

W ramach niniejszej refleksji nad ekumenizmem św. Ambrożego chciałbym zwrócić szczególną uwagę właściwie na jeden problem, który w punkcie wyjścia zbliża Doktora z Mediolanu do instancji teologicznych reformatorów, umożliwiając wskazanie na istnienie pewnej podstawowej komplementarności tradycji katolickiej i tradycji protestanckiej. U początków Reformacji stoi przede wszystkim „problem antropologiczny”, którego specyficzne ujęcie wywołało konsekwencje obejmujące całą doktrynę i całe życie chrześcijańskie. Na początku XIX wieku J.A. Möhler w swojej słynnej *Symbolice* zauważa, że podstawowym zagadnieniem, na jakie należy zwrócić uwagę w ramach ustalania relacji zachodzących między tradycją katolicką i tradycją protestancką jest zagadnienie relacji między „religijnością” i „moralnością” oraz zagadnienie wartości nadawanej tym rzeczywistościom przez katolików i przez reformatorów¹⁵.

¹⁴ *Predigten über das 2. Buch Mose*, WA 16, 67.

¹⁵ Por. *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschrift*, Mainz-Wien 1843⁶, s. 232-240.

Wprowadzając radykalne rozróżnienie między Ewangelią i prawem, Reformatorzy zasadniczo odrzucili prawo. W rozumieniu katolickim religia i moralność łączą się ze sobą, stanowią jedność i mają wartość ponadczasową. Według tradycji reformowanej te dwie rzeczywistości dogłębnie różnią się między sobą; religijność ma wartość wieczną, podczas gdy moralność posiada tylko wartość względną. W skrajnych ujęciach Reformatorzy traktują religijność i moralność jako dwie rzeczywistości przeciwstawne i autonomiczne. Takie przeciwstawienie w wielu miejscach pojawia się już u Lutra, który stwierdzał między innymi, że prawo moralne nie dotyczy relacji człowieka z Bogiem, lecz można mu pozostawić tylko panowanie nad czynami dotyczącymi życia ziemskiego. Wprowadzając rozróżnienie między religijnością i moralnością, zwrócił on uwagę na bardzo istotne problemy dotyczące życia chrześcijańskiego, a mianowicie problem struktury życia chrześcijańskiego oraz prymatu łaski w ramach tej struktury. Chociaż często jego rozwiązania są nie do przyjęcia, zwłaszcza te zawarte w pismach polemicznych, to jednak trzeba się zasadniczo zgodzić z jego podstawową intuicją, że religijność ma pierwszeństwo przed moralnością w tym znaczeniu, że łaska i to wszystko, co pochodzi od Boga, ma pierwszeństwo w stosunku do tego, co jest wynikiem działania ludzkiego i co może być zakwalifikowane jako *actus humanus*, czyli czyn moralny; innymi słowy, w działaniu ludzkim występuje prymat łaski.

Analizując ascetyczno-moralne dzieła św. Ambrożego, szczególnie *Expositio Psalmi 118*¹⁶, łącznie z *De officiis ministrorum*, zauważamy bardzo oczywiste pierwszeństwo dawane religijności (w podkreślonym wyżej znaczeniu) przed moralnością, łasce przed działaniem człowieka (oczywiście bez wprowadzania dualizmu w interpretowaniu tych rzeczywistości). Wizję taką można uznać za wizję głęboko ewangeliczną, co do jej podstawowej struktury. Jej zasadniczą inspirację stanowi doktryna św. Pawła, czego świadkiem jest sam św. Augustyn, który w swoich *Wyznaniach* wspomina:

„Z radością też słyszałem, że w kazaniach Ambrożego często powoływał się na tekst: «Litera zabija, duch ożywia» (2Kor 3, 6) – jakby to była reguła, którą szczególnie mocno chciał podkreślić”¹⁷.

Tej struktury nie zachwiało nawet wykorzystanie bardzo wielu elementów z etyki stoickiej, tak że wciąż w jego refleksji moralnej był obecny prymat wiary i łaski. W *De officiis ministrorum* stwierdzał: „Bez fundamentu wiary dobre uczynki nie mogą trwać”¹⁸, i taka jest zasadnicza perspektywa wszystkich jego refleksji moralnych. W takim ujęciu religijność i łaska nie są w życiu człowieka

¹⁶ Por. PL 15, 1197-1526.

¹⁷ *Confessiones* VI 6, PL 32, 722, tłum. Z. Kubiak (Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1982²), s. 91.

¹⁸ *De officiis ministrorum* II 2, 7, PL 16, 112B, tłum. K. Abgarowicz (św. Ambroży, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967), s. 115.

czymś dodatkowym, nie są tylko „pomocą” do działania i uświęcania się, ale stanowią sam jego ośrodek i istotę. Punktem wyjścia tego ujęcia nie jest wyjaśnienie chrześcijaninowi tego, co powinien czynić, ale wskazanie na moc Bożą, wynikającą z jego odrodzenia w Chrystusie przez dzieło Ducha Świętego – to ta moc uzdalnia do zaangażowania się w praktyki i w wypełnianie przykazań. Bez wiary i łaski nie jest możliwe wypełnienie przykazań.

U podstaw całego nauczania św. Ambrożego o życiu chrześcijańskim stoi triada: wiara – łaska (sakramenty) – przykazania (życie moralne), czyli taka sama triada, jaką zastosował Luter choćby w swoich *Katechizmach*. Św. Augustyn, przynajmniej w *De catechizandis rudibus*, zastosował schemat: wiara – przykazania (życie moralne) – łaska (sakramenty), którym to ujęciem zaważył na zachodniej tradycji katechetycznej. Wynikiem jednostronności w interpretacji tego schematu były pojawiające się w Kościele przerosty moralizmu, także w okresie wystąpienia Lutra.

Ważnym elementem w syntezie św. Ambrożego, otwierającym się na tradycję reformowaną, jest też szeroko obecna *theologia crucis*. Niech jednak na ten temat wystarczy tylko jeden cytat: „Chwała wiary polega na tym, abyś należycie pojmował krzyż Chrystusa. Inne krzyże nic mi nie pomogą, tylko krzyż Chrystusa jest mi prawdziwie pożyteczny”¹⁹.

III. DIALOG MIŁOŚCI

Idąc za sugestią Listu *Operosam diem* zwróćmy także uwagę na postawę św. Ambrożego w stosunku do Żydów, pogan, heretyków i katechumenów. Ambroży jako pasterz Kościoła nie mógł unikać tego problemu w czasie, gdy Kościołem wstrząsały rozmaite herezje, zwłaszcza arianizm. Jego wielką troską była jedność Kościoła, co wyrażało się przez prowadzenie do niego wszystkich, którzy byli poza Kościołem, w czym nie wahał się postawienia także na radykalne środki, jak to miało miejsce w przypadku Żydów i heretyków, szczególnie arian. Sprzeciw wobec odbudowy spalonej synagogi²⁰ czy też wobec oddania kościołów arianom²¹ są jasnymi świadectwami takiej postawy.

Trzeba jednak podkreślić „otwartość” Ambrożego w miłości duszpasterskiej, która kierowała go do heretyków i pogan, do czego zachęcał też swoich wiernych, by także w ten sposób wyraziła się prawda wiary i świadectwa chrześcijańskiego oraz nowe możliwości tego świadectwa. W *Komentarzu do Hexameronu* Ambroży zaznaczał:

¹⁹ *Expositio evangelii secundum Lucam* VI 107, PL 15, 1698A, PSP 16, 252.

²⁰ Por. *Epistula* 41, PL 16, 1113-1120.

²¹ Por. *Epistula* 20, PL 16, 998-1000.

„Tą zagadką jakby natura nas poucza, abyśmy nie unikali tych, którzy odłączyli się od naszej wiary i naszego towarzystwa, gdyż i poganin, którego się pozyska, o ile bardziej był zwolennikiem błędu, o tyle może stać się większym obrońcą wiary, a jeśli heretyk się nawróci, to jakby potwierdza tę wiarę, do której zmieniwszy zdanie przychodzi, zwłaszcza jeśli w jego usposobieniu jest coś, co może umocnić jego zdanie, jeśli umacnia je troska o trzeźwość i zachowanie czystości. Staraj się więc o takie usposobienie, abyś na podobieństwo owej płodnej figi mógł w obecności dziczki i w łączności z nią wzmocnić swą cnotę. W ten sposób nie osłabnie twoja chęć jej posiadania, a owoc twych starań i miłości będzie zachowany”²².

Także w *Expositio evangelii secundum Lucam* znajdujemy konkretne propozycje metodologiczne realizowania tej otwartości w stosunku do pogan, Żydów i katechumenów. Jeśli chodzi o pogan, to w przedstawianiu im doktryny chrześcijańskiej trzeba na pierwszym miejscu postawić prawdę o Bogu Stwórcy i o stworzeniu, by na tej podstawie odkryć „pokrewieństwo” człowieka z Bogiem i więź łączącą wszystkich ludzi między sobą. Następnie trzeba wszechstronnie ukazać, że Chrystus jest „czymś więcej niż człowiekiem”, a zatem, że jest Bogiem²³. Należy w tym dziele zwracania się do pogan obrać sobie za przykład św. Pawła na Areopagu, który ukazywał, że w przepowiadaniu trzeba uwzględniać, kim jest słuchacz oraz być cierpliwym, gdyż tylko stopniowo dochodzi się do tego, co doskonałe²⁴.

W przypadku dialogu z Żydami na pierwszym miejscu należy postawić problem wypełnionych proroctw, czego gwarancją jest zmartwychwstanie Chrystusa: a zatem aktualność argumentacji *ex propheta*.²⁵

Jeśli chodzi o katechumenów, to zasadniczą sprawą w prowadzeniu ich do wiary jest według Ambrożego chrystocentryzm katechezy katechumenalnej: „przez Chrystusa wszystko się stało”²⁶. Elementem bardzo pomocnym w prowadzeniu ich do wiary jest też znajomość tradycji greckiej, która może być wykorzystana w argumentacji na rzecz chrześcijaństwa²⁷. Wszystko to ma prowadzić katechumena do odkrycia przez niego uniwersalizmu zbawienia²⁸.

* * *

Wydaje mi się, że z tej schematycznej refleksji nad ekumenizmem u św. Ambrożego wynika potrzeba globalnej i wszechstronnej refleksji nad wiarą

²² *Hexameron* III 13, 55, PL 14, 193AB, PSP 4, 105-106.

²³ Por. *Expositio evangelii secundum Lucam* VI 105, PL 15, 1696, PSP 16, 251.

²⁴ Por. tamże VI 105.

²⁵ Por. tamże VI 106.

²⁶ Por. tamże VI 107, PL 15, 1697C, PSP 16, 252.

²⁷ Por. tamże VI 108.

²⁸ Por. tamże VI 109.

i nad Tradycją Kościoła. W jej świetle potwierdza się, że Ojcowie Kościoła mogą wpływać nie tylko na ekumeniczne ujęcie aspektów częściowych i marginesowych doktryny chrześcijańskiej, lecz także kwestii podstawowych i najbardziej ogólnych, które nie dopuszczają postaw redukcyjnych bądź ekskluzywnych. Pasterz z Mediolanu potwierdza, że warto zgłębiać i wykorzystywać to, co stanowi wspólne dziedzictwo chrześcijańskie bądź umożliwia syntezę różnych elementów tego dziedzictwa. W tym znaczeniu św. Ambroży może być uznany za „ekumenicznego” Ojca Kościoła.

SINTESI DELLE TRADIZIONI CRISTIANE
Caratteristiche dell'ecumenismo di sant'Ambrogio

(Riassunto)

L'Autore dell'articolo presenta sant'Ambrogio come teologo che è riuscito ad elaborare nelle sue opere una sintesi organica fra la Tradizione occidentale e quella orientale della Chiesa. Fu teologo aperto particolarmente all'Oriente cristiano, introdusse abbondantemente elementi di questa Tradizione nelle sue riflessioni e costruì in riferimento ad essa l'impostazione di fondo della sua teologia. Ciò è evidenziato nelle sue opere dogmatiche, ascetiche e mistagogiche. La teologia di sant'Ambrogio, per il suo universalismo, offre anche diverse intuizioni e proposte che possono diventare una ispirazione per il dialogo con la tradizione protestante. Sant'Ambrogio si presenta oggi come teologo che stimola la ricerca di una sintesi feconda delle diverse tradizioni cristiane in vista dell'ecumenismo e della vitalità della teologia stessa.