

DOI: 10.15290/rtk.2016.15.1.06

*ks. Dominik Kubicki**Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu*

Akwinatowy sens analogiczności teologii jako nauki – wiary *in statu scientiae*

AQUINASTIC SENSE OF ANALOGY OF THEOLOGY AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE – FAITH *IN STATU SCIENTIAE*

In the context of epistemological dilemmas of the current postmodernism, the author addresses the issue of analogy between theology and faith *in statu scientiae* of the Aquinas. Since theology as a science acquired the status of a scientific discipline in the same way as all other disciplines in the criteria epistemological Aristotle, the problem of explaining the enigmatic stigma of theology is an important step of progress for the whole of the European science being institutionalized disinterested studying of reality to the ultimate causes of *physis* of reality and Universum and at the same time of the meaning of the Word manifested in the creation, together with its staging in the history of humanity in the Event of Jesus Christ.

Key words: analogical of the theology as the faith *in statu scientiae*, European intelligibility, postmodern philosophical anthropology, theological anthropology, Word revealed in history, theology as the faith *in statu scientiae*.

Początkowo zamierzeliśmy poniższą refleksję skoncentrować na pełniejszym rozstrzygnięciu, czym faktycznie jest analogiczność teologii, ukonstytuowanej jako dyscyplina naukowa w sensie epistemologii Arystotelesa. Tomasz z Akwinu (ok. 1225-1274) bowiem podnosi, że koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* i w ogóle teologia jako nowo przezeń ukonstytuowana dyscyplina, zgodnie z kategoriami

epistemologicznymi Arystotelesa, jest nauką czy dyscypliną naukową w sensie analogicznym w stosunku do wszystkich dyscyplin nauki – już ukonstytuowanych bądź mających się ukonstytuować (w uproszczeniu)¹. Zatem zamierzaliśmy wyłącznie ukazać czy – określając inaczej – poddać pod szerszy krytyczny osąd intelektualny wyłącznie [poniższą] skuteczną próbę rozstrzygnięcia dość enigmatycznego Akwinatowego określenia: analogiczność, i zarazem stwierdzenia, że teologia – a zwłaszcza jego konstrukcja i koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* – pozostaje analogiczną w stosunku do wszystkich nauk czy dyscyplin nauki, wzniesionych i skonstruowanych w swej metodologii, na podłożu (*resp.* fundamencie) epistemologii Arystotelesowej. Jednak próba nakreślenia kwestii analogiczności teologii jako zasadniczej charakterystyki każdej *intellectus fidei* pozbawiona jest tak dogłębnego i szerszego zrozumienia, jakim okazuje się, gdy ukazana jest w całym kontekście zmagających myśli filozoficznej i teologicznej (chrześcijaństwa) wraz z wszystkimi zmaganiem naukowymi filozoficznego *scientiarum*.

Pozwolimy sobie zatem zaproponować rozważanie wyeksponowanej w tytule kwestii na tle [paru] inteligibilnych perspektyw, które charakteryzują tytuły kolejnych sześciu części etapów refleksji. Oczywiście, niecierpliwego Czytelnika-badacza odsyłamy bezpośrednio do części piątej i szóstej poniższych rozważań, które wyłącznie punktowo zawierają próbę rozwiązania Akwinatowej „zagadki” (*resp.* enigmy) i jednocześnie ujęcia owej bliżej niesprecyzowanej co do sensu analogiczności teologii.

Bezinteresowne poznanie rzeczy niejawnych z natury – mądrość teoretyczna bezpośredniego „oglądu rzeczywistości” aż po ostateczne przyczyny świata osób i rzeczy

Od przedsięwzięcia krytycznego namysłu Hellenów nad rzeczywistością *physis* z rozróżnionym i zarazem wyróżnionym w niej człowieczym *oikoumene* (gr. „zamieszkujący”) w starożytności greckiej myśl filozoficzna wraz z wszystkimi wykształcającymi się i wykształconymi z niej „naukami” (*scientiarum*) różnymi płaszczyznami i zarazem perspektywami rozwoju dobiegła do naszych czasów. I oczywiście stan tejże myśli filozoficznej i nauk, które w międzyczasie ponad dwóch i pół mileniów zdążyły już wytworzyć liczne płaszczyzny subdyscyplin

¹ To ostatecznie dopowiedzenie pozostaje dopowiedzeniem autora niniejszych rozważań.

i subdziedzin wraz z ich mikrodyscyplinami, nie przedstawia się w postaci olbrzymiej, jednorodnej transcendującej „ziemskość bryły”, która odrzuca czy wyrzuca z siebie bądź imperatywnie pozbawia się i usuwa wszystko to, co [jako bezpłodny, zużyty i bezwartościowy balast] okaże się i zarazem okazuje poznawczo i epistemologicznie błędne bądź fałszywe.

Nie jest tak, że inteligibilność jakoby łącząca umysły ludzkich podmiotów pozbywała się jakimś jednym „resetem” wszystkiego, co do- wodnie okazało się czy wykazane zostało jako błędne i fałszywe. Również podążanie w rozwoju nie odbywa się w jednej płaszczyźnie bądź w tejże samej perspektywie. Bowiem można by się zastanawiać, czy już w starożytności mielibyśmy do czynienia z odkryciem nauki (w sensie epistemologii Arystotelesowej), gdyby Wielki Analityk – Arystoteles (383-322), nie dokonał rozerwania ówczesnego paradygmatu – prawdy będącej dobrem i dobra pozostającego prawdą (w sensie Sokratesa i Platona)². Ale również, gdyby nie wytworzyła się sytuacja nowożytna – Humanizmu [hellenistycznego] i Reformacji – wraz z dopełniającym ją rozdwojonym *homo cartesianus* (podmiotowym „Ja” [Kartezjusza] i światem nie-„Ja”), w którym agresywna filozofia empiryzmu uczyniła prawdę empiryczną (opisującą świat fizyczny) swym naczelnym instrumentarium nie tylko przeciwko wszelkim zabobonom i mitom, ale także przeciwko wszelkim roszczeniom wiedzy normatywnej, czyli dotyczącej dobra i piękna³. Po dwóch tysiącleciach od „zniweczonego” przez Arystotelesa holistycznego pojmowania świata, w którym świat Hellenów i po prostu Hellenowie rozpoznawali siebie i *glorię* swego życia, okazało się, że zaprzestając „przeglądać” się w zwierciadle dobra i piękna i zarazem nie przyzwalając im się w sobie przyglądać, prawda – w „służbie” filozofii empiryzmu – nie tylko zwróciła się przeciw dawnym współuczestniczkom wiedzy normatywnej (dobru i pięknu), ale także zwróciła się przeciw wszelkiej nieprzychylności obecnego jej „najemnika” (czyli filozofii empiryzmu) i bezwyjątkowo zwalczała wszystko to, co się nie zgadzało z empirycznym i materialistycznym opisem świata.

Można by rozważać funkcję prawdy, czym ona jest w stanie „wolnym” – jako „niezależna i niepozostająca w żadnych relacjach, jako niezwiązana z niczym. I wychwytyjemy prawdę jako *adaequatio rei et*

² Zob. H. Skolimowski, *Prawda a problem ludzkiej egzystencji*, [w:] *Poznanie a prawda*, A. L. Zachariasz (red.), Rzeszów 2009, s. 207.

³ Por. *ibidem*.

*intellectus*⁴ w różnych postaciach i wymiarach ludzkiej „glorii” życia i ludzkiego bytu i „jestestwa” – jak, m.in.: wierności odwzorowania wyobrażenia interpretacji danego opus muzycznego (materialnie zapisanego) z wykonaniem go, „wierności” przekładu tejże samej treści w różnych językach, a także pozazmysłowego, intuicyjnego „ujęcia” określonego aspektu rzeczywistości z próbą jej zdefiniowania, a uprzednio wyobrażenia. Nie mamy bowiem żadnej podpowiedzi, aby gdzie indziej funkcjonowała – w jakiejś części (*resp.* „części”) *physis* poza *oikoumene*. Ale, czy faktycznie jej funkcją nie jest tenże największy wymiar w trójcy uczestników wiedzy normatywnej: piękna oraz prawdy i dobra? Łączy jakby dwa światy: *physis*, z tym który przynajmniej sobą „zdzierają zasłonę” (*resp.* sobą „wyrażają”) owe transcendentalia – czyli prawda, dobro, piękno.

Ale spróbujmy przypatrzeć się do końca tejże „historii”, która ma nam zilustrować bądź unaocznic to, co podnieśliśmy na wstępie o perspektywach i płaszczyznach rozwoju filozoficznej myśli i badawczej nauki w inteligibilnym czynie *oikoumene*, który zawsze pozostaje moralnym (intelektualnym) dziełem ludzkiego podmiotu. I bezsprzecznie dlatego, że konstytuowana w naukę i myśl filozoficzną wiedza nie stanowi ani immanentnej, ani też transcendentnej konsystencji nierozpoznanego [jeszcze] systematu, to nie zachodzi jakaś prawidłowość odrzucania przez cały organizm „przeszczepu” fałszu bądź błędu, jaki się pojawia czy jaki się wykształca. „Problem” bądź „myśl” zakwestionowana nie daje za wygraną, nie pozwala wyrzucić się poza burzę w głębinę „nie-prawdy”, ale dalej zмага się i walczy.

Po tychże wtrąconych uwagach podejmijmy więc przerwany wątek, dotyczący prawdy – Arystotelesowej inteligibilnej konstrukcji, która w służbie nowożytnego empiryzmu stała się [sobie właściwym] ideologizmem: instrumentarium i skutecznym orężem, unicestwiającym wszystko, co nie zgadzało się z materialistyczno-empirycznym opisem fizykalnej (*resp.* fizycznej) zewnętrżności (*resp.* świata).

Otóż wiemy, że konsekwentnie w swej postaci materialistycznego monizmu prawda [w służbie nowożytnego empiryzmu – w uproszczeniu] zamierzyła objąć kryteriami swego opisu także człowieka, sztukę i piękno – zwłaszcza piękno jako wytwór kulturowy, lecz natrafiła na opór licznych filozofów stuleci z końca XVIII i XIX wieku⁵. Ale wkrótce, wraz z rozwojem nauki i postępowaniem technologiczno-technicznym w XIX stuleciu, dominacja pozytywizmu i materializmu okazała się

⁴ Czyli zgodności rzeczy z intelektem (rozumem) – w sensie obrazu rzeczywistości, jaki został operacją intelektu wykształcony.

⁵ Por. *ibidem*. Tutaj i poniżej przywołujemy myśl Henryka Skolimowskiego.

– niestety, wbrew początkowym oczekiwaniom i pewności – dominacją pozorną. Coraz więcej zjawisk nie zgadzało się bowiem z opisem zewnętrznosci – mechanistyczno-deterministycznym. Wykształciło się więc przekonanie, iż nie ma żadnych niewzruszonych prawd naukowych. Wzmocniło je przyjęcie wielu uprzednich ideologicznych stwierdzeń – takich, m.in., iż nie ma żadnych teorii naukowych, żadnych faktów naukowych, a nawet żadnej uprzywilejowanej naukowej metody (K. Popper)⁶. Zadowolono się również próbą konfrontowania niezależnej rzeczywistości i „superteorii” (Kuhn), odnoszeniem jej do wykształcanych paradygmatów, rozumianych jako nad-teorie, uśredniające rozumienie prawdy-faktów w określonych przedziałach epok (w uproszczeniu), a dotychczasową koncepcję prawdy w sensie Arystotelesa sukcesywnie zastępowano nowymi konstruktami: koherencyjną teorią prawdy, koncepcją kolejnych przybliżeń do prawdy (*approximations to truth*), relatywistyczną koncepcją i pragmatyczną teorią prawdy – aż po zaproponowaną przez Hegla koncepcją prawdy jako „całości”. Odtąd koncepcja prawdy Całości i Absolutu zdaje się skutecznie blokować jakiegokolwiek rozpoznanie „prawdziwości” – także działań moralnych, poczucia estetycznego (w sensie wrażliwości na transcendentalną wartość: piękna).

Zauważmy bowiem spójny determinizm ideologiczny – ponieważ nie znamy prawdy całkowitej, w konsekwencji nie jesteśmy w stanie określić, czy i w jakim sensie poszczególne, uchwytnie przez nas – jako poznające podmioty ludzkie – jej fragmenty, są bądź pozostają „prawdziwe” – w sensie ich wpisania w *Wielką Prawdę* w rozumieniu Hegla. Konsekwentnie równie jakiegokolwiek działanie moralne w sferze *physis* i *oikoumene* nie napotyka żadnego kryterium weryfikującego, jest pozbawione takowego odniesienia, skoro „prawdziwość” okaże się dopiero w zakończeniu świata – w prawdzie Całości i Absolutu o nim.

Lecz czyżbyśmy zatem jako cywilizacyjni dziedzice starożytnych w ich holistycznym pojmowaniu świata (*physis*) za pomocą „prawdy-dobra-piękna” pozostawali moralnie czy ideowo bezsilni? Bowiem wymuszanie pewnych postaw moralnych i określonych skojarzeń mentalnych może napotkać zdecydowany opór w imię logicznej zasady, iż z prawdziwości następstwa, nie wynika prawdziwość racji. Odniesieniem myślenia i zdolności krytycznego kwestionowania pozostaje dla nas zdefiniowana przez starożytnych Greków zdolność poznania (*logos*) świata, pozostającego całością (*physis*), dzięki występującemu

⁶ Zob. K. R. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996; idem, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997, s. 117n, 150n.

w nim uporządkowaniu (*kosmos*), pozwalającemu się uchwycić przez *logos* (*resp.* myśl intelektualną, zmysł inteligibilny), jaki pozostaje udziałem ludzkiego podmiotu.

Wydawałoby się więc, że zostało zarzucone bądź uniemożliwione – przynajmniej w większej części – stojące u początków drogi inteligibilnego namysłu nad rzeczywistością świata (*physis*) osób (*oikoumene*) i rzeczy (*physis* z wyłączeniem *oikoumene*) bezinteresowne poznanie rzeczy niejawnych z natury – poznanie w mądrości teoretycznej (od *theos*⁷) w bezinteresownym „oglądzie rzeczywistości” ostatecznych racji i przyczyn tegoż świata osób i rzeczy. Ale nie, podążający różnymi płaszczyznami i zarazem perspektywami rozwój myśli filozoficznej

⁷ Na bardziej uważną badawczą uwagę zasługuje grecki termin *theoria*. Przypomnijmy – termin *theoria* wyraża jedną z zasadniczych cech myśli starożytnej, jeśli nie jej cechą najbardziej typową; z perspektywy dziejów badawczo dostrzeżono, jak z postawy poznawczej i moralnej człowieka ulega transformacji w moc (*resp.* energię) bytówczą w neoplatonizmie (zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. I. *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 1994, s. 469-498). Chodzi o hojne „głębią” intelektualną myślenie (namysł nad „rzeczywistością”, metamyślenie), osiągnięte wyłącznie w bezinteresownym trudzie poznania rzeczy stanowiących [nie-empiryczną]a „przyczynową” w sensie *theoria* Arystotelesa] „istotnościową” [w sensie *eidōs* starożytnych] głębię wydarzającej się rzeczywistości. Równie inteligibilnie niezauważone zdaje się pozostawać rozumiejące „oglądanie” rzeczywistości. A przecież stanowi jako postawa poznawcza najwyższy przejaw życia w możliwości kontemplatywnego oglądu *physis* rzeczywistości: *gnōnai kai theorēsai*. W konsekwencji życie ludzkie pozbawione *bíos theōrētikos* traci swój najgłębszy sens – także w znaczeniu „ponadludzkiej” (*resp.* zdolności) „mocy” w człowieku jako możliwości sformułowania intuicyjnego zapytania o zasadę, przyczyny i elementy *physis* [jako całość] wraz z kierowaniem inteligibilnego zainteresowania racjonalną odpowiedzią pozostającą udziałem jej Stworzyciela, będącego Pierwszą Przyczyną (w sensie Arystotelesa) jej zaistnienia, bytowania itd. Dopowiedzmy nadto – jest zrozumiałe, że inspirując się zasadnym spostrzeżeniem niemieckiego uczonego (filologa) Ulricha von Wilamowitz-Moellendorffa (1848-1931) – twórcy metody historycznej w filologii klasycznej, iż greckie słowo: *theos* (opisujące boga Platona), występuje zasadniczo w funkcji predykatywnej. Powinniśmy konsekwentnie przepracować dotychczasowe stanowiska intelektualne, które wyznaczyły i zarazem wyznaczały dotychczasowe osadzenia intelektualne dla ustalania bądź kształtowania bardziej ogólnych tendencji dla wszystkich dyscyplin szczegółowych. W kwestii powyżej przywołanych ustaleń Wilamowitza, które pozwalają nam rozpoznać, iż w odróżnieniu od chrześcijan Grecy nie stwierdzali istnienia Boga, aby konsekwentnie, jak ci pierwsi, w dalszym etapie refleksji intelektualnej podejmować skuteczne próby wyliczenia jego atrybutów, ale określali wyrażeniem *theos* każde zjawisko „ponadludzkie”, wieczne (w sensie nieprzemijania, nie ustawiania), każdej mocy postrzeganej w zewnętrżności i wewnętrżności (w uproszczeniu) *physis*, która nie okazuje się być zrodzona wraz z człowiekiem i nie wyczerpuje się, nie znika czy nie odchodzi wraz z nim, a szerzej – z ludzkimi *oikoumene* (por. G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Methuen 1935, s. 150).

i filozoficzno-teologicznej (chrześcijaństwa) wraz z rozwojem nauki uwyraźnił istotne osiągnięcie w tymże nieustannym wydarzaniu się i postępie namysłu nad rzeczywistością ludzkiej *oikoumene* i spełniania się w „jestestwie” każdego człowieczego podmiotu w jego niepowtarzalnej „glorii” życia.

Teologia
dogmatyczna

Instytucjonalizacja bezinteresownego poznania rzeczy niejawnych z natury – aż po bezpośredni „ogląd rzeczywistości” w jej ostatecznych przyczynach bytu, jestestwa

Czy konieczne pozostaje przywołanie niepowtarzalności renesansu stuleci XII i XIII medievalnej *Christianitas*? Tak, dla wykazujących istne zamroczenie nowożytną ideologią okazuje się być rzeczą imperatywną. Ale najpewniej w zupełności wystarczy przywołać na potrzeby niniejszej refleksji jedynie hasła tychże wybitnych dokonań i przedsięwzięć, jakie na sposób niepowtarzalny w dziejach wszystkich maceczników cywilizacyjnych i kulturowo-religijnych ziemskiego Globu zdołały wyróżnić macecznik łacińskiego Zachodu, który wiedziony chrześcijaństwem – a w nim *intellectus fidei* – zdołał ufundować cywilizację, osadzając ją na podłożu greckiej *theoria*, *ius romanum* i swego personalizmu. Oczywiście, uwzględniamy cierpliwe kroczenie ku owemu renesansowi [wolnych] korporacyjności wspólnot miejskich poprzez wcześniejsze cząstkowe i ważne odrodzenia i kulturowe poddźwignięcia (*resp.* renesanse) – jak, np.: renesans karoliński czy czas reform klasztorno-eklezyjalnych pod przewodem Cluny z IX wieku.

Stan współczesnej wiedzy wręcz nakazuje badaczom historycznej przeszłości dogłębne przebadanie licznych nowo uchwyconych kwestii – kwestii niezmiernie ważnych i decydujących dla zrozumienia istoty podłoża przemian, wiedząc, że : w dziedzinie wydarzeń historycznych mamy do czynienia z różnorodnością przyczyn – i to od najbardziej konkretnych po najogólniejsze, co w sumie sprawia, że niekiedy praktycznie nie sposób rozstrzygnąć i konkretnie wskazać, która z przyczyn wykazała się decydującym wpływem na ostateczny rezultat, czyli na określony fakt dziejów. Współcześnie bardziej dogłębnie więc rozumiemy, że przyczyny działają jednocześnie; że można by wśród nich wyróżnić długotrwałe, średniookresowe i krótkoterminowe. I przykładem może być upadek Cesarstwa Rzymskiego, którego nikt – nawet sam cesarz wyrazem swej woli naprawy struktury *imperium romanum* – nie był w stanie udaremnić, ponieważ okazywał się wpisany w istniejący system, który murszał powoli, lecz niepowstrzymanie aż wreszcie się

skłonił ku zupełnej ruinie i zawalił. Nawet nie udaremnił ich cesarz, próbując posilić się statusem wysokiej moralności ówczesnych chrześcijan i samego chrześcijaństwo dla podtrzymania rozpadającej się jego struktury państwa imperialnego⁸.

Pośród zagadnień, które imperatywnie rzucają nowe światło na całe długie średniowiecze, poczesne miejsce wykazują: germanizacja chrześcijaństwa łacińskiego, a także sławizacja chrześcijaństwa łacińskiego i sławizacja chrześcijaństwa bizantyjskiego⁹. Być może właśnie w badaniu tychże kwestii odnajdziemy spójną perspektywę, która pozwoli uchwycić niewątpliwie złożone przyczyny schyłku medialnej Christianitas i rozpadu jedności (*resp.* podziału) Kościoła Chrystusa – reformy luterańskiej jako skutecznego instrumentarium w sprawieniu wyłomu w teźże jedności, powodowanego wolą nowożytnych państw-władztw, ustanowienia dla skuteczniejszego ukonstytuowania swej autonomizującej się aż po pełnię władzy, sobie przynależnego Kościoła narodowego – wiernego naśladownictwa (*resp.* kopii) Kościoła Cesarskiego (Bizancjum) z upadłego w 1453 roku pod

⁸ Dowiedzmy, przedsięwzięcie Konstantyna Wielkiego wprzęgające chrześcijaństwo w rydwan celów politycznych i społecznych cesarstwa i jego ustroju wyparło bowiem wschodnie religie misteryjne, które w IV stuleciu już nie wystarczały ludności cesarstwa i nie były w stanie utrzymać spistości państwa, a nawet stanowiły pewnego rodzaju karykaturę wobec dojrzałości postaw moralnych niektórych warstw społecznych. Jednocześnie oparte na systemie niewolnictwa imperium rzymskie było w tymże IV wieku gospodarczo-społecznym „bankrutem”, który nie miał innej możliwości, jak podjąć próbę ratowania się za wszelką cenę. Zasadniczo bezsprzecznie dlatego pogodziło się ono z chrześcijaństwem – prześladowanymi dotychczas wspólnotami chrześcijańskimi i chrześcijanami, obecnymi w tamtymże momencie dziejowym niemal na wszystkich poziomach struktur imperialnych cesarstwa. Ale jednocześnie należy z całym przekonaniem rozpoznać, że cesarstwo nie upadło, chociaż – jak się zazwyczaj utrzymuje i stwierdza – stało się chrześcijańskie. Upadło wyłącznie dlatego, że jego ustrój już się przeżył i moralnie zdewaluował, a jego chrześcijańskość była wyłącznie pozorna (por. M. Żywczyński, *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976, s. 75). Ale postawmy istotną dla schyłkowości medialnej Christianitas kwestię – u progu tego, co zostało określone nowożytnością (*resp.* nowożytną Europą), czy faktycznie nieodwołalnie należało przedsięwziąć (*resp.* „czynić”) eklezjalną reformę, nie bacząc nawet na jej, czyli reformy dla samej reformy, katastrofalne skutki dla jedności Kościoła łacińskiego, rzymskiego? Ale, czy zbytnie ingerowanie czy wręcz „wtrącanie” się władców w sprawy kościelne nie inicjowały i nieunaoczniały pewnego imperatywu potrzeby reformy – rozpoczętej jednak już w pomedievalności, u schyłku medialnej Christianitas.

⁹ Zob. m.in.: D. Kubicki, *W sprawie sławizacji chrześcijaństwa łacińskiego*, [w:] *De catechizandis adultis. Opuscula Romualdo Niparko septuagenario dedicata*, Poznań 2014, s. 129-146.

naporem tureckim [bizantyjskiego] Imperium Romanum¹⁰. Zatem, na ile Luterzańskie *sola Scriptura*, *sola gratia* i *sola fides* okazują się jako – dotychczas utrzymywane – imperatywne *principium* luterńskiej reformy Kościoła wielce przypadkowe (*resp.* akcydentalne) i drugorzędne wobec przemożnej i bezwzględnej woli władców nowożytnych, ustalenia swych odrębności, posiłkując się ustanowioną (1555¹¹) jako naczelna przez nie zasadą: *cuius regio, eius religio*?

Bezspornie są to kwestie, które relatywizując bezwyjątkowość zachodzenia *sola Scriptura*, *sola gratia* i *sola fides* i zarazem pozbawiając swoistej metafizyczności Luterzańskie *principium*, pozwolą rozmontować sztuczne „tamy” ubezwolniające jakikolwiek ekumeniczny dialog.

Ale należałoby przede wszystkim zdemaskować ideologiczny obraz nadany „średniowieczu” przez nieprzychylną mu nowożytność (w uproszczeniu), wzniesioną na dekonstrukcji medievalnej *Christianitas*. Oczywiście, nie sposób również jej idealizować. Rozumiemy, że każdy moralno-kulturowy wzrost ludzkich *oikoumene* i spełnienia się w „jestestwie” ludzkiego podmiotu w każdej z nich potrzebuje inspiacyjnego źródła, a nie uwięzi nieustannego naśladownictwa.

Za pomocą metody historyczno-krytycznej i osiągnięć nauk filologicznych z pierwszej połowy XX stulecia zdołaliśmy zdemetafizycznie nie tylko opus teologiczne Akwinaty¹², ale także *Corpus Platonicum* i po części filozoficzne *Corpus Aristotelicum*¹³. Być może nadejdzie kolej na odmetafizycznienie podwalin nowożytnych, a pośród nich doktrynalno-teologicznego dzieła Fundatora Reformacji. I chociaż zrozumieliśmy doniosłość i sens nowożytnej rewolucji przemysłowej, która spowodowała, że od dwustu lat każde kolejne pokolenie żyje w warunkach techniki i technologii wyraźnie doskonalszej¹⁴, to jednak

¹⁰ Odtąd imperium osmańskiego (ottomańskiego) – aż do 1922 roku, który wyznaczył upadek sułtanatu.

¹¹ Czyli tzw. augsburski pokój religijny, uchwalony w 1555 przez sejm Rzeszy Niemieckiej.

¹² Zob. m.in.: M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950; idem, *La théologie est-elle une science?*, Paris 1957; idem, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957³; idem, *La théologie comme science au XIIe siècle*, Paris 1957; idem, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985.

¹³ Zob. m.in.: W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego* [*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*], tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001; E. Voegelin, *Platon*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2009; Idem, *Aristoteles* [*Aristotle*, Columbia 2000], tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2011.

¹⁴ Podnosi się, że życie ludzi z połowy XVII wieku było znacznie podobniejsze do bytu wcześniejszych o niemal cztery tysiąclecia od nich zamieszkujących Sumer czy Stary Egipt, aniżeli do życia, które wiodą obywatele społeczeństw

niedostatecznie potrafimy zrozumieć wielopłaszczyznowe zagrożenia, jakie sobą ona niesie. I najpewniej w samą porę wyłania się duchowe remedium – i to w sam czas; remedium, które umożliwi, da sposobność i pozwoli na zrównoważenie katastrofalnego przechyłu egzystencjalnego w stronę wyłącznie materialistycznego nakierunkowania i dążenia społeczeństw współczesnych – globalnych społeczeństw konsumpcji, dewastowanych wewnątrznie zaślepieniem nowożytnym społeczeństw zachodnioeuropejskich, w których establishment polityczno-ekonomiczny ustanawia swego *bożka* – deifikowaną *moderność* (postęp) i *przyszłą ludzkość*, zgodnie z przyjętą u progów nowożytności zasadą *cuius regio, eius religio*. I czy możemy się pozostawać rozczarowani i poniekąd zwiedzeni (*resp.* oszukani) istniejącą sytuacją, skoro nie zostało jednoznacznie doprecyzowane, o jaką religię toczy się zmaganie?

Powyższe wątki badawcze pozwalają z bardziej dogłębnym rozumieniem badawczo wyobrazić sobie ogólny stan czy, lepiej, sytuację duchową renesansu stuleci XII i XIII, do której dochodząc społeczności frankijskiego Zachodu i cały świat germański potrzebowały długi czas na recepcję kultury starożytności greckiej i rzymskiej. Chrześcijaństwo nie pozostawało bierne. Stopniowo uzyskało stan niezależności politycznej, w jaki je wtłoczyła decyzja cesarza Konstantyna I [Wielkiego] i nazaczyła cała epoka pokonstantyńska Kościoła Cesarzkiego. Jednak, czy nie okazywała się równie zgubną próba dominacji nad cesarstwem zachodnioeuropejskim¹⁵ – chociażby było ono duchowym i moralnym?

Tło epoki renesansu stuleci XII i XIII, jej wyzwania i odwzorowującą nowość czasu zdają się zawierać dwa znakomite niepowtarzalnością duchowo-moralną zakony [św. Franciszka z Asyżu i św. Dominika Guzmana] tamtej epoki: franciszkanów – bractwa poetów (stworzenia i jego Stwórcy) i dominikanów – bractwa filozofów (teologów Słowa i orędzia ewangelicznego), Stały się one zaczynem kiełkującego w duszach i umysłach ówczesnych wspólnot miejskich *Słowa* objawiającego się w dziejach, zaczynem innej epoki, niż dotychczasowa epoki „rodzenia się” innej postaci społecznej *oikoumene*. W porównaniu z cystersami i benedyktynami oraz wielowiekową tradycją tychże zakonów, gromadzących i przekazujących kulturę starożytności: techniki uprawy ziemi i dziedzictwo piśmiennicze [odpowiednio], nowo powstałe

współczesnych (por. A. Piskozób, *Pisarz wobec zagrożeń współczesności*, [w:] idem, *Z prądem i pod prąd epoki. Publicystyka 1961-1988*, Toruń 2004, s. 168).

¹⁵ Czyli Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego; potoczne określenie (używane od XV) Rzeszy Niemieckiej, związane z tytułem cesarz rzymski, używanym (962-1806) przez monarchów niemieckich.

zakony św. Franciszka z Asyżu i św. Dominika Guzmana powodowane były wzrostem unikalnych wyzwań epoki – epoki postrzegającej *physis* (czyli naturę, przyrodę) w zupełnie nowy sposób. Epoka, która ówczasie dopiero się rozpoczynała, była istotnie śmielsza i bardziej odważna od zachowawczego nastawienia niemal wszystkich wieków uprzednich. Okazywała się bardziej wyzwolona i mężna niż to, co zazwyczaj nazywamy renesansem i rozpoznajemy (jako sens) w tymże określeniu. Bowiem, o ile renesans stanowi wyłącznie wskrzeszanie rzeczy starych, odkrytych – powiedzmy – w rzeczy martwej, o tyle stulecia XII i XIII, bezsprzecznie stanowiły wzrost rzeczy nowych, spowodowanych dostrzeżeniem rzeczy żyjącej. Także w tym znaczeniu XII i XIII wiek, a nawet średniowiecze, należałoby postrzegać raczej jako rodzenie się nowej rzeczywistości społecznej (w sensie *oikoumene*) niż jakieś [i to któreś z kolei w biegu dziejów] odrodzenie (w pełnym i dosłownym sensie łacińskiego słowa: *re-nasci*).

Przejdźmy do kwestii uniwersytetu europejskiego. To właśnie w tymże czasie radosnej twórczo „nowości”, a nie gdziekolwiek indziej w czasie uprzednim bądź przyszłym należy sytuować jego w pełni instytucjonalne wykształcenie się. Jego istotę – istotę powołania uniwersytetu stanowiło zinstytucjonalizowanie przedsięwzięcia inteligibilnego starożytnych Hellenów w służbie całej cywilizacyjnej *oikoumene* w jej poszczególnych kulturowych wspólnotach, czyli zinstytucjonalizowaniu bezinteresownego poznania rzeczy niejawnych z natury – aż po bezpośredni „ogląd rzeczywistości” w jej ostatecznych przyczynach bytu, „jestestwa”.

Jednocześnie główną przyczynę wykształcenia się uniwersytetu [paryskiego], zarazem będącego niedoścignionym ideałem i prototypem dla innych, nowo organizujących się uniwersytetów europejskich, stanowił pęd do korporacjonizmu, powodowany pojawieniem się nowych środowisk (mieszczanstwo), nowych struktur cywilizacyjnych i kulturowych. W odniesieniu do uniwersytetu był to schyłek i upadek studiów monastycznych, o których, niestety, nie można rozprawiać bez niuansów i czynić uogólnień, gdyż w ramach tegoż sposobu uprawiania wiedzy – czyli przekazywania dziedzictwa gromadzonej myśli intelektualnej wieków uprzednich – powstało wiele inteligibilnych arcydzieł; niektóre z nich stanowią niedościgłe głębie intelektualne dla tych najlepszych współczesnych „produktów” uniwersyteckich. I jak zauważamy – pozostają aż po dzień obecny z nieusuwalnie chrześcijańskim znamieniem – jak, np. ontologiczny dowód [św.] Anzelm z Canterbury¹⁶ (1033-1109).

¹⁶ Anzelm z Aosty, Anzelm z Le Bec – prymas Canterbury, Doktor Kościoła (1720).

Ów pęd do jednoczenia się (w uproszczeniu) spowodowany był procesem wzmożonego kontaktu (handlowego, kulturowego i także – powiedzielibyśmy – politycznego) ze światem zewnętrznym ówczesnej, już skonsolidowanej Christianitas. Jednym z przemożnych źródeł kontaktu i naznaczenia kulturą wschodnią (arabską – w uproszczeniu) były rozpoczęte wówczas tzw. wyprawy krzyżowe. Jednakże dla stanowiącego zbiorowy byt prawny uniwersytetu – będącego około roku 1200 dosłownie „szkołą szkół”, który stanowiąc *universitas* studiów pozostawał jedną z korporacji królewskiego miasta nad Sekwaną, bliższe i przemożniejsze zdawały się być wpływy kultury arabskiej w lokujących się bardzo blisko ośrodkach (Toledo, Kordoba) na terytoriach iberyjskich. Należy pamiętać, że odrodzenie kultury zachodniej w XI i XII wieku – po katastrofie epok uprzednich i nastającej już jej odnowie w X wieku – dokonało się za pośrednictwem Arabów. Jednak przekaz myśli filozoficznej starożytnych w greckim i hellenistycznym dorobku naukowym za ich pośrednictwem dokonany był w interpretacji wyznawców objawienia koranicznego, który w całej pełni ujawnił się wraz z lekturą tychże tekstów przez mistrzów uniwersyteckich. Wówczas niezbędne okazało się swoiste ich oczyszczenie z tychże deformacji interpretacyjnych, m.in.: *Opus Aristotelicum*. Dążenie [za pomocą krytyki literackiej] do autentycznego tekstu Stagiryty stanowiło z kolei potężny impuls dla badań uniwersyteckich w nowej postaci: poszukiwania prawdy o *physis* rzeczywistości. Tak więc pod wpływem tejże kultury pism starożytności pozostawały i zarazem z nich wydatnie „korzystały” połączone liczne szkoły katedralne Notre Dame i na stokach wzgórza św. Genowefy, tworzące korporację (uniwersytet) z czterema wydziałami: teologii, filozofii (*artes*), prawa i medycyny. W tym olbrzymim zwrocie *universitas* studiów najbardziej decydujący dla autonomii funkcjonowania i absolutnie bezinteresownego (*resp.* autonomicznego) prowadzenia badań naukowych okazywał się fakt uwolnienia korporacji uniwersyteckiej: *universitas magistrorum et scholarum Parisiis studentium*, spod lokalnej, królewskiej jurysdykcji. Stanowiąca instytucję kościelną (papieską – w uproszczeniu) *universitas magistrorum et scholarum* mogła nie tylko swobodnie korzystać za swoich *iura et libertates*, ale także – z czasem – rozstrzygająco i definitywnie wypowiadać się w kwestiach dotyczących sprawowania władzy – i to także władzy cesarskiej i papieskiej, a królewskiej w szczególności.

Uwydatnijmy najważniejsze – otóż w renesansie XII i XIII stulecia uniwersytet stanowił i nadal stanowi niepowtarzalną europejską ideę: zinstytucjonalizowanego poszukiwania prawdy (w sensie starożytnych

Hellenów) – inteligibilne przedsięwzięcie niepowtórzone w żadnym z mateczników cywilizacyjnych w dziejach ludzkich *oikoumene*. W tym miejscu pozwolimy sobie jednocześnie przypomnieć i zarazem podkreślić konieczne rozpoznanie, iż [drogą długiego procesu] starożytność śródziemnomorska wykształciła swe szkoły i wielkie ośrodki nauki (*resp.* życia intelektualnego): Akademię, Lykeion, Stoę, Bibliotekę Aleksandryjską itd. Nie miała jednak uniwersytetów, które w sensie ideału, bądź idei *universitas*, rozumianego jako „ogół”, „powszechność”, „całość”, „całości kształt”, „wspólność” [studiów i badań nad *physis*], należy postrzegać wyłącznie jako twory ściśle średniowieczne¹⁷. Chociaż koncepcja uniwersytetu nawiązuje do ideałów starożytnej Akademii Platona i Arystotelesowego Lykeionu, to jednak wyłącznie i na sposób niedościgniony w medievalnej *Christianitas* przyjęła w pełni dojrzałą postać, będąc dalej – lecz jednak już po schyłku nowożytności z jej nowo wykształcanymi [hellenistycznymi] Akademiami – rozwijana w myśli Wilhelma [von] Humboldta (1767-1835) i Johna H. Newmana (1801-1890) jako instytucja „służąca” [nade wszystko] prawdzie, poszukująca jej wytrwale i mężnie wraz z jej upowszechnianiem.

Należałoby ponadto rozpoznać, iż w feudalnych realiach stuleci X i XI przejście na korporacyjność stanowiło uzyskanie wolności osobistej, obywatelskiej. Miejsce uzależnienia indywidualnego („hołdu” lennika dla pana, wiążącego jednego człowieka z drugim na zasadzie zależności, usankcjonowanej przysięgą) w tamtej epoce przejmują zbiorowe akty prawne, na zasadzie których wszyscy poddani są podporządkowani wspólnemu dobru grupy, korzystając z gwarancji w stosunku do swoich [praw] *iura et libertates*. W efekcie, w tymże procesie przejścia (*resp.* przechodzenia) od lenna do gminy umysły uzyskują stopniowo autonomię myślenia, którą dla wszystkich innych europejskich uniwersytetów wyznaczył uniwersytet paryski. Stanowił jakby wzorzec dla całej ówczesnej *Christianitas* – aż po terytorialne jej krańce, dokąd docierała, i które przenikała kultura łacińska; pozostawał doniosłym wzorcem przemian dla medievalnej *Christianitas* i formowania się cywilizacyjnych fundamentów zachodnioeuropejskiego (łacińskiego) matecznika kultury intelektualnej i obywatelskiej, państwowej i wierzącego odniesienia egzystencjalnego do Stwórcy (*resp.* chrześcijańskiej)¹⁸.

¹⁷ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 554n.

¹⁸ Znamiennie unikamy określenia kultury religijnej z racji powyżej wyartykułowanego rozumienia *religio*. Użycie kultury chrześcijańskiej nie satysfakcjonuje również w pełni naszego zamysłu.

Współcześnie zdajemy się rozumieć kryzys moralny, jakim poddała współczesne społeczeństwa globalne istna rewolucja techniczno-technologiczna z około połowy XX stulecia, pozostająca – oczywiście – dalszą konsekwencją wspomnianej nowożytnej z połowy XVIII i zapoczątkowanej przez nią kolejnej epoki sekularnej – po uprzedniej, wyznaczonej cezurą zakończenia wojen religijnych z połowy XVII wieku. Rozumiemy konsekwencje dokonywania absolutnej ingerencji w ludzką *oikoumene* i istotę psychofizyczną, jakby zapoznając integralność, która nakazywała starożytnym badać *physis* w funkcji *oikoumene*. Rozumiemy pewną niemożność przewyciężenia sytuacji duchowej współczesności postmodernistycznej, w której człowiek jest, pomimo wszystko, elementem struktury społecznej – przedmiotem pozostającym instrumentem w mocy większych struktur absolutnych „władz” korporacyjnych globalnego świata.

Nie będziemy przywoływać całego nowożytnego rozwoju dyscyplin nauk empirycznych i wykształconych dla ich jeszcze bardziej zintensyfikowanego postępu – w postępie geometrycznym – ośrodków naukowo-badawczych terażniejszości informatycznej i techniczno-technologicznej – poza poniższą jedynie uwagę. Otóż dopiero obecnie zauważmy, iż w dziejach myśli filozoficznej najpewniej umknęło roztropniejszej (*resp.* bacniejszej) intelektualnej uwadze rozróżnienie dokonane równocześnie przez starożytnych myślicieli, na którego ważność zdajemy się obecnie zwracać uwagę w obliczu konsekwencji manipulowania życiem człowieka i bezwzględnego ingerowania w jego początek, psychofizyczny przebieg i biologiczny schyłek-wyczerpanie. Poniekąd wręcz ze zdumieniem odkrywamy, analizując bardziej dogłębnie kształtowanie się myśli starożytnej, że przez wzgląd na niepowtarzalność ludzkiego „jestestwa” i bytu oraz zdolność rozpoznawania ostatecznych przyczyn świata osób i rzeczy (w sensie *res*) rozróżnili starożytni w *physis* (*resp.* wszechświat) i zarazem w niej wyróżnili *oikoumene* (gr. – „zamieszkujący”). Badawczo rozpoznajemy zatem, że całe nowożytne przedsięwzięcie coraz bardziej wyłącznego koncentrowania się na naukotwórczym pytaniu: „jak?” (*hoti? quia?*) w odniesieniu do *physis* jako takiej – przy zaniedbaniu podstawowej naukotwórczo sformułowanej przez Greków kwestii: „dla-czego?” (*diá ti? propter quid?*)¹⁹, nie wygenerowałoby takiego stanu dowolnej, kreatywnej ingerencji w ludzkie życie i nie przyczyniłoby się do zapoczątkowania kreowania (wręcz człekokształtnych hybryd), gdyby w swym europejskim (*resp.* zachodnioeuropejskim) rozwoju

¹⁹ Por. M. A. Krapiec, *Przedstówie*, [w:] P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka*, Lublin 2008, s. 5-7.

w dziejach nauka jako konsekwentne rozwinięcie filozofii (w klasycznej koncepcji starożytności) nie zapoznała w swych przedstawicielach, bądź też – jak się wydaje – lekceważąco nie pominęła [nie doceniwszy] istotnej ważności wyróżnionej *oikoumene* z *physis* – *oikoumene*, którego poszczególne człowiecze indywiduum (*antropos*) zdolne jest w sprawności „mądrości rozumu” (oczywiście – cierpliwie rozwiniętej) do bezinteresownego „oglądu rzeczywistości”, kontemplacji sięgającej ostatecznych przyczyn *physis* i ludzkiej obecności w niej. Wydaje się zatem całkiem zasadne przekonanie, iż nieposkromione kreatywne żądze uprawiających nauki przyrodnicze skutecznie powstrzymywałyby moralnie destrukcyjne zakusy, gdyby owa nauka, czyniąca „wgląd” w „mechanizm”: „jak działa *physis*”, była uprawiana i badawczo rozwijana w funkcji *oikoumene*, wyróżnionej z *physis*.

Współcześnie – jakby po nieuznanych przez modernizm i tym bardziej przez obecny postmodernizm – okazaniu się pozornie sprzecznym dawnej dziewiętnastowiecznej kontrowersji nauki i wiary (w sensie chrześcijańskim) ludzkie podmioty pozostają rozpoznawane wyłącznie jako konstrukty społeczne w globalistycznych społeczeństwach konsumpcji. Kwestią zasadniczą okazuje się limitowanie dóbr kultury intelektualnej – odtąd celowo dystrybuowanej członkom tychże społeczeństw, pozostających w ryzach zysku ekonomicznego. Edukacja szkolna została zredukowana do przedmiotów niepoznawczych, a nauczanie uniwersyteckie do bliżej nieokreślonego „poszukiwania” innowacyjności oraz obligatoryjnego ukierunkowania praktyczno-industrialnego niemal wszystkich dyscyplin. Zanim jednak w sposób bardzo prosty i zrozumiały wykażemy niesprzeczność nauki i wiary – w ostatnim etapie rozważań, podkreślając na czym polega analogiczność Akwinatowej koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* – chcielibyśmy zwięźliwie zagadnienie uniwersytetu europejskiego poniższą refleksją.

Niezaprzeczalnie wydaje się, że tak długo, jak pozostaniemy w mocy wobec absurdałnego upowszechnienia postmodernistycznego pojęcia „kultury ogólnej”, nie uzyskamy ani wystarczającej odpowiedzi na zagadnienie specjalistycznych dziedzin wiedzy, ani ostatecznego rozstrzygnięcia dylematu badawczego. Czy koniecznym pozostaje przywołanie zasadnej uwagi hiszpańskiego filozofa kultury i socjologa – José Ortegi y Gasset, że kultura może być wyłącznie ogólna – że, np., nie jest się „kulturalnym” w fizyce lub matematyce, w chemii lub w biologii, gdyż w tychże dyscyplinach można pozostawać jedynie wykształconym, a w medycynie, prawie bądź inżynierii – wyspecjalizowanym? Należałoby mieć świadomość, że współczesne, ponowozytne

uniwersytety stanowią jedynie skromne pozostałości i w pewnym sensie swoiste przeżytki tego, co w epoce niezwykle dogłębnego i twórczego fermentu społeczności łacińskiego Zachodu – mediewalnej *Christianitas*, stanowiło kształtowany w strukturze i społecznej potrzebie uniwersytet (*universitas magistrorum et scholarum*). I chociaż uniwersytet mediewalny nie prowadził badań (w sensie specjalistycznych badań naukowych), to jednak wypełniony był wyłącznie „kulturą ogólną”. Nie stanowił ani ozdoby umysłu, ani sposobu dyscyplinowania charakteru. Pozostawał miejscem poszukiwania prawdy i jednoczesnego wykształcania systemu idei dotyczących świata (*physis*) i ludzkich *oikoumene* [ziemskiego Globu], jakie powinny skutecznie wyznaczać i jakie twórczo wyznaczały kierunek egzystencji chrześcijańskich społeczności europejskiego Zachodu.

Czyżby w porównaniu z uniwersytetem średniowiecznym – a zwłaszcza z *universitas magistrorum et scholarum Parisis studentium* z renesansu XIII stulecia – współczesna uczelnia niepomiernie skomplikowała nauczanie zawodowe, udzielane jedynie w załączku przez mediewalnych mistrzów, rezygnując niemal całkowicie z wprowadzania w kulturę [intelektualną] i jej przekazywania w postaci idei bądź światopoglądu, wypracowywanego na bazie poziomu uzyskanej prawdy o rzeczywistości *physis*, *Universum* – w sumie prawdy o *physis*, zawartej w *physis*? Czyżby nie tyle współczesność zglobalizowanego świata integrujących się w pewnym sensie społeczeństw kontynentalnych, co sama cywilizacja Zachodu, zapoznała mediewalny ideał, a nawet odwróciła jego bieguny? Okazuje się bowiem, że wyższe nauczanie polega niemal wyłącznie na nauce zawodu. Czyż adwokat czy radca prawny, lekarz ogólny czy pediatra internista, farmaceuta, farmakolog czy chemik, chirurg czy stomatolog, biolog, nanotechnolog czy wirusolog, psychiatra czy psycholog społeczny, inżynier budowlany czy technologii metali, nauczyciel łaciny czy historii, urzędnik administracji, bankowiec czy ekonomista itd., a nawet politolog – nie stanowią zawodów praktycznych? Gdzież więc jest uczoność, jaka znamionowała dawnych mistrzów uniwersytetu? Ale, czy jednocześnie można zaprzeczyć, że społeczeństwo potrzebuje wielu specjalistów w zawodzie, a jedynie ograniczonej liczby uprawiających naukę, uczonych – mistrzów podejmujących trud bezinteresownego poznania aż po „ogład rzeczywistości”, sięgającej ostatecznych przyczyn *physis* i *oikoumene*? Czy powyższe nie pozostaje także wyznaczone prawidłowością, że powołanie naukowe jest niezwykle rzadkie i szczególnego rodzaju? Że opiera się na zasadzie (*resp.* prawidłowości) naturalnej selekcji – bezwzględnej pod względem uzdolnień intelektu i naukowej

intuicji i zarazem bezwyjątkowej pod względem trudu bezinteresownego poszukiwania prawdy w naznaczającym życiową postawę kontemplatywnym „ogłądzie” rzeczywistości – i to aż po sięganie [i sięgnięcie] ostatecznych przyczyn *physis* i *oikoumene*?

Współcześnie, mając możliwość większego i skuteczniejszego systematyzowania intelektualnych treści dziedzictwa łacińskiego Zachodu, wzbogaceni czynioną refleksją pokoleń, rozumiemy dojrzałej, że „gloria” życia ludzkich podmiotów, tkwiących we wspólnotach podmiotów – ludzkiej *oikoumene*, wykształcającej określoną, sobie właściwą tożsamość kulturową, stanowi także „uwikłanie” i naznaczona jest cierpieniem i zarazem bólem ludzkiej niedoskonałości. Jednak przeważająca jest wola dążenia do nieustannego przekraczania granic stawania się – w perspektywie doskonałości moralnej, duchowej i kontemplatywnej itd., a także intelektualnej.

Konsekwentnie zatem, wzgląd na badawczą rzetelność i bezinteresowność w nieustannym poszukiwaniu prawdy o *physis* rzeczywistości – w tym prawdy wydarzania się społeczeństw i spełnianiu się w nich człowieka w jego osobowym (*resp.* indywidualnym) jestestwie, jakby wysupływanym ze świadectw materialnych i duchowych jako kulturowym wytworze tegoż ludzkiego spełniania się w dziejach – stanowi nieustanny twórczy imperatyw uprawiających naukę w nieustannym poszukiwaniu lepszych określeń, sformułowań, dogłębniejszego inteligibilnego uchwycenia wydarzeń przeszłości, sformułowania w coraz bardziej „bliskiej” prawdy postaci inteligibilnego opisu – jedynie w celu zrozumienia owej rzeczywistości ludzkiego spełniania w jestestwie w glorii życia. I dostrzegamy, że bezinteresowność poznania czy trud poznania rzeczy niejawnych z natury, osadzony na bezinteresowności z wrodzonej człowiekowi potrzeby – tej samej, która zrodziła mowę i sztukę pojęciowego myślenia – nie zakończyły się na tymże przedsięwzięciu. Bowiem, czym innym, jak niepodobnym, ale za to głębokim kontemplatywnym poznaniem twarzą w twarz Tego, który jako Stwórca – Trójjedyny w swym życiu Ponadprzedmiotowego i Ponadpodmiotowego – umiłował bezinteresowną miłością, rozumieć tych wszystkich oddających bezinteresownie swe życie z miłości do braci w Trójjedynym? Chodzi nie tylko o chrześcijan oddających swe życie w męczeństwie, ale także o wszystkich dobrej woli i miłujących głębię swego jestestwa, którzy z rąk ślepych, nagim instynktem mordujących bądź czyniących niemiłosierną torturę oprawców i katów oddali życie lub zostali w sposób brutalny go pozbawieni.

Współczesna teologia wobec możliwości odwrócenie skutków nowożytnego rozerwania jedności Kościoła, wyznaczającego perspektywę postępu moralnego cywilizacyjności

Teologia
dogmatyczna

Podnieśliśmy na wstępie, że myśl filozoficzna i towarzyszące jej *scientiarum* różnymi płaszczyznami i zarazem perspektywami rozwoju postępują w twórczych umysłach myślicieli i badaczy następujących po sobie pokoleń, pozostawiając materialny wyraz w postaci opus intelektualnego. W różnym stanie możliwości koncepcyjnej (w sensie možnosti dogłębnej refleksji w uchwyceniu inteligibilnej treści wydarzenia się świata *oikoumene* w *physis* rzeczywistości) podejmują oni jej dalszy rozwój w czynieniu badawczego namysłu nad rzeczywistością *physis* i zawartej w niej ludzkiej *oikoumene* – i chociaż teoretycznie może to dotyczyć licznych etnicznych, kulturowo-religijnych mateczników i submateczników, to jednak owo poznawcze spojrzenie na samego siebie dotyczy jedynie tejże *oikoumene*, która podjęła twórczy inteligibilnością namysł nad rzeczywistością *physis* w poznawczej bezinteresowności rozpoznanej i uświadomionej ludzkiej sprawności *theoria*. W kontekście tego stwierdzenia nie możemy nie podnieść faktu rozumowego wykształcania się moralności, etycznego kształtowania moralności cywilizacyjnej w bezinteresownym namyśle nad ludzkim jestestwem i sensem ludzkiej *oikoumene*. Rozpoznanie powyższe każe nie spodziewać się w tejże dziedzinie wybitnie racjonalnej, którą stanowi moralność, żadnego wielkiego pożytku w systemach cywilizacyjnych o genezie irracjonalnej²⁰. Dlatego również kwestie teologii jako dyscypliny naukowej, a wraz z nią próba wierzącego namysłu inteligibilnego nad objawiającym się w dziejach Słowem, objawiającym w Wydarzeniu Jezus-Chrystus misterium Trójjedynego, nie może nie mieć pierwszorzędno waloru i znaczenia. Zatem pozostaje zrozumiałą kwestia zgłębienia zagadnienia analogiczności teologii w konstrukcji teologii jako wiara *in statu scientiae* Akwinaty, nawiązująca do kategorii epistemologii Arystotelesa – czym jest owa analogiczność: jaki jest jej charakter; w czym się przejawia – aż po najbardziej prostą kwestię: dlaczego nie udało się teologii przybrać charakteru naukowego bez owego – jak się dotychczas wydawało piętnującego, wykluczającego z grona nauki – znamienia analogiczności.

Zdajemy sobie sprawę, że rozwijając rozumowo i zarazem bezinteresownie głębię wierzącego pojmowania glorii życia i spełniania się w jestestwie dokonujemy równocześnie pogłębienia dystansu

²⁰ Por. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 401.

wierząco-inteligibilnego pomiędzy fundamentem cywilizacyjności Zachodu a pozostałymi macecznikami cywilizacyjnymi, które rozwój i funkcjonowanie osadzają bądź na irracjonalności [mitu], bądź na irracjonalnym przeświadczeniu absolutności *Koranu* lub medytacyjnego rozważenia, wczytania się w *Torę*.

Zatem różnymi płaszczyznami i zarazem perspektywami rozwoju postępuje myśl filozoficzna i wszystkie towarzyszące jej *scientiarum*. Podaża również perspektywą *intellectus fidei* chrześcijaństwa. Tenże fakt jest o tyle istotny, że stanowi rzecz przesądającą o scaleniu się fundamentu cywilizacyjnego łacińskiego Zachodu w mediewalnej *Christianitas*. W tymże doniosłym cywilizacyjnym ukonstytuowaniu się łacińskiego Zachodu bezsprzecznie istotną rolę odegrała teologia z jej wierzącym ukierunkowaniem inteligibilności. Ale badawczo można odnieść wrażenie, że zmiana epoki nowożytnej osadziła na błędnych intelligibilnie konstrukcjach – w pewnym sensie także na nie uchwytceniu istoty doniosłości koncepcyjnego fundamentu cywilizacyjnego przez etniczne dążenia zasadniczo świata germańskiego, ale także i władz dawnego frankijskiego Zachodu, które jednak wykazywały bardziej empiryczną i pragmatyczną skłonność kształtowania bytu społecznego tychże.

I jeżeli obecnie perspektywą (*resp.* drogą) także naukowych dokonań teologii protestanckiej – a więc dzięki postawieniu kwestii *Biblii* jako takiej (w uproszczeniu) i wyrażen spisanych *Biblii* w kontrowersji modernistycznej z przełomu XIX i XX wieku – stały się udziałem teologii katolickiej nowe dokonania badawcze – to, czy należałoby poddać bezwzględnemu zakwestionowaniu drogę rozwoju myśli teologicznej w perspektywie *sola fides, sola gratia, sola scriptura*. Badawczo jednak wydaje się rozstrzygające, że nie sposób pozostawać niewzruszonym w obecnym dialogu ekumenicznym Kościołów chrześcijańskich, jeżeli okaże się, iż nowożytne dążenie i cała konstrukcja cywilizacyjna przysposobiły sobie protestancką religijność chrześcijaństwa, aby bezwzględnie dążyć do ukształtowania własnej autonomicznej władzy. Tym bardziej kwestia pozostaje nagłą, bowiem przyjęta za osadzenie nowożytności naczelną zasadą: *cuius regio, eius religio*, nie gwarantuje chrześcijaństwu pozycji kulturowej, stosownej do niepowtarzalnych możliwości kształtowania przezeń cywilizacyjnej dojrzałości na miarę ludzkiej sprawności inteligibilnej i w ogóle bezinteresownej inteligibilności.

Powyższy wątek refleksji podjęliśmy przez wzgląd na zbliżającą się i przypadającą w 2017 roku rocznicę 500-lecia Reformacji. Badawczym imperatywem pozostaje zauważenie, iż w kontekście niedawno

opublikowanego zbioru dokumentów, stanowiących teologiczny fundament Reformacji, dostrzegamy wyraźną analogię pomiędzy wykształceniem się teologicznej postawy Lutera w odniesieniu do reformy Kościoła i wyłącznego powrotu do starożytności chrześcijańskiej w ufundowaniu „nowego biegu” czy „nowych zaczątków” eklezjalnych – Kościoła [protestanckiego] a zwrotem mentalnym – kulturowym i intelektualnym, jakiego [na sposób fundacyjny] dokonała ówczesnie rozpoczynająca się europejska nowożytność. Wiadomym pozostaje, że pomijawszy dokonania [cywilizacyjno-kulturowe] średniowiecza, uznane za niebyłe i nie warte twórczo-krytycznego namysłu, zwróciła się do starożytności jako do [czystego, niezainfekowanego kulturową deformacją średniowiecza] źródła, mającego jakoby inspirować w kształtowaniu cywilizacyjnie nowego świata nowożytnego. I – niestety wbrew oczekiwaniom zarówno protestantów, jak i nowożytnych myślicieli „nowej” cywilizacyjności – tak, jak fundującym, a przynajmniej wieńczącym kulturę grecką i kulturę *Imperium Romanum*, momentem cywilizacyjnym nie okazuje się nowożytność, ale mediewalna *Christianitas*, tak również momentem fundującym Kościół nie są nowożytne reformacje, ale Wydarzenie Jezus-Chrystus ze starożytności chrześcijańskiej.

Zatem badawczo ważnym problemem jest kwestia intelektualnej koncepcji, za pomocą której zostały teologicznie wypracowane i doktrynalnie zredegutowane dokumenty fundamentu protestanckiego. Czy po dziewiętnastowiecznym „odkryciu” metody historyczno-krytycznej zostało podjęte nią przebadanie Luterańskiej metody teologicznej i koncepcji doktrynalnej w kontekście epoki Humanizmu i Renesansu – podobnie, jak w odniesieniu do mediewalnego *Christianitas* i jej uniwersytetu poddane zostały badawczej i zarazem krytycznej refleksji etapy wykształcania się teologii jako wiary *in statu scientiae* (Tomasza z Akwinu) w kontekście renesansu XIII stulecia i nowo wykształconej struktury uniwersytetu jako miejsca poszukiwania prawdy?

Ukazały one bowiem w nowym świetle przedsięwzięcie teologiczne Akwinaty. Nadto, po zaczerpnięciu od końca XIX stulecia nowego oddechu przez nauki humanistyczne – historyczne i także filozoficzno-teologiczne – odnowie i wzmożonym rozwoju nauk (zarówno dyscyplin szczegółowych, jak i teoretycznych w sensie Arystotelesa), jesteśmy w stanie diagnozować to, co się wydarzyło u początków nowożytności, i dogłębniej wychwycić istotę tego nowożytnego „protestantyzmu”²¹

²¹ 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.

– w sensie wielowymiarowego protestu przeciw średniowieczu i negacji niemal wszystkiego, co było istotne w myśli średniowiecznej. Jednocześnie w odnowie filozoficzno-teologicznej (w uproszczeniu) około połowy XX wieku zdaliśmy sobie dość wyraźnie sprawę z przełomu, jakim było i zarazem mogłoby być, gdyby w tym dość jednolitym nurcie zachodnio-europejskiej myśli filozoficznej było w pełni wówczas wykorzystane, intelektualne przedsięwzięcie Akwinaty. Dopiero współcześnie zrozumieliśmy, że nawiązał do Arystotelesa w wykształceniu podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu. Powodowało ono, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywiście i konkretnie istniejący. Jednocześnie zauważyliśmy – i to dopiero współcześnie, że ani uczniowie i słuchacze Tomasza z Akwinu nie zrozumieli najbardziej istotnego *novum* jego filozofii, ani on sam nie zdawał sobie sprawy z ogromu perspektyw koncepcji, jaka stała się jego udziałem, kiedy włączył istnienie w badania metafizyczne, traktujące je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmując Boga jako samoistne istnienie (*ipsum esse subsistens*)²².

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

²² Por. S. Swieżawski, *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, [w:] idem, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 198-199.

intelektualno-ideologiczną kreację „cienia” rzeczywistości (w sensie Platona) i świata poza „stanem natury czystej” (w sensie Rousseau).

Zatem, należałoby w całej ostrości i bezwzględnie „nagiej” prawdzie postawić kwestię: czy rozerwania jedności Kościoła w mediewalnej Christianitas nie potrzebowały bardziej autonomizujące się władze-państwa nowożytnie od samego Kościoła rzymskiego. Konsekwentnie należałoby również dopytać: jaki wpływ na wykształcenie się lutekańskiej koncepcji – powiedzielibyśmy: triadycznej – *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura*²³ – miało mylne przekonanie o błędnym punkcie wyjścia scholastycznej refleksji teologicznej, a jakie powodował klimat zaszczipianej do Europy po upadku Bizancjum (1453) zorientalizowanej kultury greckiej, czyli kultury greckiej w jej hellenistycznej wersji orientalnej – mylnie utożsamianej (czy utożsamionej) z kulturą grecką z klasycznego (Platon i Arystoteles) okresu jej wielkości i niepowtarzalności? Nie była to przecież kultura ukształtowana mądrością rozumu, bezinteresownym „ogładem rzeczywistości”, kontemplatywnym sięganiem ostatecznych przyczyn świata osób i rzeczy oraz rozpoznawaniem jego ostatecznej celowości. Rozpoznaliśmy przecież, że była to orientalizująca myśl kultury hellenistycznej, że był to hermetyzm, stanowiący faktycznie egipską mieszanką elementów platońskich, stoickich, judaistycznych i perskich. I wiemy, że ów hermetyzm uznany czy rozpoznany został przez luminary Renesansu (Marsilio Ficino, Giordano Bruno) za pradawną mądrość, starszą nawet niż samo chrześcijaństwo. Ale, czy wyciągnięto wszystkie konsekwencje z powyższego naukowego ustalenia?

Przewyciężywszy współcześnie neoscholastyczne koncepcji 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 przyjąć, nie stawiając w jej kontekście kwestii wiary: o jaką postawę wiary czy o jaką [po prostu] wiarę chodzi w rzeczonyj koncepcji. Zwłaszcza i tym bardziej, że pomiędzy Tomaszową koncepcją wiary, wykształconą równoległe do koncepcji teologii [*Itinerarium mentis ad Deum*] św. Bonawentury a współczesnością osadza się, postawiona w konkretnej

²³ Nieodparcie lutekańskie: *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura*, przywołuje skojarzenie i zarazem porównanie do kategorii transcendentálnych: prawdy, dobra i piękna, a także ich filozoficznego ustrukturuowania w starożytności Hellenów, zanim Arystoteles dokonał rozerwania prawdy od całego kontekstu wiedzy normatywnej. Dla Sokratesa i Platona bowiem prawda była dobrem, a dobro prawdą, zaś piękno łączyło obie kategorie. Zatem, czy zachodzi podobne rozerwanie [np.] *sola scriptura* od *sola fides* i *sola gratia*?

epoce – tej, na której rocznicę 500-lecia przygotowują się wspólnoty Kościoła protestanckiego – koncepcja *sola fides* Marcina Lutra. Zatem należałoby konstruktywnie postawić kwestię [rodzaju] wiary – wiary jako „poznania”, mistycznego uniesienia poza kondycję ludzkiego podmiotu, czy też wiary jako dokonującej się komunii (*communio*), wykształcającej się i formułującej na ludzkim poziomie psychologicznym, i zarazem urzeczywistniającej się przez koncepcje pojęć, wyrażane w treści słów, określać.

Oczywiście, za Tomaszem z Akwinu rozumiemy doskonale, że kiedy Partnerem ludzkiej komunii [w akcie wiary] jest Objawiający się – Ponadpodmiotowy i Ponadprzedmiotowy – zachodzi psychologiczna konieczność radykalnego wewnętrznego podniesienia do poziomu tegoż Partnera, którego życie jest całkowitą tajemnicą²⁴. Wiara jest wówczas wzniesieniem rozumu do tajemnicy tego Nadbytu, który udziela siebie jako zrozumienia Jego postępowania wobec rzeczywistości stworzonej – wobec ludzkich podmiotów i wobec każdej wspólnoty pokoleń²⁵. Zarazem doskonale rozumiemy, że jedynie pasywne przyjęcie koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* w niemal osiem stuleci od jej konceptualnego skonstruowania nie stanowi twórczego kroku – na miarę wybitnego przedsięwzięcia Akwinaty. Bowiem w realiach współczesnych sporów poznawczych (epistemologicznych) i całego bagażu relatywności, związanego z postmodernizmem, należy jednoznacznie rozpoznać, obostrzone *locus* myśli teologicznej – *locus* wykształcania się refleksji teologicznej i teologii jako wiary *in statu scientiae*.

Wiara teologa osadzona na wierze Kościoła

W stosunku do tego, co przywołaliśmy katolicką odnową teologiczną z pierwszej połowy XX stulecia, Akwinatowa koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* nie pozostaje naruszona, zakwestionowana. Ale, czy w świecie, który już nie stanowi mediewalnej Christianitas, i w strukturze uniwersytetu, który nie jest już tym mediewalnym uniwersytetem z naczelną pozycją wydziału teologicznego i teologii jako królowej nauk²⁶, nie należałoby bardziej jednoznacznie rozpoznać charakterystyki teologicznego *locus*? Wydaje się zatem

²⁴ Por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 38-39.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 40.

²⁶ W przestrzeni współczesnego uniwersytetu umniejszana czy nawet wręcz degradowana jest rola nauk humanistycznych, a teologii w sposób szczególnie, znamieny wobec paradygmatu nieustannego modernizmu.

konieczne rozpoznać i zarazem uwydatnić, że wiara teologa sytuuje się w wierze Kościoła Chrystusa, który tożsamościowo jest przecież Kościołem Ducha Świętego. Ale w wyartykułowaniu powyższego nie chodzi bowiem – powiedzmy w przenośni – o czysto lokacyjny zabieg (w uproszczeniu).

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

W swoiście rozumianym imperatywie wiary teologa, tożsamej wierze Kościoła i jednocześnie osadzającej się na niej, nie chodzi bowiem jedynie o postawę wiary – i to wiary żywej, osobowej, kontemplatywnej danego teologa. Natomiast w tejże postawie wiary chodzi przede wszystkim o uwzględnienie wierzącej świadomości „anamnezy”. Bowiem – zauważmy – właśnie w wierzącej świadomości „anamnezy” działanie Ducha Świętego przyjmie postać źródła przypominającego wszystko, co Zmartwychwstały Pan przekazał Apostołom.

Zatem wspomnienie pamiętki Pana i sprawowanie Eucharystii [*Unde et memores...*], tworzącej Kościół będący miłością Trójjedynego i w tejże miłości sprawiający wzrost w Łasce [Chrystusowej] wszystkich stających się świętymi, jak Bóg jest Święty, stanowi perspektywę, w której osadza się czyniona refleksja teologiczna – wiary *in statu scientiae*. Ale nie tylko uzyskujemy powyższy wymiar „czynienia” refleksji teologicznej. Rozpoznajemy bowiem wspomnienie [*Unde et memores...*] również jako wzywające do przejścia od egzystencji nieobdarzonej pamięcią o wielkich znakach Pana, będącej jedynie nieokreśloną nieobecnością sobie samej, do innej modalności egzystencji, do pełnej obecności wobec Pana i do przyszłości niekoniecznie wcześniejszej od siebie samej. I tenże 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”, „nieświadomionej”, biernej, schematycznej zewnętrznością, pustej w czynie itd. Wprost przeciwnie, jest postawą wiary oczekującej Zmartwychwstałego, Przychodzącego w Chwale. Nie chodzi w niej ani o retrospekcję w dzieje chrześcijańskie, ani też o wejrzenie w metafizykę absolutu Boskiego Przedmiotu – nawet, gdyby ona miała stanowić [konceptyjną] „metarzeczywistość”.

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

Akwinatowa analogiczność teologii w stosunku do dyscyplin nauki w sensie Arystotelesa

Rozpoznajemy zatem, iż rzeczywistość pamięci o Panu, będąc rzeczywistością oczekiwania Go, naznacza niepowtarzalnie – w stosunku do wszystkich innych badaczy i uczonych – postawę wiary *in statu scientiae* teologa. Umiejscawia się on bowiem w miejscu nieosiągalnym dla wszystkich badaczy innych dyscyplin nauki – sytuacji wiary jako miejscu jakby symetrycznego odwrócenia perspektyw. Tak bowiem, jak Kościół winien znać już teraz Pana, aby mógł Go rozpoznać jako Tego, którego nadejścia w Chwale oczekuje, tak refleksja teologiczna nie może zatracić czy zatracać i zarazem nie uwzględniać w postawie

spojrzenia wiary i formułowania treści teologicznej tego charakteru i znamienia – w efekcie tegoż odwrotnego ukierunkowania wobec innych dyscyplin nauki. Nadto w rozpoznaniu teologii jako wiary *in statu scientiae*, żywotnie i egzystencjalnie rodzącej się w postawie wiary teologa, tkwiącego i osadzającego się w wierze Kościoła i wiary osadzającej się w wierze Kościoła Chrystusowego – w wierzącej pamięci o Panu – odkrywamy „przyczynę” analogiczności teologii w stosunku do wszystkich dyscyplin nauki.

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

Zauważmy bowiem – rozpoznajemy, że Godzina Jezusa jest godziną wieczną. Wydarzenie zatem nie zawiera się wyłącznie w schemacie czasu i nie tkwi wyłącznie w następstwie czasowej ciągłości. Jest godziną wieczną z racji wykonania się w niej wszystkiego i dopełnienia wszystkiego (zob. J 19, 30) – godziną wieczną w tymże oddaniu Ducha w powierzeniu się Ojcu. Zachodząca zbieżność między historyczną śmiercią Jezusa [na Golgocie, pośród dwóch łotrów] a ofiarą przedwiecznego Syna sprzeciwia się jakiegokolwiek postaci dysocjacji. I chociaż rozpoznajemy granice osiągalnego poznania porządku podmiotowości Trójjedynego, chociaż akceptujemy daremność dostępnych o Trójjedynym wyobrażeń i uznajemy nieudolność ludzkiego systemu rozumowania, aby można było osiągnąć (*resp.* zdobyć) znajomość Słowa objawiającego się i Słowa objawionego czy znajomość Boga adekwatną do rzeczywistości i do całości Jego misterium i tajemnicy, to jednak „oświecony” Łaską [Chrystusową] rozum w postawie wiary wobec Objawienia Boga, danego w Wydarzeniu Jezus-Chrystus i zarazem w Jezusie Chrystusie, dzięki darowi Jego Ducha jest „stawiany” (*resp.* postawiony zostaje) w kontemplatywnym dążeniu w perspektywie wieczności – „badawczo” postrzega perspektywą odmiennego kierunku niż wszystkie inne możliwe dyscypliny nauki.

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

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

Pozwolimy sobie złożyć w jedno wszystkie nakreślone powyżej wątki rozważań – także w aspekcie pastoralnym i ekumenicznym.

Przywołane na wstępie rozważań migawki z praktyki sakramentalnej Kościoła katolickiego w Niemczech i po części w Polsce wraz z dominującymi tendencjami w stanie duchowości eklezjalnych wspólnot wiary²⁷ uświadamiają istotnie ważną i nie docenioną rolę teologii [dogmatycznej i zarazem systematycznej] w pełniejszym rozczytowaniu sensu objawiającego się Słowa 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 licznych wierzących wspólnot naprzeciw Przychodzącemu w Chwale w każdym z jego wierzących podmiotów, spełniających się w łasce wiary przez życiowe (*resp.* egzystencjalne) spełnianie się w jestestwie. Ponowożytnie „zamknięcie” się teologii w strukturze uniwersytetu czy, lepiej wyrażone, ograniczenie jej wpływu do naukowej struktury uniwersytetu sprawia dojmujące wrażenie jej rozdziału od wydarzania się 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 krokiem naprzód (w sensie Kościoła jako pełni rozmaitych darów Chrystusowych, por. 1 Kor 12, 4-6) – nawet, jeśli próbuje się przywołać sytuację [pierwotnego] Kościoła starożytności chrześcijańskiej, gdzie wiele spośród najważniejszych dzieł teologii [patrystycznej] było niczym innym, jak kazaniem głoszonymi w łączności z Kościołem obecnym, czyli wydarzającym (*resp.* dziejącym) się, i z tym, co był, czyli wydarzył się, urzeczywistnił²⁸. We wzroście Kościoła ku jego pełni Chrystusowej (w sensie żywej wiary licznych pokoleń) i zarazem jego uczestniczenia w interakcji rozwoju cywilizacyjno-kulturowego społeczności zachodniego macecznika cywilizacyjnego konieczne okazały się niestety i okazują autonomię funkcji w ramach tego samego organizmu mistycznego. Rozpoznanie imperatywu osadzania się teologii jako wiary *in statu scientiae* – a więc koncepcji niedocenionej w jej możliwościach w mediewalności i zarazem koncepcji, której nie zdołał zakwestionować Lutrowy postulat: *sola*

²⁷ Zrozumiałym pozostaje, że pastoralną sytuację Kościołów w sytuacji duchowej obecnego postmodernizmu należałoby poddać bardziej systematycznemu badaniu ze strony teologii pastoralnej czy teologicznych nauk socjologicznych (w uproszczeniu).

²⁸ Por. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 36.

fides, sola gratia i sola scriptura – w wierze Kościoła, pozwala w pełni odnaleźć naturalną sytuację Kościoła starożytności chrześcijańskiej, w której „teologia” była głoszona we wspólnocie gminy chrześcijańskiej w sensie dosłownym, tj. podczas sprawowanej liturgii – czyli sytuację, w której „teolog” nie tyle uczył, co wprowadzał w obszar przestrzeni Bożej.

Teologia
dogmatyczna

Powyzsze nie okazuje się rzeczą bądź przyczynkiem akcydentalnym dla postępu w dialogu ekumenicznym i to w czasie, kiedy globalny świat społeczeństw konsumpcyjnych i społeczności innych mateczników, a zwłaszcza swoistego „wrzenia” społeczności islamskich i arabskich, pozostaje w podtrzymywanym rewolucyjnym konflikcie przez mondialne imperia i mocarstwa, dążące do ekonomiczno-gospodarczej dominacji – oczywiście w imię postępu techniczno-technologicznego. W imię tegoż bożka modernizmu jest przecież świat mocarstw zachodnich gotów zintegrować się kosztem poświęcenia chrześcijaństwa, czego naocznym dowodem pozostaje postawa establishmentów politycznych Zachodu niereagowania na prześladowanie chrześcijan poza matecznikiem cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Czy zatem nie potrzeba ukonkretnienia w dialogu ekumenicznym, zamiast przyzwalania na kruszenie do reszty dynamizmu Kościołów chrześcijańskich przez instrumentarium socjo-psychologiczne obecnego władcy świata Zachodu – bożka modernizmu – i jego służbę?

Dostrzegamy zatem wielkie możliwości odpowiedzi na naglące dylematy moralne świata globalnego ze strony [niedocenianej] teologii jako wiary *in statu scientiae*. Być może jej renesans w wyartykułowaniu i uwydatnieniu, osadza się na wierze Kościoła Ducha Świętego i Kościoła Chrystusa, i przyczyni się do udzielenia tychże odpowiedzi. Jak zauważamy bowiem, nierozstrzygnięte kwestie ludzkiej egzystencji pozostają, a naukowo-filozoficzny postmodernizm, wytwarzając mutacje błędnych konstrukcji intelektualnych, nie jest w stanie podjąć rzetelnej na nie odpowiedzi.

Jednak najbardziej pilnym staje się kwestia postępu w dialogu ekumenicznym. Na ile teologia katolicka, a na ile teologia protestancka – i na ile obie razem – są w stanie w tejże perspektywie teologii, rozpoznającej się w wierze Kościoła Chrystusowego, poczynić postępy ekumenicznego dialogu – dialogu teologicznego? Dostrzegamy bowiem, że współczesny stan Kościołów protestanckich w systemach państwowych, które niegdyś osadziły się na zasadzie *cuius regio, eius religio* pozwoliły skrępować oddziaływanie swych wspólnot wiary do

rozstrzygnięć kwestii miłosierdzia²⁹, a obecność – do wymiaru działalności charytatywnej. Czy nie należałoby również rozpoznać, na ile stanowi to również nieodwracalną konsekwencję Lutrowej *sola fides*? Bowiem bez trudu rozpoznajemy, że jakiegokolwiek koncentrowanie się Kościoła wyłącznie na charytatywności stępia Jego ukierunkowanie na Wieczność.

Rozważanie chcielibyśmy zakończyć niezwykle optymistycznym rozpoznaniem zbieżności pomiędzy teologią jako wiarą *in statu scientiae* osadzająca się w wierze Kościoła a przedsięwzięciem starożytności greckiej – bezinteresownego poznania rzeczy niejawnych z natury (*physis* rzeczywistości świata osób i człowieka). Otóż osadzanie się teologii w koncepcji Akwinaty w wierze Kościoła okazuje się takim samym bezinteresownym poznaniem. Jednakże jej przedmiotem jest absolutna bezinteresowność niestworzonej i stwórczej miłości Trójjedynego.

Słowa klucze: analogiczność teologii jako wiary *in statu scientiae*, antropologia teologiczna, inteligibilność zachodnioeuropejska, Słowo objawiające się w dziejach, teologia jako wiara *in statu scientiae*.

Bibliografia:

1. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2008*.
2. Chaunu P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)* [*Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*], tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1989.
3. Chenu M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950.
4. Chenu M.-D., *La théologie comme science au XIIe siècle*, Paris 1957.
5. Chenu M.-D., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957³.
6. Chenu M.-D., *La théologie est-elle une science?*, Paris 1957.
7. Chenu M.-D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997.

²⁹ Zwróćmy uwagę, że w kształtującym się coraz głębszym rozumieniu orędzia ewangelicznego w chrześcijaństwie pierwszych stuleci Ojcowie Kościoła, mówiąc o jałmużnie, używali łacińskiego słowa *debitum* (powinność, dług). Bardziej uważna analiza pozwala uchwycić, że nie chodziło ani o dobrowolną praktykę, ani o rodzaj ewangelicznej rady dla nielicznych osób [Chrystusowej] Wspólnoty eklezjalnej, lecz o powinność, dotyczącą wszystkich uczniów Zmartwychwstałego – powinność, którą jest się winnym zarówno Bogu, jak i ludziom, każdemu ze współbraci [w Chrystusie] (zob. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2008*). Na uwagę również zasługuje fakt „oddania” w języku greckim słowa „jałmużna”, które dokonane zostało za pomocą *eleemosyne*. Z kolei św. Augustyn zdecydował się oddać ów termin w słowie *miseridordia* („miłosierdzie”), co skomentował św. Izydor z Sewilli: *miseridordia a misero corde dicta* – jako dar odnoszący się do biednego serca (*a misero corde*).

8. Chenu M.-D., *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985.
9. Grube G. M. A., *Plato's Thought*, Methuen 1935.
10. Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego [Paideia. Die Formung des griechischen Menschen]*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
11. Koneczny F., *Rozwój moralności*, Lublin 1938.
12. Krapiec M. A., *Przedstówie*, [w:] P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka*, Lublin 2008.
13. Kubicki D., *W sprawie slawizacji chrześcijaństwa łacińskiego*, [w:] *De catechizandis adultis. Opuscula Romualdo Niparko septuagenario dedicata*, Poznań 2014.
14. Kubicki D., *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004.
15. Piskozób A., *Pisarz wobec zagrożeń współczesności*, [w:] A. Piskozób, *Z prądem i pod prąd epoki. Publicystyka 1961-1988*, Toruń 2004.
16. Popper K. R., *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997.
17. Popper K. R., *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996.
18. Reale G., *Historia filozofii starożytnej. I. Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 1994.
19. Skolimowski H., *Prawda a problem ludzkiej egzystencji*, [w:] *Poznanie a prawda*, A. L. Zachariasz (red.), Rzeszów 2009.
20. Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000.
21. Swieżawski S., *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, [w:] S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.
22. Voegelin E., *Arystoteles [Aristotle, Columbia 2000]*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2011.
23. Voegelin E., *Platon*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2009.
24. Żywczyński M., *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976.