

poprzez różne formy sztuki mające znaczenie liturgiczne: malarstwo, rzeźba, architektura, muzyka itd. Mają właśnie za zadanie przekazanie Bożego światła człowiekowi, ażeby podnieść świat ludzki do Boga, do Jego niewypowiedzianego królestwa tajemnicy, piękna i życia.

Nie można zrozumieć duchowości ks. Alberione bez wyjaśnienia określeń Jezusa jakimi się posługuje. Dlatego Autorka świetnie ukazuje relację poszczególnych określeń: Droga, Prawda i Życie oraz stwierdzenie, że tak przedstawia Go św. Paweł. Jezus Mistrz, to tytuł często pojawiający się w Ewangeliach: „Otóż wy nie pozwalajcie nazywać się mistrzami, albowiem jeden jest Wasz Mistrz” (Mt 23,8; J 13,13). Ks. Alberione do tego tytułu dodaje zwrot, także biblijny, który Jezus przypisuje sam sobie: Droga, Prawda i Życie. W ten sposób w pełnej formie przekazuje całe bogactwo nauczania Jezusa.

Celowo szerzej zaprezentowałem treść książki s. R. Czajkowskiej, aby poznać naukowe, teologiczne i syntetyczne opracowanie duchowości Zgromadzenia powszechnego Kościoła. Jest to pionierskie opracowanie tejże duchowości nie tylko o zasięgu europejskim. Cechuje się ono dokładną i szczegółową analizą źródeł w języku włoskim. W ten sposób Autorka stworzyła pełną syntezę duchowości zakonnej Pobożnych Uczennic Boskiego Mistrza. Wydobytą istotną treść z źródeł potrafiła ukazać permanentny dynamizm tejże duchowości na przełomie Soboru Watykańskiego II i po nim aż do śmierci Założyciela.

Dlatego niniejsza rozprawa stanowi bezcenną wartość dla Zgromadzenia o zasięgu światowym, a także dla historii duchowości Europy i Kościoła powszechnego. Jest to zatem rozprawa twórcza i krytyczna, źródłowa.

Ks. Stanisław Urbański

Charles Morerod, *Écumenisme et philosophie. Questions philosophiques pour renouveler le dialogue*, Paris 2004, édition Parole et Silence, s. 166

Koniec XIX i cały XX wiek naznaczone były wielkim przebudzeniem ekumenicznym. Ekumenizm jest „imperatywem chrześcijańskiego sumienia oświeconego wiarą i kierowanego miłością”, pisał Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* (nr 8) pod koniec ubiegłego stulecia. Droga ekumeniczna nie jest prosta, wręcz przeciwnie jest kręta, wyboista, trudna i długa. Pierwszy etap podjętego dialogu ekumenicznego wskazywał na to, co chrześcijanie mają wspólnego, co ich łączy. Drugi etap, późniejszy charakteryzuje się głównie skoncentrowaniem się na tzw. „fundamentalnych różnicach”. Ten nowy etap nie oznacza regresu, lecz wskazuje raczej na proces dojrzewania. Chodzi o wskazanie na pewne czynniki, które nie zostały wystarczająco zauważone i wzięte pod uwa-

gę w dotychczasowym dialogu ekumenicznym. Charles Morerod poświęca swe refleksje analizie czynnika, który bardzo często nie był brany pod uwagę w podejmowanych dyskusjach i rozmowach. Chodzi o rolę jaką może odegrać dyskusja filozoficzna w podejmowanym dialogu ekumenicznym.

Autor jest szwajcarskim dominikaninem. Wykłada teologię dogmatyczną i fundamentalną na rzymskim uniwersytecie *Angelicum*. Ponadto pracuje w międzynarodowej komisji do prowadzenia dialogu katolicko-anglikańskiego. Tematyka ekumeniczna jest bliska Autorowi między innymi z tego powodu, że rozprawę doktorską na Uniwersytecie we Fryburgu w 1994 r. poświęcił gorącej dyskusji, jaka miała miejsce między Lutrem a Kajetanem (Thomasem de Vio) w 1518 r¹.

Refleksje podjęte przez Autora nie należą do spraw drugorzędnych, czy wręcz marginalnych. Dotykają one bowiem centralnego tematu w teologii, a mianowicie relacji między Bogiem i człowiekiem. Były teolog domu papieskiego, kard. Georges Cottier, docenił wkład Autora w problematykę ekumeniczną. Świadczy o tym pochodzące od niego wprowadzenie, poprzedzające publikację.

Praca składa się z dwóch części, podzielonych na rozdziały. Oprócz wstępu i zakończenia, publikacja zawiera także spis bibliograficzny oraz wykaz skrótów, jakich używa Autor.

Pierwsza część składa się z trzech rozdziałów, przedstawiając różnice w podejściu do dialogu w ekumenizmie i w filozofii nauk. Współczesna mentalność jest opanowana przez przemożny wpływ nauk przyrodniczych. Również i teologia jest mocno naznaczona ich wpływem. Podobnie jak w teologii, tak i w przypadku nauk przyrodniczych zakłada się możliwość „dialogu” między różnymi koncepcjami i teoriami. Pierwszy rozdział tej części prezentuje charakterystyczne elementy filozofii nauki Karla Poppera, Thomasa Kuhna i Paula Feyerabenda², zwracając uwagę na ich specyfikę i odmienność. Podsumowaniem rozdziału jest refleksja ukazująca wspólne tendencje trzech systemów (s. 39-40). Autor stwierdza, że mimo istniejących między nimi różnic, można doszukać się także pewnych wspólnych tendencji. Biorąc wspomnianych filozofów jako „barometry kulturowe” (s. 39), Autor zwraca uwagę na dwa elementy. Pierwszy przypomina, że poznanie naukowe jest ograniczane przez tzw. kwestie czy pytania podstawowe (*questions de base*) (s. 39), na które każda z teorii poszukuje odpowiedzi. Teorii naukowych nie można bezpośrednio porównywać, ponieważ odpowiadają one na różne kwestie i w tym samym czasie mogą posłużyć różnym formom wykorzystania, mimo ich pewnej niekompatybilności. Nie przeszkadza to w tym, że pewne teorie nie są możliwe do zaadaptowania i muszą zostać zaniechane. Drugi element

¹ Ch. Morerod, *Cajetan et Luther en 1518*. Edition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan, 2 vol., Cahiers Oecuméniques 26, Fribourg 1994.

² Na marginesie zauważmy, że Autor zmienił imię ostatniego z wymienionych filozofów, przypisując mu inne a mianowicie Ludwig (s. 15).

przestrzega przed niebezpieczeństwem przyjęcia jednej teorii jako tej jedynej czy jedynie obowiązującej i prawdziwej, co może prowadzić do pewnej formy szkodliwego totalitaryzmu w nauce. Współcześni ludzie nauki zdają sobie sprawę z tego, że prawda zawarta w ich twierdzeniach jest mocno związana z ograniczonym obszarem jej zastosowania. Przykładem mogą tu być między innymi różne modele fizyki, które odpowiadają tylko częściowemu wyjaśnieniu istniejącej rzeczywistości. Żaden z istniejących modeli nie pretenduje do wyjaśnienia całości rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że nauka może stać się i to częściej niż się wydaje faktorem skłaniającym do sceptycyzmu.

Drugi rozdział jest poświęcony zastosowaniu pryncypiów Poppera, Kuhna i Feyerabenda do dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Autor zwraca uwagę, że teorie teologiczne nie uległy bezpośredniemu wpływowi filozofów nauki. Podkreśla jednak, że należy mówić o tzw. wpływie nieświadomym, będącym owocem współczesnej mentalności kulturowej, której nauki przyrodnicze nadają zdecydowany ton. Według Autora dialog ekumeniczny i międzyreligijny można przedstawić jako porównanie paradygmatów. Uściśla także, że teoria religijna nie może być w pełni weryfikowalna oraz różne tradycje religijne mogą być rozumiane jako częściowe adaptacje do ich środowiska.

Trzeci rozdział prezentuje koncepcję dialogu naukowego i dialogu religijnego. Autor ukazuje najpierw paralele między dialogiem naukowym i religijnym, aby później dokonać porównania między poznaniem naukowym i poznaniem towarzyszącym wierze. W podsumowaniu tego rozdziału, szwajcarski Dominikanin zauważa, że Popper, Kuhn i Feyerabend są zgodni zwłaszcza odnośnie do częściowego i ograniczonego charakteru poznania naukowego. Dalecy są jednak od zaprzeczenia wszystkim jego walorom. Najbardziej charakterystycznym wyznacznikiem tej postawy wobec poznania naukowego jest podział nauk na różne systemy, które nie są w pełni kompatybilne ze sobą. W tej sytuacji pojawia się w kulturze współczesnej wątpliwość dotycząca możliwości afirmacji, że jeden system jest prawdziwszy niż drugi, aż do stwierdzenia, że ten drugi jest fałszywy. Taka weryfikacja jest możliwa również w perspektywie religijnej i po części przy wykorzystaniu podobnych argumentów. Prowadzić ona jednak może do całkowitego relatywizmu, tzn. co jest prawdziwe dla jednego, nie jest takim dla drugiego. W tej perspektywie, Autor dochodzi do wniosku, że w przypadku dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego w pierwszej kolejności nie chodzi o poszukiwanie jedności, lecz jedynie o życzliwe zorientowanie się, co inni myślą na dany temat.

Druga część, o wiele bardziej rozbudowana, w porównaniu z poprzednią, bo zawierająca aż siedem rozdziałów³, poświęcona jest przesłankom filozoficznym Reformacji. W pierwszej części chodziło przede wszystkim o rozu-

³ Spis treści zamykający publikację wprowadza nieco zamieszania w drugiej części, bowiem wskazuje tylko na sześć rozdziałów. Rozdział piąty powtórzony jest dwa razy (s. 166).

mienie pojęcia samego dialogu. Natomiast obecna część poświęcona jest treściom, jakich dotyczy dialog.

Pierwszy rozdział tej części jest niejako historycznym wprowadzeniem do zrozumienia postawy ojca Reformacji, Marcina Lutra. Ukazany jest on jako zdecydowany przeciwnik filozofii i jej interwencji na polu teologicznym. Opozycja w stosunku do filozofii nie jest centralnym motywem jego przedsięwzięć reformatorskich. Luter znał dobrze napięcia występujące między różnymi szkołami scholastycznymi. Na uniwersytecie w Wittenbergu, gdzie sam przebywał, wykładano *via Thomae*, *via Scoti* i *via moderna*. Rezerwa Lutra do filozofii scholastycznej wyjaśnia się nie tylko w odrzuceniu filozofii, lecz również w odrzuceniu teologii scholastycznej, przesyczonej arystotelizmem. Luter znał scholastykę dzięki lekturze Gabriela Biela, który był nominalistą. Jeśli Luter krytykował filozofię, było to głównie spowodowane opozycją wobec scholastyki i to z powodów teologicznych a nie filozoficznych. Luter był geniuszem w dziedzinie komunikacji. Bardzo dobrze odczytał wyzwania kultury swego czasu. Odczuł także obecność pewnego trendu filozoficznego, którego jednak nie nazywał wprost filozoficznym. Nie można zatem zapominać o pewnych uwikłaniach filozoficznych myśli Reformatora.

Rozdział drugi poświęcony jest wielkiej dyskusji prowadzonej w październiku 1518 r. w Augsburgu między M. Lutrem a kardynałem Kajetanem, legatem papieskim. Zazwyczaj przyjmuje się, że cały problem eklezjologii Lutra polegał na negacji Boskiego pochodzenia struktur Kościoła. Autor proponuje jednak głębszą analizę, wychodząc od propozycji poszukiwania przesłanek dla doktryny Lutra dotyczącej usprawiedliwienia. Nie chodzi oczywiście o zredukowanie teologii usprawiedliwienia do doktryny filozoficznej. Pytanie dotyczy sposobu prezentacji przez Lutra kwestii dotyczącej usprawiedliwienia. Jak zauważa Kajetan, Luter używa terminów, które wskazywałyby na wykorzystanie teorii filozoficznej dotyczącej przyczynowości. Przedmiot dyskusji był złożony. Dotyczył odpustów, czyśćca, sakramentu pokuty i ekskomuniki. W tej dyskusji można odnaleźć echo dawnej opozycji między tomistami i skotystami, opozycji między analogią i jednoznacznością (*univocité* s. 68). Koncepcje św. Tomasza i bł. Jana Dunsza Szkota mają swoją dynamikę, zakładają zwłaszcza rozumienie bytu Bożego. Teorii analogii św. Tomasza, Luter przeciwstawia koncepcję jednoznaczności Dunsza Szkota. Koncepcja tomistyczna analogii pozwala na zrozumienie relacji między Bogiem i człowiekiem. Autor ukazuje relacje między Bogiem i jego stworzeniami jako przyczynami. Bóg jest Przyczyną działania na swoim poziomie ale także człowiek jest przyczyną działania na właściwym sobie poziomie. Bóg i człowiek działają w tym samym czasie, każdy w pełnym wymiarze. Przyczynowość człowieka nie ma charakteru konkurencyjnego w stosunku do przyczynowości Boga. Właściwą relacją jest tu podporządkowanie (*subordination*) działania ludzkiego, działaniu Boga. Tak określona relacja między Bogiem i człowiekiem nadaje sens całej teologii

sakramentów i jest fundamentem trwałości Kościoła. W kolejnym, trzecim rozdziale, Autor proponuje porównanie pojęcia przyczynowości Boskiej i ludzkiej w ujęciu Lutra i Kalwina. Sformułowania Kalwina nie są tak krańcowe jak u Lutra, ale w gruncie rzeczy bronią tej samej pozycji.

Czwarty rozdział prezentuje konsekwencje dla filozofii nowożytnej wynikające z przyjęcia perspektywy Lutra i Kalwina. Perspektywa dwóch wielkich Reformatorów prowadziła do stanowiska, że nie można pozostawić Boga i człowieka na tym samym poziomie podejmowania decyzji, bo w końcu mogłoby to zaszkodzić pozycji i autorytetowi Boga. Należy zatem zabrać człowieka z tego poziomu. Konsekwencją tej decyzji jest to, że znaczna część ludzkiego życia została umiejscowiona poza wpływem sfery zbawienia. Takie ujęcie miało duży wpływ na filozofię nowożytną. Autor odsyła tu do myślicieli takich jak: Hobbes, Kant, Marks i Nietzsche. Przyjęta w punkcie wyjścia koncepcja jednoznaczności (*univocité*), do której odwołują się Reformatorzy prowadzi albo do afirmacji Bożego majestatu i jednoczesnej deprecjacji człowieka albo do uznania pełnej autonomii człowieka, wiążącej się z odrzuceniem Boga. Antropologia Hobbesa jest zdecydowanie pesymistyczna. Człowiek nie może żyć w pełnym pokoju bez Bożej opieki i obecności. Bez Bożego autorytetu, człowiek żyje w permanentnym strachu, bez poczucia bezpieczeństwa. W konsekwencji handel, przemysł, kultura etc. są czymś niemożliwym. Dla Kanta pytanie o Boga jest jednym z trzech głównych problemów „czystego rozumu”. Autor koncentruje się głównie wokół kwestii ludzkiej możliwości poznania istnienia Boga, co wiąże się z wizją relacji Boga do człowieka. W *Krytyce czystego rozumu* Kant radykalnie powątpiewa w możliwości mówienia o Bogu. Jest przekonany o słabej mocy przekonywania tradycyjnych argumentów na istnienie Boga. W krytyce zwraca uwagę na trzy klasyczne argumenty: fizyczno-teologiczny, kosmologiczny i ontologiczny. Według Kanta żaden z wymienionych argumentów nie jest w stanie przekonać w pełni. Pozostaje jeszcze argument moralny, oparty na konieczności podejmowania praktyk, który z czasem przestanie być uważany za argument. Autor podsumowuje, że dla Kanta, pozycja Boga pozostaje dosyć dobrze uargumentowana. Pojawia się jednak problem niemożliwości umieszczenia w relacji bytu Boga i bytu człowieka zwłaszcza gdy chodzi o kwestię przyczynowości wyrażającą się w stosunku dwóch poziomów różnych bytów. Wspomniany problem uderza w możliwość refleksji prowadzącej do afirmacji istnienia Boga i prowadzi w gruncie rzeczy do ateizmu lub co najmniej do agnostycyzmu. Dla Marksa Bóg przedstawia się jako rywal człowieka. Bóg i człowiek są obecni na tym samym planie bytu. Oznacza to, że co zostanie dane jednemu, automatycznie musi zostać odebrane drugiemu. Tam gdzie Luter postawił i wybrał Boga, tam Marks wybrał człowieka. Wykluczająca się opozycja między Bogiem i człowiekiem jest wyraźnie widoczna w myśli Nietzschego. Według niego, jeśli istnieją bogowie, nie zniósłby faktu nie będąc jednym z nich. Zatem konkluduje – bogo-

wie nie istnieją. W podsumowaniu Autor stwierdza, że Reformatorzy przeciwstawiają Boga człowiekowi, aby wywyżżyć Boga. Czy nie należy jednak oprzeć się na innym fundamencie wskazującym na to, że Bóg ma moc uczynić człowieka swym współpracownikiem i takim go czyni. Schemat wypracowany przez Reformatorów nie pozwala spojrzeć na człowieka jako współpracownika, co więcej prowadzi do wyrzucenia Boga ze sfery ludzkiej. Jeśli dwa terminy są w opozycji, oznacza to eliminację jednego z nich. Dramat logiki opozycji charakteryzuje się tym, że odrzucając Boga, odrzuca także samego człowieka, co potwierdziła późniejsza historia. Dla Lutera Bóg jest wszystkim, jeśli człowiek jest niczym (*Dieu n'est tout que si l'homme n'est rien*, s. 107).

Oдноśniki do przeszłości z poprzedniego rozdziału mają za cel wyjaśnić aporie obecnego czasu. Stąd piąty rozdział powraca do omawianego schematu myślowego pochylając się tym razem nad refleksjami teologów protestanckich XX w. Karla Bartha i Paula Tillicha oraz śledząc wypowiedzi różnych Kościołów ewangelickich na temat tzw. Dokumentu z Limy (znanego ze skrótu BEM) komisji „Wiara i Ustrój” dotyczącego Eucharystii, chrztu i posługiwania duchownego z 1982 r. Autor odwołuje się także do tekstu opracowanego przez Francuską komisję wspólną katolicko-protestancką, (*Le Comité Mixte Catholique-Protestant de France*), która w 1987 r. zastanawiała się nad możliwościami przezwyciężenia różnic fundamentalnych istniejących między katolikami i protestantami. Tekst został usytuowany głównie na planie teologicznym a nie filozoficznym, co ogranicza nieco jego zakres. W prezentowanym rozdziale, Autor przywołuje jeszcze dokument Międzynarodowej komisji do spraw dialogu między Kościołem katolickim i Kościołem ewangelicko-reformowanym. Opublikowany w 1990 r. dokument *Vers une compréhension commune de l'Eglise*, zachęca katolików do zaprzestania tworzenia karykatur Kościoła reformowanego, jakoby w nim nie był obecny Chrystus. Autor przestrzega, aby nie uważano, że cały ciężar pracy w Kościele zależy od czynnika ludzkiego, tak jakby Kościół mógł funkcjonować bez Głowy, tzn. bez Chrystusa. Podsumowując ten rozdział Autor stwierdza, że schemat opozycji, akcentowany przez Reformatorów, między działaniem Boga i działaniem człowieka pozostał obecny we współczesnym protestantyzmie. Zazwyczaj był utożsamiany z perspektywą teologiczną a nie z filozoficzną.

Przedostatni, szósty rozdział porusza problematykę dialogu katolicko-luterańskiego dotyczącego usprawiedliwienia. Schemat relacji przyczynowości jest od początku w samym centrum luterańskiego rozumienia usprawiedliwienia. Aby przybliżyć problematykę, Autor prezentuje historię dialogu katolicko-luterańskiego od początku do czasów współczesnych, podkreślając znaczenie dwóch wydarzeń, a mianowicie dokumentu Wydziału Teologii Luterańskiej w Göttingen z 1991 r. oraz Wspólną Deklarację o usprawiedliwieniu przyjętą przez Kościół katolicki i Światową Federację Luterańską w 1999 r. Podsumowując Autor podkreśla, że należy zwrócić uwagę zarówno na elementy zgod-

ności (jedynie Bóg przynosi zbawienie) jak i na niezgodności (chodzi o sytuację człowieka usprawiedliwionego w wymiarze indywidualnym i eklezjalnym). Trwający od dawna dialog pozwolił na zrobienie kroku wprzód. Jest jednak wiele kwestii, które nie zostały wyjaśnione. Niektórzy teologowie zastanawiają się, gdzie można usytuować tzw. różnicę fundamentalną, o której była mowa na samym początku. Autor jest zdania, że utożsamienie tej różnicy teologicznej nie jest trudne. Jednak błąd kryje się być może w ograniczeniu się do wymiaru teologicznego. W przeciwieństwie do Lutera, św. Tomasz świadomie włączył metafizykę do swych refleksji, dzięki czemu uniknął wprowadzenia teologii do błędnego zaułka. Umieszczenie w pełnym świetle wymiaru metafizycznego omawianej kwestii powinno pomóc w rozwiązaniu problemów, jakie pozostały po ogłoszeniu deklaracji i zachęcić do wspólnego zrozumienia.

Ostatni, siódmy rozdział drugiej części przedstawia majestat Boga poznawany w dwóch odrębnych schematach metafizycznych. Jest to podsumowanie całej kwestii relacji między Bogiem i człowiekiem w tych dwóch różnych ujęciach. Autor omawia najpierw schematy zatroskane o zachowanie transcendencji Boga. Św. Tomasz wiąże teologię z metafizyką. Luter odrzuca oficjalnie metafizykę, lecz na jej miejscu umieszcza inną. Obaj mają jeden cel: zachować transcendencję Boga. Ten wspólny cel pozwala na prowadzenie dialogu, jednak trzeba pamiętać o odrębności dwóch spojrzeń. Z kolei Autor wskazuje na wstrząs teologiczny „metafizyki” luterkańskiej, aby na zakończenie zwrócić uwagę na metafizykę odpowiadającą Ewangelii. Istnieje związek między metafizyką i Biblią. Metafizyka, tak jak ją rozumie św. Tomasz pozwala na uświadomienie sobie czym jest Pismo św. Chrześcijańskie rozumienie Objawienia zakłada, że człowiek może być narzędziem w ręku Boga. W przeciwnym razie należałoby zdecydować, czy Pismo św. to tylko Słowo Boże czy tylko słowo ludzkie. *Vaticanum II* w Konstytucji dogmatycznej o Bożym Objawieniu *Dei Verbum* (nr 11) zdecydowanie potwierdza rozumienie człowieka jako narzędzia. Metafizyka nie jest obcym ciałem, które prowadziłyby do marginalizacji Biblii w teologii. Metafizyka może być wprost przeciwnie uprzywilejowanym środkiem rozumienia Biblii i włączania jej do globalnej wizji egzystencji.

Protestanci i katolicy głoszą chwałę Boga, wychwalają jego majestat, dziękują za zbawienie przyniesione w Jezusie Chrystusie. Wszystko to wskazuje na jedność. Pewne jednak przesłanki filozoficzne utrudniają wspólne rozumienie powyższych intencji. Autor w zakończeniu ośmiela się zasugerować, że nie tylko przyczyna jedności lecz także sama intencja Reformatorów była by lepiej rozumiana, jeśli zostałyby wyzwolona z pewnych założeń filozoficznych, które je warunkują od blisko 500 lat i ograniczają jej rozkwit.

Ks. Sławomir Zieliński