

KS. MAREK SKIERKOWSKI

EKUMENICZNY WYMIAR METODY TEOLOGICZNEJ

Grecki termin *oikumene* pierwotnie miał charakter geograficzny i oznaczał ziemię zamieszkaną i uprawianą w przeciwieństwie do pustyni czy puszczy (Herodot, Arystoteles). W Nowym Testamencie termin ten zachowuje swoje świeckie znaczenie, ale obejmuje również rzeczywistość religijną: świat stworzony i sądzony przez Boga (Łk 21,26), świat, w którym Apostołowie głoszą Ewangelię (Mt 24,14) czy też świat jako miejsce historii zbawienia (Dz 17,31). W znaczeniu treściowym terminem *ekumenizm* najczęściej określa się zjednoczeniową działalność podejmowaną od końca XIX przez niektóre wspólnoty anglikańskie i protestanckie, a potem także przedstawiciele chrześcijaństwa wschodniego i wreszcie Kościół katolicki¹. Sobór Watykański II, wypowiadając się w dekrecie *Unitatis redintegratio* (1964) o „świętej tajemnicy jedności” (DE 2)², zakłada trzy rodzaje ekumenizmu: duchowy, doktrynalny i praktyczny³. W odniesieniu do ekumenizmu duchowego Ojcowie *Vaticanum II* stwierdzają:

Rzeczywisty ekumenizm nie istnieje bez wewnętrznej przemiany. Wszak z nowości ducha, z zaparcia się samego siebie i z swobodnego wylania miłości pochodzą i dojrzewają pragnienia jedności. Dlatego u Ducha Świętego musimy wypraszać łaskę szczerego umartwienia, pokory i cichości w posłudze, a także braterskiej wspaniałomyślności ducha wobec drugich (DE 7).

Ekumenizm doktrynalny z kolei bazuje na studium i dialogu:

Należy poznawać ducha braci odłączonych. Niezbędne do tego jest studium, które trzeba podejmować w prawdzie i życzliwości. Należycie przygotowani katolicy powinni

¹ Por. W. Hanc, *Ekumenizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 853.

² Cytaty oraz skróty dokumentów Soboru Watykańskiego II według: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.

³ Por. A. Skowronek, *Próba określenia ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza Lublin 1997, s. 32-37; A.A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 2001, s. 12.

koniecznie osiągnąć lepszą znajomość doktryny i historii, duchowego i liturgicznego życia, psychologii religii i kultury właściwej braciom. Do osiągnięcia tego celu bardzo pomocne są spotkania obu stron, zwłaszcza z zamiarem omówienia zagadnień teologicznych, podczas których każdy mógłby dyskutować jak równy z równym, byleby tylko uczestnicy tych spotkań, działający pod kierunkiem biskupów, byli naprawdę znawcami przedmiotu (DE 9).

Wreszcie ekumenizm praktyczny polega najogólniej na współpracy:

[...] wszyscy wierzący w Chrystusa mogą się łatwo nauczyć, jak się lepiej wzajemnie poznać i wyżej cenić oraz torować drogę do jedności chrześcijan (DE 12).

Ekumenizm jest zatem zjawiskiem żywym, złożonym i poważnym. Na gruncie naukowym zajmuje się nim przede wszystkim teologia ekumeniczna. W. Hanc zauważa jednak, że całkowite powiązanie zagadnień ekumenicznych z jedną tylko dyscypliną może doprowadzić do „zaprzepaszczenia ekumenicznego wymiaru innych dyscyplin teologicznych”⁴. Nic więc dziwnego, że teolog ten opowiada się także za ekumenicznym wymiarem całej teologii czy wręcz całej chrześcijańskiej *praxis*: „Ekumenizm wytycza i określa skierowanie teologii ku misji pojętej uniwersalistycznie dla okazania pełni prawdy chrześcijańskiej”⁵; „[...] mówiąc o ekumenicznym wymiarze teologii, musimy mieć na uwadze zarówno teorię, jak i praktykę życia, formację doktrynalną i duchową, postawę profesorów i studentów, ekumeniczny charakter chrześcijańskich pism i praktykę duszpasterską w parafiach”⁶.

Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan w *Dyrektorium ekumenicznym* (1993) stwierdza:

Chociaż wymiar ekumeniczny winien przenikać całą formację teologiczną, jest rzeczą szczególnie ważną, by kurs ekumenizmu był realizowany w ramach cyklu pierwszego, w momencie jak najbardziej do tego wskazanym. Kurs ten powinien być nawet obowiązkowy. Najogólniej rzecz biorąc oraz mając na uwadze konkretne okoliczności, kurs ten może mieć treść następującą: a) pojęcia katolickości, jedności organicznej i widzialności Kościoła, *oikoumene* ekumenizmu, z uwzględnieniem ich początków historycznych i aktualnego znaczenia z katolickiego punktu widzenia; b) doktrynalne podstawy działalności ekumenicznej ze szczególnym zwróceniem uwagi na więzi komunii, istniejące obecnie między Kościołami i Wspólnotami eklezjalnymi; c) historia ekumenizmu, zawierająca także historię podziałów oraz licznych dążeń i przedsięwzięć podejmowanych w ciągu wieków, aby przywrócić jedność, a także ich osiągnięć i niepowodzeń; również aktualny stan dążenia do jedności; d) cel i metoda ekumenizmu, różne formy zjednoczenia i współpracy, nadzieja na przywrócenie jedności, warunki jedności, pojęcia pełnej i doskonałej jedności; e) „instytucjonalny” aspekt oraz aktualne życie różnych wspólnot chrześcijańskich; dążenia doktrynalne, rzeczywiste przy-

⁴ W. Hanc, *Teologia ekumeniczna i jej potrzeba*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra...*, s. 579.

⁵ Tenże, *Ekumeniczny wymiar całej teologii*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra...*, s. 582.

⁶ Tamże, s. 586.

czynny podziałów, wysiłki misyjne, duchowość, formy kultu Bożego, troska o lepsze poznanie teologii duchowości wschodniej; f) niektóre bardziej specyficzne problemy, takie jak: wspólny udział w kulcie, prozelityzm i irenizm, wolność religijna, małżeństwa mieszane, miejsca świeckich, zwłaszcza kobiet, w Kościele; g) ekumenizm duchowy, a zwłaszcza modlitwy o jedność i inne formy zbliżenia się do jedności, o którą modlił się Chrystus (nr 79)⁷.

I dalej:

Gdy chodzi o organizację planów i programów studiów, sugeruje się, co następuje: a) Byłoby rzeczą dobrą, gdyby ogólny wstęp do ekumenizmu miał miejsce możliwie szybko, tak by studenci mogli być wyczuleni od samych początków studiów teologicznych na ekumeniczny wymiar całych studiów. Wstęp ten ukazywałby podstawowe elementy ekumenizmu. b) Szczególna część nauki o ekumenizmie znajdowałaby swoje normalne miejsce przy końcu pierwszego cyklu studiów teologicznych albo też przy końcu studiów odbywanych w seminariach, tak by studenci, zdobywając szeroką znajomość ekumenizmu, byli w stanie dokonać pewnej jego syntezy z całą formacją teologiczną. Należy dobrać starannie teksty do studiowania i podręczniki; powinny one wiernie przedstawiać naukę innych chrześcijan w historii, w teologii i w duchowości, tak by można było uczciwie i obiektywnie skonfrontować ją oraz pobudzić do dalszego pogłębienia doktryny katolickiej (nr 80).

Ponadto, w jednym z dalszych punktów znajdujemy dopowiedzenie:

Będzie rzeczą wskazaną wprowadzić kursy specjalizacji z ekumenizmu, na których, poza elementami wskazanymi już wyżej w numerze 79, można by omawiać to, co następuje: a) aktualny stan odniesień istniejących między Kościołem katolickim a innymi Kościołami i Wspólnotami ekumenicznymi, w oparciu o publikowane wyniki dialogu; b) studium dziedzictwa i tradycji innych chrześcijan Wschodu i Zachodu; c) znaczenie Światowej Rady Kościołów dla ruchu ekumenicznego oraz aktualny stan odniesień Kościoła katolickiego do tej Rady; d) rola Rad Kościołów narodowych i ponadnarodowych, ich osiągnięcia i trudności. Trzeba ponadto przypomnieć, że wymiar ekumeniczny winien być obecny w nauczaniu i w badaniach teologicznych (nr 88).

M. Rusecki, nawiązując do konstytucji apostołskiej Jana Pawła II *Sapientia christiana* (1979), zauważył, że spośród różnych dyscyplin teologicznych szczególnie „teologia fundamentalna jest podstawową dyscypliną ekumeniczną albo też podstawową dla teologii ekumenicznej, bowiem bada ona i uzasadnia fakt zaistnienia Objawienia w świecie oraz jego przekazywania w Kościele, czyli to, co zawsze interesuje wszystkie wspólnoty chrześcijańskie. Innymi słowy – interesują ją korzenie chrześcijaństwa”⁸. Należy zaznaczyć, że w ramach ekumenicznego nurtu teologii fundamentalnej na szczególną uwagę zasługuje książka niemieckiego jezuity P. Knauera (ur. 1935) zatytułowana *Der Glaube kommt*

⁷ Korzystam z serwisu internetowego: www.apologetyka.katolik.net.pl

⁸ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. I: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 68.

vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie (1999), w której działanie Ducha Świętego zostało zaprezentowane jako warunek zaistnienia wiary i gwarancja jedności chrześcijan.

W niniejszym opracowaniu chodzi mi właśnie o rozwinięcie tych intuicji, aczkolwiek w jeszcze szerszym zakresie, mianowicie o nakreślenie ekumenicznego wymiaru samej metody teologicznej. „*Ekumenia* jawi się jako zadanie teologii”⁹. Ekumenizm stanowi przecież zjawisko, które daje podstawy zarówno dla istnienia teologii ekumenicznej, jak i akceptacji ekumenicznego wymiaru teologii jako takiej.

1. KOŚCIÓŁ PODZIELONY

Ojcowie Soboru Watykańskiego II w *Dekrecie o ekumenizmie* wypowiedzieli się na temat „dwóch głównych kategorii rozłamów rozrywających nie-szytą szatę Chrystusową”:

Pierwsze rozłamy dokonały się na Wschodzie, czy to na skutek zaprzeczenia dogmatycznym orzeczeniom soborów Efeskiego i Chalcedońskiego, czy też w późniejszym okresie, na skutek zerwania wspólnoty kościelnej (*ecclesiastica communio*) między patriarchami wschodnimi a Stolicą Rzymską. Inne rozłamy pojawiły się ponad cztery wieki później na Zachodzie w następstwie wydarzeń określanych powszechnie nazwą Reformacji. Wskutek tego wiele wspólnot, czy to narodowych, czy wyznaniowych, odłączyło się od Stolicy Rzymskiej. Wśród tych, w których trwają w pewnej mierze tradycje i struktury katolickie, szczególne miejsce zajmuje Wspólnota anglikańska (DE 13).

Kościół Prawosławny, obejmujące Kościoły autokefaliczne, wyłoniły się po schizmie w 1054 r. Prawosławie bazuje na orzeczeniach siedmiu pierwszych soborów powszechnych. Biskup wraz ze swoją eparchią (diecezją) reprezentuje Kościół lokalny. Wszyscy biskupi są sobie równi (autokefalia), gromadzą się na Świętych Synodach Hierarchii, aczkolwiek pośród Kościołów autokefalicznych naczelną rolę w sensie honorowym zajmuje Patriarchat ekumeniczny Konstantynopola (dalej: Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy oraz Moskiewski). Jak pisał O. Clément, teolog prawosławny: „Jedność Kościoła wypełnia się przez Eucharystię. Kościół opiera się nie tylko na Chrystusie Prawdzie, lecz także na Chrystusie Życiu. To Życie przekazuje się wiernym poprzez Eucharystię i wszystkie sakramenty (w tym także czytanie Ewangelii), których punktem centralnym i jakby słońcem jest Eucharystia. Otóż sakramenty domagają się apostołskiego świadectwa episkopatu. Potwierdzając wierność Boga w tych

⁹ Jest to podtytuł znakomitego studium: M. Kappes i in., *Trennung überwinden. Ökumene als Aufgabe der Theologie*, Freiburg i in. 2007.

«tajemnicach», jako sędziowie Prawdy, której wszyscy chronią, jako pasterze Chrystusowej owczarni, biskupi są «następcami» Piotra»¹⁰.

Jeśli chodzi o skutki Reformy z XVI wieku, należy najpierw wspomnieć o dwóch najważniejszych Wspólnotach, a mianowicie: Ewangelicko-Luterańskiej i Ewangelicko-Reformowanej. Chociaż chcą one opierać swoją wiarę tylko na Piśmie Świętym (*sola Scriptura*), to praktycznie odwołują się także do przyjętych ksiąg wyznaniowych. Według protestantów, „Kościół znajduje się tam, gdzie zgodnie z Ewangelią głosi się Słowo Boże oraz udziela sakramentów Chrztu i Wieczery Pańskiej”¹¹. Negacja sakramentalności Świąceń oznacza przerwanie sukcesji apostołskiej, mimo że niektóre Wspólnoty charakteryzuje nie tylko ustrój prezbiterialno-synodalny, ale również episkopalno-synodalny. Kościół Anglikański, który korzeniami swymi sięga zerwania kontaktów z papieżem przez króla Henryka VIII w 1533 r., charakter reformacyjny przybrał nieco później. W XIX w. ścierały się w nim trzy nurty: ewangelicki (*Low Church*), liberalny (*Broad Church*) i katolicyzujący (*High Church*). Dzisiaj Wspólnota Kościołów Anglikańskich trzyma się Pisma Świętego, dwóch sakramentów (chrztu i Wieczery Pańskiej) oraz stolic biskupich w Canterbury i Yorku. Wprawdzie papież Leon XIII ogłosił w 1896 r. nieważność święceń anglikańskich, ale można stwierdzić, że anglikanizm stanowi „w dużej mierze syntezę katolicko-protestancką”¹².

29 czerwca 2007 r. Kongregacja Nauki Wiary wydała *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*. Pytanie drugie w tym dokumencie brzmiało: Jak należy rozumieć stwierdzenie Soboru Watykańskiego II (konstytucja *Lumen gentium*, nr 8), że „jedyny Kościół Chrystusa [...] trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez Następcę Piotra oraz Biskupów pozostających z nim w komunii”? Odpowiedź Kongregacji Nauki Wiary jest następująca:

¹⁰ O. Clément, *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieża*, Warszawa 1999, s. 18. Istnieją także starożytne Kościoły wschodnie, które uznają uchwały tylko trzech pierwszych soborów powszechnych (pięć tzw. Kościołów przedchalcedońskich) czy nawet tylko zasadniczo dwóch soborów (Kościół asyryjski). Por. J.S. Gajek, *Starożytne Kościoły wschodnie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra...*, s. 115-135. Jednocześnie jednak z biegiem czasu powstały również katolickie Kościoły Wschodnie, zjednoczone z Rzymem, reprezentujące pięć orientalnych tradycji (aleksandryjska, antiocheńska, ormiańska, chaldejska i bizantyjska), które „powierają się duszpasterskiemu przewodnictwu Biskupa Rzymu” (DKW 3).

¹¹ K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 132.

¹² Tamże, s. 105. Należy wspomnieć, że z kolei przede wszystkim w opozycji do orzeczeń Soboru Watykańskiego I (1870) dotyczących prymatu i nieomyślności papieża powstały Kościoły Starokatolickie, uważające się za spadkobierców dążeń koncyliarnych i episkopalnych w łonie Kościoła zachodniego. Por. J. Bajorek, *Kościoły starokatolickie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra...*, s. 214-221.

Trwanie (*subsistentia*) to niezmienna historyczna ciągłość i obecność wszystkich elementów ustanowionych przez Chrystusa w Kościele katolickim, w których rzeczywiście trwa Kościół Chrystusowy na tej ziemi. Według doktryny katolickiej można wprawdzie powiedzieć, że Kościół Chrystusowy jest obecny i działa w Kościołach i Wspólnotach nie będących w pełnej komunii z Kościołem katolickim – dzięki elementom uświęcenia i prawdy, które są w nich obecne, tym niemniej pojęcie „trwa (*subsistit*)” może być przypisane wyłącznie Kościołowi katolickiemu, ponieważ dotyczy jego charakteru jedności, wyznawanego w symbolu wiary (Wierzę w... „jeden” Kościół); i ten „jeden” Kościół trwa w Kościele katolickim.

Pytanie czwarte odnosi się do charakteru Kościołów wschodnich odłączonych od pełnej komunii z Kościołem katolickim. Odpowiedź Kongregacji Nauki Wiary jest następująca:

Skoro Kościoły te mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś, na mocy sukcesji apostoelskiej, Kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd z nami związane najściślejszym węzłem, zasługują na imię Kościołów partykularnych czy lokalnych i są nazywane Kościołami siostrzanymi katolickich Kościołów partykularnych. Dlatego przez sprawowanie Eucharystii Pańskiej w tych poszczególnych Kościołach buduje się i rozrasta Kościół Boży. Ponieważ jednak komunია z Kościołem katolickim, którego widzialną Głową jest Biskup Rzymu i Następca Piotra, nie jest jakimś zewnętrznym uzupełnieniem Kościoła partykularnego, ale jednym z jego wewnętrznych elementów konstytutywnych, oznacza to, że sytuacja Kościoła partykularnego, w której pozostają te czcigodne Wspólnoty chrześcijańskie, naznaczona jest – niemniej – brakiem. Z drugiej strony pełnia powszechności Kościoła, rządzonego przez Następce Piotra i Biskupów w komunii z nim, z powodu podziału chrześcijan, natrafia na przeszkodę w jej pełnym urzeczywistnieniu się w historii.

Wreszcie piąte i ostatnie pytanie dotyczyło Wspólnot chrześcijańskich powstałych w wyniku Reformy XVI wieku. Odpowiedź Kongregacji Nauki Wiary jest tym razem następująca:

Te Wspólnoty nie posiadają sukcesji apostoelskiej w sakramencie Święceń, przez co brakuje im koniecznego elementu konstytutywnego do bycia Kościołem. Wspomniane Wspólnoty kościelne, które, szczególnie na brak kapłaństwa sakramentalnego, nie zachowały właściwej i integralnej rzeczywistości Misterium Eucharystycznego, według nauki katolickiej nie mogą być nazywane „Kościółami” we właściwym tego słowa znaczeniu.

Autorzy tego dokumentu powtarzają swoje wcześniejsze nauczanie, zawarte w wydanej w 2000 r. deklaracji *Dominus Iesus*: „Wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości Eucharystycznego Misterium, nie są Kościołami w ścisłym sensie; jednak ochrzczeni w tych wspólnotach są przez chrzest wszczępieni

w Chrystusa i dlatego są w pewnej wspólności, choć niedoskonałej, z Kościołem” (nr 17)¹³.

2. SPECYFIKA TEOLOGII

Ojciec scholastyki, św. Anzelm (zm. 1109), stworzył najśłynniejszą definicję teologii, mianowicie: *fides quaerens intellectum* (wiarą poszukująca zrozumienia). W dziele *Proslogion* pisał on następująco: „Nie usiłuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak do pewnego stopnia zrozumieć Twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym rozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, nie zrozumieję”¹⁴. Teologia oznacza więc prowadzoną w sposób metodyczny rozumową refleksję nad przyjętym w wierze Objawieniem Bożym. Objawienie Boże – jak definiuje H. Seweryniak – to „zbawcze darowanie się Boga ludziom; dokonuje się ono w historii przez Jego nadprzyrodzone działanie i interpretujące słowo, wprowadzając we wspólnotę z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym”¹⁵. Teologia zatem sięga samej Trójcy Świętej, niedostępnej w pełni dla czystego rozumu, ale dotyczy egzystencji człowieka, który wiarą odpowiada na zbawczą inicjatywę Boga. Objawienie osiągnęło swoją pełnię i kres w Jezusie Chrystusie. Do tego momentu Bóg był „Bogiem ukrytym” (Iz 45,15). Wprawdzie ujawnił On swoje imię Jahwe (por. Wj 3,1-15), przemawiał przez proroków, a nade wszystko działał w historii Izraela, to jednak do Mojżesza rzekł: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu»” (Wj 33,20). Dopiero z perspektywy Wcielenia, kiedy Syn Boży stał się człowiekiem (por. J 1,14), św. Jan mógł napisać: „[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie Życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotyczyły nasze ręce – bo życie objawiło się” (1 J 1,1-2). Bóg w Jezusie, Słowie Wcielonym, pozwolił się słyszeć, widzieć i dotknąć. „Chrystus – czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* – Syn Boży, który stał się człowiekiem, jest jedynym, doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca. W Nim powiedział On wszystko i nie będzie już innego słowa oprócz Niego” (KKK 65). „Ekonomia Objawienia” obejmuje jednak również dzieło Ducha Świętego. Nasze pełne poznanie Boga dokonuje się bowiem ostatecznie „w Duchu Świętym”: „Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10). Sam Jezus mówił: „Duch

¹³ Zob. także erudycyjne studium W. Hanca: *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003.

¹⁴ Św. Anzelm, *Proslogion*, Warszawa 1982, s. 144.

¹⁵ H. Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006, s. 64.

Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,46); „Gdy przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,13). Teologiczna teoria poznania oznacza zatem drogę poznania Boga biegnącą od Ducha Świętego przez Syna Bożego do Ojca.

Objawienie, które w pełni dokonało się dwadzieścia wieków temu, przekazywane jest w Kościele mocą Ducha Świętego. „Biblia i Tradycja” – to „dwa sposoby” (KKK 76), pisemny i ustny, przekazywania Objawienia Bożego, a jednocześnie dwa zasadnicze źródła teologii. Między Pismem Świętym i Tradycją istnieje związek nierozzerwalny. Jak czytamy w konstytucji Soboru Watykańskiego II *Dei verbum*:

Święta Tradycja i Pismo Święte ściśle łączą się z sobą i przenikają. Obydwa bowiem wypływają z tego samego Bożego źródła, zespalają się jakby w jedno i zmiierają do jednego celu (KO 23).

Święta Tradycja i Pismo Święte stanowią powierzony Kościołowi jeden święty depozyt słowa Bożego, na którym opierając się, cały lud święty zjednoczony wokół swoich pasterzy trwa nieustannie w nauce Apostołów, we wspólnocie, w łamaniu chleba i modlitwie (por. Dz 2,42), tak iż w trzymaniu się przekazanej wiary, w jej praktykowaniu i wyznawaniu pojawia się szczególna jednomyślność przełożonych i wiernych (KO 10).

Konstytucja *Dei verbum* określa następnie, jak należy rozumieć Pismo Święte i jak należy rozumieć Tradycję. W odniesieniu do pierwszej rzeczywistości można mówić o definicji: „Pismo Święte jest słowem Boga utrwalonym na piśmie pod natchnieniem Ducha Bożego”¹⁶. Nic więc dziwnego, że Kościół uważa księgę Pisma Świętego „za najwyższe prawidło swej wiary” (KO 21) – Biblia stanowi *norma normans non normata*. Z kolei o Tradycji Sobór wypowiada się przez wskazanie na jej funkcję: „święta zaś Tradycja słowo Boga powierzone Apostołom przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego przekazuje w całości następcom Apostołów, aby w swoim przepowiadaniu oświeceni Duchem prawdy wiernie go strzegli, ukazywali je i szerzyli” (KO 9). *Katechizm Kościoła Katolickiego* jest bliższy definicji: „Tradycja apostołowska pochodzi od Apostołów i przekazuje to, co oni otrzymali z nauczania i przykładu Jezusa, oraz to, czego nauczył ich Duch Święty” (KKK 83). W konsekwencji – kończą Ojcowie *Vaticanum II* – „Kościół swoją pewność odnośnie do wszystkich spraw objawionych czerpie nie z samego tylko Pisma Świętego. Toteż i Pismo Święte, i Tradycję należy przyjmować z jednakim pietyzmem i otaczać taką samą czcią” (KO 9).

Tradycja wskazuje na wydarzenie początkowe, którym jest przekazywanie – *traditio* – przez Boga Ojca własnego Syna ludziom (por. Rz 4,25 i 8,32), aktualizowane w historii mocą Ducha Świętego. „Ciągła obecność Chrystusa w dziele Ducha Świętego – stwierdza F. Arduzzo – ustanawia rzeczywistość

¹⁶ KO 9.

Tradycji”¹⁷. Tradycji nie wolno utożsamić ściśle z tym, co można udokumentować za pomocą tekstów patrystycznych; teksty te są świadectwami żywej Tradycji, niejako jej pomnikami. Tradycja – wyjaśnia papież Benedykt XVI – „nie jest zbiorem rzeczy i słów, niczym szkatuła pełna martwych przedmiotów”¹⁸. W konstytucji *Dei verbum* czytamy: „To, co zostało przekazane przez Apostołów, obejmuje wszystko, co pomaga Ludowi Bożemu prowadzić święte życie oraz przyczynia się do wzrostu jego wiary. W ten sposób Kościół w swojej doktrynie, w życiu i kulcie przedłuża i przekazuje wszystkim pokoleniom wszystko, czym jest i w co wierzy” (KO 8). Tradycja – komentuje Benedykt XVI – „jest żywą Ewangelią”, „historią Ducha, który działa w dziejach Kościoła dzięki pośrednictwu apostołów i ich następców”¹⁹. Tradycja to zatem „organiczna ciągłość Kościoła”, „nie jest ona zwyczajnym materialnym przekazem tego, co w początkach zostało dane Apostołom, lecz skuteczną obecnością Pana Jezusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który przewodzi i towarzyszy w Duchu zgromadzonej przez siebie wspólnoty”²⁰; „Tradycja to stała obecność Zbawiciela, który wychodzi nam na spotkanie, przychodzi nas odkupić i uświęcić w Duchu przez posługę Jego Kościoła, na chwałę Ojca”²¹; Tradycja jest „nieustanną obecnością słowa i życia Jezusa pośród Jego ludu”²².

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (1998) pisał: „Struktura teologii jako nauki wiary ukształtowana jest przez podwójną zasadę metodologiczną: *auditus fidei* i *intellectus fidei*. W świetle pierwszej z nich teologia przyswaja sobie treści Objawienia w miarę jak są one stopniowo wyjaśniane przez Świętą Tradycję, Pismo Święte i żywy Urząd Nauczycielski Kościoła. Stosując drugą zasadę, teologia stara się spełnić specyficzne wymogi rozumu przez refleksję spekulatywną” (nr 65)²³. Należy dodać, że J. Wicks używa w tym względzie określenia „dwie fazy metody teologicznej”²⁴. W pierwszej fazie swej pracy teolog sięga do źródeł, w drugiej – dokonuje rozumowej refleksji nad tymi źródłami. „Teologia – podkreślał kard. J. Ratzinger – żyje z paradoksu związku wiary i wiedzy. Kto chce usunąć ten paradoks, znosi teologię [...]. Wiara jest podarowanym nam nowym początkiem myślenia, którego my o własnych siłach nie moglibyśmy podjąć”²⁵.

¹⁷ F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Posługa słowa*, Kraków 2001, s. 32.

¹⁸ Benedykt XVI, *Tradycja apostolska* – audyencja generalna, 3 maja 2006 r.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Benedykt XVI, *Komunia w czasie* – *Tradycja* – audyencja generalna, 26 kwietnia 2006 r.

²¹ Tamże.

²² Benedykt XVI, *Sukcesja apostolska* – audyencja generalna, 10 maja 2006 r.

²³ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 65.

²⁴ J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg (*Myśl Teologiczna*, t. 3), Kraków 1995, s. 35-38.

²⁵ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, s. 62-63.

3. JAK KOŚCIÓŁ TRWA W PRAWDZIE?

F. Arduzzo, badając różne Kościoły czy Wspólnoty eklezjalne, zauważa, że są one zgodne w tym, iż „trwanie Kościoła w prawdzie jest przede wszystkim i zasadniczo dziełem Ducha Świętego”²⁶. Jednakże takiej zgody już nie ma w odniesieniu do „określenia pośrednictwa ludzkiego i instytucjonalnego, którym Duch Święty mógłby się posługiwać dla zachowania Kościoła w prawdzie”²⁷. Wprawdzie całe chrześcijaństwo wskazuje Biblię jako najwyższą regułę wiary, ale już sam kanon ksiąg biblijnych i ich interpretacja nie są jednolite. Zasadniczo katolicy, prawosławni i protestanci zgadzają się już dzisiaj, że Pismo Święte można w pełni zrozumieć wyłącznie dzięki Tradycji²⁸. Jednakże tylko katolicy wskazują, że dopiero za pośrednictwem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła możliwa jest autentyczna interpretacja Objawienia. Ten Urząd tworzą „biskupi w komunii z następcą Piotra, Biskupem Rzymu” (KKK 85). Ojcowie Soboru Watykańskiego II stwierdzają:

Zadanie autentycznego wyjaśniania słowa Bożego spisane go bądź przekazane go w Tradycji, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Ten Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z nakazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego pobożnie słucha on Bożego słowa, święcie strzeże i wiernie wyklada. I wszystko, co z tego jednego depozytu wiary czerpie, podaje do wierzenia jako objawione przez Boga (KO 10).

Św. Ireneusz w *Adversus haereses* (ok. 180 r.) odwołał się wyraźnie do pojęcia sukcesji apostoelskiej, występując przeciw heretykom: „Tradycja Apostołów, która została objawiona na całym świecie, jest dostępna w każdym Kościele dla wszystkich, którzy prawdziwie chcą zobaczyć prawdę. Możemy wyliczyć tych, którzy zostali ustanowieni przez Apostołów jako biskupi w poszczególnych Kościołach i są ich następcami aż do naszych czasów. [...] Na podstawie [...] sukcesji tradycja apostoelska w Kościele i głoszenie prawdy przechodzi aż do nas. I jest to najpełniejszy dowód, że w Kościele jest przechowana i przekazana w prawdzie jedna i ożywiająca wiara, od Apostołów aż do dzisiaj” (III, 3, 1-3)²⁹. Według H. Seweryniaka sukcesja apostoelska to „nieprzerwany proces przekazu posłannictwa Dwunastu, dokonujący się w mocy Ducha Świętego przez sakramentalny akt święceń biskupich dla zachowania tożsamości ewangelicznej Kościoła”³⁰.

²⁶ Arduzzo, dz. cyt., s. 71-72.

²⁷ Tamże, s. 72.

²⁸ Por. KO 8. Zob. *Tradycja w Kościele*, red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J.D. Szczurek, Kraków 1994.

²⁹ Św. Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, Kraków 1999, s. 36-39.

³⁰ Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, s. 267.

Nauczania *Magisterium Ecclesiae* nie można jednak rozpatrywać w oderwaniu od wyznania wiary całego Kościoła³¹. Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* zwrócił baczniejszą uwagę na tzw. *sensus fidei*, który oznacza wyczucie reguły wiary:

Ogół wierzących, mających namaszczenie od Świętego (por. J 2,20,27), nie może zbłądzić w wierze i tę swoją szczególną właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary (*sensus fidei*) całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i moralności. Dzięki temu zmysłowi wiary, który jest pobudzany i podtrzymywany przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego – za którym idąc wiernie, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowa (por. 1 Tes 2,13) – niezachwianie trwa przy wierze raz przekazanej świętym (Jud 3), wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu (KK 12).

Według definicji J. Majewskiego „zmysł wiary to udzielona w chrzcie przez Ducha Świętego i podtrzymywana przez Niego zdolność każdego wierzącego do intuicyjnego, doświadczeniowego i przedpojęciowego poznania w miłości prawdy objawionej, trwania w niej i pojmowania tego, w co Kościół wierzy i co głosi w określonym czasie i w określonej kulturze”³². W tym kontekście należy wreszcie wysłuchać głosu kard. Ch. Schönborna: „Dla Magisterium [Kościoła] – podobnie jak dla egzegezy i teologii – ostateczny punkt odniesienia, źródło i kryterium stanowi *reguła wiary*. Urząd Nauczycielski sprawdza, czy dane twierdzenia teologii są zgodne z tą regułą wiary. Głosi orędzie wiary w ciągle odnawianej wierności wobec tej reguły. Z kolei egzegeza i teologia systematyczna mogą w sposób twórczy wyjaśniać Pismo Święte i odpowiadać na wyzwania chwili obecnej wtedy tylko, kiedy ich poszukiwania i refleksja wyrastają z żywego kontaktu z regułą wiary. «Zwykły» wierny wreszcie, nie piastujący w Kościele urzędu nauczania czy poszukiwania prawdy, nie ma ani odrobinę mniej dostępu do wspólnej podstawy wiary niż biskupi i teologowie. Bo reguła wiary nie jest uzależniona ani od urzędu, ani od stanu wiedzy. W postaci określonego wyznania wiary (*Credo*) [...] stanowi ona raczej tę wspólną podstawę wiary, która już w Kościele starożytnym była warunkiem jedności chrystologii i teologii przy całej ich różnorodności, a także dzisiaj obejmuje oszałamiającą niekiedy wielość sformułowań kościelnych i teologicznych oraz wyznacza jej granice”³³. Przez *sensus fidei* chrześcijanin wiąże się ściśle z żywą Tradycją Kościoła.

W odniesieniu do orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła – jak przypomina W. Beinert – należy zawsze pamiętać, że są one także częścią wyznania

³¹ Por. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, tłum. J. Fenrychowa (Podręcznik Teologii Dogmatycznej, t 1, red. W. Beinert) Kraków 1998, s. 260.

³² J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej* (Dogmatyka, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1), Warszawa 2005, s. 91.

³³ Ch. Schönborn, *Jedność w wierze*, Poznań 2000, s. 7.

wiary całego Kościoła. Oznacza to, że „repcja [...] wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego jest istotnym momentem w teologicznym procesie poznania. Nie ma wprawdzie mocy prawnej w tym sensie, że dopiero repcja przez wierzących sprawiłaby, iż akt Urzędu Nauczycielskiego stałby się wiążący. Urząd Nauczycielski jest bowiem, podobnie jak zmysł wiary wierzących, instancją rządzącą się własnymi prawami. Ale właśnie z powodu tej samodzielności repcja nie jest samym tylko aktem posłuszeństwa, lecz zgodą wierzących na podstawie ich własnego sądu”³⁴. Ponadto trzeba pamiętać, że – jak kontynuuje W. Beinert – wszelka wypowiedź tego Urzędu „pozostaje wypowiedzią ludzką i jako taka jest bardziej lub mniej odpowiednia, rozumna, rozumiała, dobrze sformułowana, związana z kontekstem historycznym. Z każdego z tych powodów może być ewentualnie sformułowana na nowo, włączona w większe zespoły, przedstawiona w sposób bardziej zrozumiały. [...] Niezmiennie pozostaje zawsze tylko to, co dana wypowiedź ma na myśli. [...] Wynika stąd, że nieomylność danej wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego nie chroni jej przed krytycznymi pytaniami ani też w żaden sposób nie zamyka definitywnie procesu poznania prawdy”³⁵.

4. BIBLIA JAKO FUNDAMENT

Zgodnie z dekretem Soboru Watykańskiego II *Optatam totius*, „studiowanie Pisma Świętego [...] powinno być jakby duszą całej teologii” (DFK 16). Sobór wskazał dwa ogólne kryteria interpretacji Pisma Świętego. Pierwsze kryterium dotyczy zwracania uwagi na gatunki literackie Biblii:

Chcąc odkryć zamiar hagiografów, należy uwzględnić [...] gatunki literackie. Niejednakowo bowiem podawana jest i wyrażana prawda w tekstach historycznych różnego typu, w prorockich, w poetyckich lub też w innych jeszcze rodzajach wypowiedzi. Jest przeto konieczne, aby interpretator szukał tego znaczenia, jakie w określonych okolicznościach swego czasu i kultury hagiograf zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą stosowanych wówczas gatunków literackich (KO 12).

Drugie kryterium brzmi następująco:

Celem odszukania właściwego znaczenia tekstów świętych z nie mniejszą pieczołowitością należy uwzględnić treść i jedność całego Pisma, mając na uwadze żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary (KO 12)³⁶.

³⁴ Beinert, dz. cyt., s. 295.

³⁵ Tamże, s. 261.

³⁶ Zob. także KKK 110-114.

Odnosząc się do różnych sensów Pisma Świętego, *Katechizm Kościoła Katolickiego* wskazuje „sens dosłowny” i „sens duchowy”; ten drugi dzieli się jeszcze na „sens alegoryczny”, „sens moralny” i „sens anagogiczny”³⁷. Zgodnie ze średniowiecznym adagium, „sens dosłowny przekazuje czyny, alegoria prowadzi do wiary, sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – dokąd dążyć” (KKK 118). *Katechizm Kościoła Katolickiego* określa Chrystusa „jedynym Słowem Pisma Świętego” (śródtytuł przed nr 101), a Ducha Świętego – „Interpretatorem” Biblii (śródtytuł przed nr 109). Przypomina również adagium św. Augustyna: „Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym” (KKK 129).

Najbardziej drobiazgowo zagadnienie interpretacji Pisma Świętego w Kościele przedstawiła Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *L'interpretation de la Bible dans l'Eglise* (1993). Autorzy tego dokumentu wychodzą od metody historyczno-krytycznej.

Jest to metoda historyczna nie tylko dlatego, że zajmuje się tekstami starożytnymi – w tym przypadku biblijnymi – bada ich aspekt historyczny, ale także – i może przede wszystkim – dlatego, że usiłuje ukazać procesy historyczne powstawania tekstów biblijnych [...] Jest to metoda krytyczna, ponieważ odwołuje się do kryteriów naukowych obiektywnych, o ile to tylko jest możliwe na poszczególnych etapach jej stosowania (od krytyki tekstu poczynając, a na krytyce redakcji kończąc) [...] Jako metoda analityczna pozwala traktować tekst biblijny w ten sam sposób, jak traktuje się każdy inny tekst starożytny, napisany językiem ludzkim³⁸.

Następnie Autorzy dokumentu wyszczególniają kroki badawcze, które egzegeta powinien poczynić, aby zastosowana przez niego metoda historyczno-krytyczna przyniosła właściwe owoce:

Cały szereg operacji naukowych otwiera uprawiana od dawna krytyka tekstu. Opierając się na świadectwie najstarszych i najlepszych rękopisów łącznie z papirusami, tłumaczeniami starożytnymi i patrystycznymi, za pomocą tej metody, stosując określone normy, ustala się tekst biblijny, w miarę możliwości jak najbardziej zbliżony do tekstu oryginalnego. Tekst jest poddawany następnie analizie lingwistycznej (morfologia i syntaksa) i semantycznej, posługującej się osiągnięciami z zakresu filologii historycznej. Na tym etapie krytyka literacka próbuje ukazać początek i kres formowania się jednostek tekstualnych, większych i mniejszych, po to, by dostrzec spójność tekstów. [...] Analiza poszczególnych rodzajów tekstów pozwala określić gatunek literacki, środowisko, w jakim ten gatunek zaistniał, jego cechy specyficzne, a także etapy ewolucyjne. Krytyka tradycji rozpatruje tekst w kontekście tradycji na poszczególnych etapach jej historycznego rozwoju. I wreszcie przychodzi krytyka redakcji, która bada modyfikacje, jakim tekst był poddawany, zanim jeszcze przybrał swoją ostateczną postać. Właśnie przy zastosowaniu krytyki redakcji bada się tę ostateczną postać tek-

³⁷ Por. KKK 115-117.

³⁸ I, A, 2 (wyd. pol.: Poznań 1994, s. 28-29).

stu, próbując ukazać intencje decydujące o takiej formie tekstu. [...] Ponieważ analizowany tekst przynależy do jednego z gatunków literackich historycznych albo pozostaje w związku z określonymi wydarzeniami historycznymi, krytykę literacką uzupełnia się krytyką historyczną po to, żeby ukazać wyraźniej wartość historyczną tekstu w dzisiejszym rozumieniu tego określenia³⁹.

Oceniając pozytywnie metodę historyczno-krytyczną, Autorzy dokumentu *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* stwierdzają, że metodę tę należy uzupełnić innymi podejściami do Biblii, aczkolwiek „żadna z metod naukowego podejścia do Biblii nie jest w stanie zmierzyć się z całym bogactwem tekstów biblijnych”⁴⁰. Spośród nowych metod analizy literackiej wymieniają: analizę retoryczną, narratywną i semiotyczną.

Retoryką nazywamy sztukę komponowania przekonywających wywodów. Ponieważ zaś wszystkie teksty biblijne są do pewnego stopnia określoną formą przekonywania, posiadanie pewnej wiedzy z zakresu retoryki stanowi część nieodłączną normalnego wyposażenia każdego egzegety⁴¹.

Egzegeza narratywna proponuje taką metodę pojmowania i komunikowania przekazu biblijnego, która zbliża się do formy opowiadania i dawania świadectwa – zjawisko szczególnie istotne w procesach porozumiewania się międzyludzkiego, charakterystyczne również dla Pisma Świętego⁴².

Semiotyka opiera się na trzech pryncypiach albo głównych zasadach. Zasada immanencji: każdy tekst stanowi pewną całość znaczeniową; przedmiotem analizy jest cały tekst, ale tylko tekst. [...] Zasada struktury tekstu: sens pojawia się tylko dzięki [...] ukazaniu całej siatki różnych powiązań [...] poszczególnych jego elementów. [...] Zasada gramatyki tekstu: każdy tekst opiera się na pewnej gramatyce, czyli zbiorze określonych reguł albo struktur⁴³.

Metody literackie, chociaż niezbędne, są jednak niewystarczające, gdyż traktują one każdy tekst w sposób odizolowany. Tymczasem Pismo Święte nie jest zbiorem tekstów pozbawionych związków między sobą. Biblia stanowi swoistą kolekcję świadectw tworzących jedną wielką tradycję. W konsekwencji, egzegeta musi korzystać także z metod opartych na tradycji. Autorzy dokumentu *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* wychodzą od metody „kanonicznej”, według której „Biblia jest traktowana jako norma wiary dla społeczności ludzi wierzących”⁴⁴. Następnie wskazują metodę odwoływania się do żydowskich tradycji interpretacyjnych i metodę odwoływania się do historii oddziaływania tekstu. Ta pierwsza wykorzystuje egzegezę żydow-

³⁹ I, A, 3 (s. 29-30).

⁴⁰ I, B (s. 32).

⁴¹ I, B, 1 (s. 33).

⁴² I, B, 2 (s. 35).

⁴³ I, B, 3 (s. 38).

⁴⁴ I, C, 1 (s. 41).

ską⁴⁵, druga zaś uwzględnia poważnie owoce lektury tekstu biblijnego na przestrzeni dziejów Kościoła⁴⁶.

Kolejną grupę stanowią metody odwołujące się do nauk humanistycznych. Socjologiczne podejście do Biblii opiera się na jak najlepszej znajomości uwarunkowań społecznych, ekonomicznych i politycznych, charakterystycznych dla środowisk, w których kształtowały się tradycje biblijne⁴⁷. Metoda odwoływania się do antropologii kulturowej sięga jeszcze dalej – do uwarunkowań kulturowych⁴⁸. Psychologiczne i psychoanalityczne podejście do Biblii wreszcie pomaga głębiej wniknąć w świat biblijnych symboli⁴⁹.

Kontekstualne podejście do Biblii bazuje na przekonaniu, że do odczytania tekstu niezbędne jest uwzględnienie aktualnego kontekstu. Na przykład teologia wyzwolenia dokonuje egzegezy Biblii w kontekście czynnego solidaryzowania się z uciśnionymi, a teologia feministyczna w kontekście deprecjacji kobiet⁵⁰. Praktyczne stosowanie metod odwołujących się do kontekstu budzi pewne zastrzeżenia, aczkolwiek nie tak wielkie, jak fundamentalistyczna lektura Pisma Świętego, która opiera się na założeniu, że „Biblia, będąc natchnionym i wolnym od błędu Słowem Bożym, powinna być odczytywana oraz interpretowana dosłownie we wszystkich szczegółach [...], literalnie”⁵¹.

G. O'Collins i D. Kendall w pracy *The Bible for Theology* przedstawili dziesięć zasad korzystania z Biblii w teologii, które wydają się mieć charakter wybitnie ekumeniczny. Po pierwsze, teolog powinien być regularnym i wiernym słuchaczem natchnionych tekstów. Po drugie, jego rozumienie Biblii powinno odbywać się w kontekście modlitwy, studium i czynu. Po trzecie, interpretacja Pisma Świętego powinna dokonywać się we wspólnocie żywej wiary poświadczonej w klasycznych wyznaniach wiary. Po czwarte, teolog powinien uwzględniać wszystkie teksty biblijne dotyczące badanego zagadnienia. Po piąte, teolog powinien kierować się konsensusem egzegetów, odrzucając stanowiska skrajne. Po szóste, teolog powinien prowadzić swoje badania w świetle zasadniczych tematów i narracji biblijnych, takich jak przymierze czy zmartwychwstanie ukrzyżowanego Jezusa. Po siódme, teolog powinien liczyć się z zasadą *nieciągłości w ciągłości*, szczególnie jeśli chodzi o wydarzenia paschalne. Po ósme, teolog powinien mieć świadomość, że w doczesności poznajemy jedynie „po części” (1 Kor 13,12). Po dziewiąte, teolog powinien pozostawać w żywym

⁴⁵ Por. I, C, 2 (s. 43-44).

⁴⁶ Por. I, C, 3 (s. 45-46).

⁴⁷ Por. I, D, 1 (s. 46-48).

⁴⁸ Por. I, D, 2 (s. 49-50).

⁴⁹ Por. I, D, 3 (s. 50-52).

⁵⁰ Por. I, E, 1-2 (s. 52-57).

⁵¹ I, F (s. 57-58).

dialogu z filozofią. Po dziesiąte, teolog powinien troszczyć się o proces inkulturacji Biblii⁵².

5. WNIOSEK KOŃCOWY

Ekumenizm jest zjawiskiem wieloaspektowym i dynamicznym. Chodzi w nim ostatecznie o przedstawienie w języku ogólnie zrozumiałym rzeczywistości Objawienia Bożego. Ekumenizm jest więc po prostu formą teologii, skoro teologia stanowi proces rozumienia wiary (*intellectus fidei*). Sytuacja ta wymaga zatem od teologa zarówno otwarcia się na Ducha Świętego oraz pracowitego studium, jak i życzliwego dialogu z przedstawicielami innych wyznań. Metodologia ekumenizmu polega na poszukiwaniu światła Ducha Świętego, dzięki któremu możliwa jest właściwa interpretacja Objawienia. Ekumenizm, bazując na Biblii i wspólnocie Ludu Bożego, nie tyle jest formą uzgadniania kompromisów, ile raczej racjonalnym odkrywaniem głębi żywej i „tej samej” wiary. Ekumenizm oznacza ostatecznie poszukiwanie jedności i swoistej „równowagi” między Biblią jako zapisem Objawienia i żywą wiarą całego Ludu Bożego. Żadna dziedzina (dyscyplina) teologii nie może nie uwzględniać wyzwań rzuconych przez inne Kościoły czy Wspólnoty eklezjalne. Teologowi katolickiemu nie wolno więc zamknąć się na rozumienie wiary innych wyznań, a inne wyznania nie mogą zignorować nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Dobry teolog jest z istoty rzeczy dobrym „ekumenistą”. W ekumenizmie chodzi przecież o powszechne, a więc jednomyślne wyrażenie wiary w jedyne Syna Bożego mocą Ducha Świętego na chwałę Boga Ojca.

Ecumenical Dimension of Theological Method

Summary

The article deals with the theme of the ecumenical dimension of theological method. Since the union of Christians should be based on looking for the fullness of Christian truth, each good theologian undertakes his work recognizing its ecumenical character. He is open to the Holy Spirit, the Bible, the voice of the Hierarchical Magisterium and the sense of the faithful. He wants to understand in a systematic and methodical way the common faith of all Christians. In consequence, to be a Christian theologian means to be ecumenical.

Słowa kluczowe: teologia, ekumenizm, ekumeniczny wymiar teologii

Key words: theology, ecumenism, ecumenical dimension of theology

⁵² Por. G. O'Collins, D. Kendall, *The Bible for Theology. Ten Principles for the Theological Use of Scripture*, New York 1997, s. 6-39.