

Piotr Kopiec

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
petrko@kul.lublin.pl

---

## **EKUMENIZM MA SENS. PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI NAD ARTYKUŁEM JERZEGO KOPANI**

Przeszło sto lat po swym symbolicznym początku, ustanowionym przez Konferencję Misyjną w Edynburgu w 1910 roku, ruch ekumeniczny przeżywa pewien zastój, a termin „ekumenizm” stracił w dużej mierze swoją świeżość tak w Polsce, jak i w całej Europie. Daleko dziś do euforii, jaka nastąpiła po Soborze Watykańskim II, kiedy to Kościół katolicki zainicjował liczne dialogi z Kościołami niekatolickimi. Trudno odnaleźć entuzjazm, który wiązał się z szeroko wtedy relacjonowanym w środkach masowego przekazu oficjalnym założeniem w 1948 roku Światowej Rady Kościołów. Co prawda, różne ekumeniczne imprezy weszły na stałe do kalendarza we właściwie wszystkich regionach, a liczba i różnorodność ekumenicznych stowarzyszeń i wspólnot stanowi problem nawet dla statystyków, instytucje kościelne różnych wyznań wciąż potrafią zebrać się, aby rozmawiać tak o teologii, jak i o problemach współczesności, to wszystko jednak sprawia wrażenie walca tańczonego w bardzo wolnym tempie, który coraz mniej jest interesujący i widowiskowy nie tylko dla obserwatorów z zewnątrz, ale i dla tych, którzy w jakikolwiek sposób byli w ekumenizmie zaangażowani. Po części ekumenizm, szczególnie ten instytucjonalny, sam sobie jest winien. Sprawia bowiem wrażenie chrześcijańskiego podstemplowania trendów społecznych, idei niebudzących kontrowersji, pozostających w zgodzie z oficjalnym nurtem polityczno-kulturowym. Stąd tak wiele uzgodnień i ekumenicznych wydarzeń skupionych wokół ekologii, pokoju,

potępienia totalitaryzmów itd., więc skądinąd tematów fundamentalnych, ale opracowanych już wielokrotnie i w różnych perspektywach. W opinii wielu ekumenizm stał się czymś w rodzaju nudnego obowiązku, nakładanego na siebie przez instytucje kościelne w ramach jakiegoś teologicznego „dominującego dyskursu interpretacyjnego”, zapożyczając wyrażenie Alaina Touraine’a<sup>1</sup>.

Ponadto, dla wielu ludzi ekumenizm to wciąż coś bardzo podejrzanego, trącającego herezją, a przynajmniej lekkomyślnością. I postawa taka obecna jest nie tylko w Kościele rzymskokatolickim. Można się z nią spotkać tak u prawosławnych, jak i w świecie protestanckim, choć w tym ostatnim diagnoza ta odnosi się szczególnie do wyznań ewangelikalnych. W Kościele katolickim wciąż jeszcze odczuwa się przedsoborową wizję sformułowaną przez Piusa XI w encyklice *Mortalium animos*, uznającą ekumenizm za pochodną modernizmu i relatywizmu, a uczestnictwo w nim za zagrożenie katolickiej ortodoksji. Szczególnie dziś aktualne pytanie o tożsamość wyznaniową i jej znaczenie dla religijności i poczucia sensu wzmacnia dodatkowo sceptycyzm u wielu osób szczerze zaniepokojonych kryzysem europejskiego Kościoła i – w szerszej perspektywie – chrześcijaństwa. W pytaniu tym zawiera się często stosunek do ekumenizmu.

Trzeba tu jednakże bardzo mocno podkreślić, że krytyka poczynań ruchu ekumenicznego, choć jest konieczna i pożądana, to przekracza niekiedy granice, w których jest konstruktywna i zasadna, stając się albo skrzywieniem orędzia chrześcijańskiego, albo też karykaturalnym obrazem, obarczającym ekumenizm główną winą za kryzys współczesnego chrześcijaństwa. Stwierdzenie to odnosi się do różnych środowisk integrystycznych, tak katolickich, jak prawosławnych i protestanckich. Integryzm katolicki może się wszak przeglądać jak w lustrze w integrystymie prawosławnym czy protestanckim. Przecież sądy, które dla niego są obraźliwe, jeśli nie ocierające się o śmieszność – np. ponawiane co jakiś czas w różnych środowiskach Kościołów wschodnich ekskomuniki papieża albo określanie w skrajnie konserwatywnych kręgach protestanckich Kościoła katolickiego jako „córy Babilonu” – są wyrazem właśnie integrystycznych postaw w innych wyznaniach chrześcijańskich. Co powiedzielibyśmy na przykład, gdyby powtórzyły się oskarżenia formułowane przez amerykańskich protestantów pod koniec XIX wieku, że emigracja Włochów i Irlandczyków do Stanów Zjednoczonych jest katolickim spiskiem uknutym przez papieża<sup>2</sup>? Czy można traktować takie

<sup>1</sup> A. Touraine, *Myśleć inaczej*, tłum. M. Byliniak, Warszawa 2011, s. 128.

<sup>2</sup> M. Pollack, *Cesarz Ameryki. Wielka ucieczka z Galicji*, tłum. K. Neidenthal, Wołowiec 2011, s. 27.

postawy jako chrześcijańskie? Czy na zewnątrz, wobec świata niechrześcijańskiego, nie odbierają one chrześcijaństwu wiarygodności?

Podobnie rzecz ma się z obwinianiem ekumenizmu za przyśpieszanie procesów sekularyzacyjnych i dechrystianizacyjnych we współczesnej Europie. Założenie to, dość popularne w wielu opracowaniach traktujących o tych zjawiskach, jest nie do udowodnienia tak z teologicznego, jak i socjologicznego punktu widzenia, a ponadto ulokowane jest w zbiorze innych założeń, będących raczej tylko wyrażeniem obserwacji danego autora, obciążonych w dodatku konkretną tezą i wychodzących z konkretnej pozycji aksjologicznej. W konsekwencji krytyka ekumenizmu jest przeważnie rozproszona, oparta na fałszywych przesłankach, i stawia błędne diagnozy.

Dlatego z satysfakcją należy przyjąć każdą krytykę ruchu ekumenicznego, która zwraca uwagę na nowe znaczenia i aspekty ekumenizmu i stara się spojrzeć na niego całościowo, dociekając jego natury i zasadności jego celów. Przykładem takiego opracowania jest artykuł profesora Jerzego Kopani noszący wiele mówiący tytuł *Nieosiągalna jedność, czyli dwa wzorce ekumenizmu*. Sformułowanie tytułu sugeruje już intencje Autora, aby skonstruować teorię ekumenizmu poprzez wyodrębnienie dwóch jego modeli, ale i zawiera tezę, że ekumenizm jest nieosiągalnym ideałem. Treść publikacji inspirowała do szerszej dyskusji nad ekumenizmem, zarówno poprzez podjęcie, jak i zakwestionowanie pewnych spostrzeżeń Autora.

## Dwa wzorce ekumenizmu

Autor osadza ekumenizm – ujmowany jako zjawisko w chrześcijaństwie współczesnym – w metodologicznej strukturze tworzonej przez kategorie zawarte w dwóch bardzo ważnych dokumentach Kościoła katolickiego: we wspomnianej już encyklice *Mortalium animos* oraz w Dekrecie o Ekumenizmie Soboru Watykańskiego II *Unitatis redintegratio*. Są one źródłem dwóch stojących wobec siebie w opozycji wzorów ekumenizmu. Wyodrębnienie tych wzorców opiera się na spójnym toku wnioskowania, w którym teologiczne kategorie poddane są interpretacji filozoficznej, posługującej się dodatkowo pojęciami zapożyczonymi z fizyki i socjologii. Należy podkreślić, że choć spójność wywodu budzi podziw, to jednak perspektywa bazująca na uczestnictwie w działaniach ekumenicznych i doświadczeniach z tym związanych wywołuje głęboki sprzeciw wobec niektórych tez, zwłaszcza zawartych w konkluzji.

Autor rozpoczyna swój wywód od tezy, na którą odpowiedź stanowi cały tok argumentacji tego wyводу wraz ze swym podsumowaniem umieszczonym w konkluzji: wzorce ekumenizmu, którego źródłem są oba wspomniane dokumenty – ale również, w domyśle, ekumenizm w ogóle – są niemożliwe do zrealizowania. „Ta niemożliwość ma charakter zasadniczy, jest więc nieusuwalna – a bierze się z metafizycznej natury tego świata i z natury człowieka jako bytu do tego świata należącego” (s. 390). Ekumenizm, wobec głębokich sprzeczności tkwiących w nim samym, nie ma sensu. Filozoficzna analiza obu wzorców zmierza do udowodnienia tej tezy.

Pierwszy z wyodrębnionych modeli wywodzi się z encykliki *Mortalium animos*. Posługuje się obrazem Kościoła jako widzialnej wspólnoty wiary, której pełnia jest historycznie wyrażana przez Kościół katolicki. Skoro zaś Kościół katolicki wypełnia całkowicie przestrzeń wspólnoty wiary Chrystusa, to nie może być mowy o jego uczestnictwie w poszukiwaniu jedności, która przecież już istnieje w nim. Ekumenizm polega więc tutaj na „staraniach zmierzających do powrotu w przestrzeń wiary jedyne Kościoła tych, którzy od niego odpadli” (s. 391). Trzeba by tu dodać, że w modelu tym zawiera się przekonanie o moralnej przewadze, wynikającej nie tylko z posiadania teologicznej pełni, ale również ze świadomości historycznych i raczej jednostronnych doświadczeń krzywd: „Niechajże powrócą do wspólnego Ojca, który ich przyjmie z całą miłością, nie pomnąc krzywdy, jaką wyrządzili poprzednio Stolicy Apostolskiej”<sup>3</sup>.

Autor dostrzega, że zdaniem Piusa XI dążenia ekumeniczne do poszukiwania jedności pomiędzy różnymi wyznaniem chrześcijańskimi oznaczają relatywizację dogmatów, których zbiór tworzy integralny teologiczny system wyrażający Objawienie i strzeżony przez Kościół katolicki. Taki więc ekumenizm, jaki jest postulowany przez osoby zaangażowane w ruch ekumeniczny, skutkuje nie jednością wiary – bo ta wszak już jest realizowana w Kościele katolickim – ale jej podważaniem i w konsekwencji rozbiciem.

Mając w tle tę encyklikę, łatwo spostrzec, jak bardzo rewolucyjnym dokumentem był Dekret o Ekumenizmie, więcej, jak ogromną zmianę oznaczał Sobór Watykański II. *Unitatis redintegratio* musi bowiem być czytane w kontekście całego nauczania soborowego. Jerzy Kopania prawidłowo wychwytuje ogólny ton dekretu: nacisk kładzie się w nim na to, co łączy, a nie na to, co dzieli (s. 393). Podając definicję ruchu ekumenicznego – odtąd jedną z najczęściej cytowanych w opracowaniach na temat ekumenizmu – Dekret zastrzega, że uczestnictwo w działaniach ekumenicznych jest obowiązkiem

<sup>3</sup> Pius XI, *Mortalium animos. O popieraniu prawdziwej jedności religii*, Przeorat Matki Boskiej Fatimskiej, Jaidhof 1995, s. 14.

wszystkich wiernych. Oczywiście, obowiązek ten powinien być różnie realizowany w zależności od pozycji zajmowanej w Kościele, jednak nadanie działalności ekumenicznej statusu obowiązku wiele mówi o zmianie dokonującej się w tym czasie w Kościele.

Jerzy Kopania wyszczególnia następnie kolejne punkty, fundamentalne dla katolickiego rozumienia ekumenizmu. Wpierw przytacza zawarte w Dekrecie przyznanie, że chrześcijanie innych wyznań również mogą dawać świadectwo autentycznej wiary. Następnie wydobywa rozróżnienie pomiędzy depozytem wiary a sposobem, w jaki jest ona wyrażana w nauczaniu teologicznym. Z tego punktu przechodzi do przytoczenia podanych w *Unitatis redintegratio* rodzajów ekumenizmu: od wspomnianego już wcześniej ekumenizmu doktrynalnego, po ekumenizm duchowy i praktyczny. Przypomina, że ten drugi, nazywany przez dekret „duszą całego ruchu ekumenicznego”, jest oparty na przemianie duchowej, będącej sednem egzystencji każdego chrześcijanina (s. 395). Wreszcie, Autor opisuje podane przez Dekret szczegółowe zasady teologiczne i historyczne sformułowania postawy Kościoła katolickiego wobec poszczególnych tradycji niekatolickich: Kościołów wschodnich i Kościołów wyrosłych z tradycji reformacyjnej, z wyraźnym zaznaczeniem szczególnej pozycji Kościoła anglikańskiego.

Jerzy Kopania słusznie zauważa, że oba dokumenty inaczej rozumieją istotę Kościoła. W *Mortalium animos* jest to widzialna wspólnota ludzi ochrzczonych w Kościele katolickim. Można więc stwierdzić, że jest to zbiorowość posiadająca swe wyraźne granice, oparte o równie jasne instytucjonalne kryteria, odróżniające ją od środowiska zewnętrznego. Kościół jest więc instytucją. Dekret natomiast, choć nie zaprzecza instytucjonalnemu rozumieniu Kościoła, to jednak otwiera przestrzeń dla jego bardziej duchowego rozumienia, w tym sensie, że spogląda na Kościół niejako nie z perspektywy lokowanej wewnątrz jego instytucji, ale z perspektywy zewnętrznej. Oba rozumienia Kościoła Autor obrazuje plastycznymi porównaniami. Kościół Piusa XI jest przyrównany do latarni morskiej, która ma pokazywać światło zabłąkanym statkom, ale która przecież nie wypływa sama w morze (s. 399) (nawiasem mówiąc, metafora latarni morskiej jest, paradoksalnie, jedną z najczęściej stosowanych jest w kazaniach wygłaszanych we wspólnotach ewangelikalnych). Aby zilustrować rozumienie Kościoła według Dekretu o Ekumenizmie, Autor z kolei posługuje się jedną z najpopularniejszych metafor Kościoła, porównanego do pielgrzymki (s. 399). Pielgrzymka jest zbiorowością, która ma bardzo wyraźnie wyznaczony cel i której istotną cechą jest to, że pozostaje w ruchu. Metafora ta podkreśla więc dynamiczny charakter Kościoła, w konsekwencji również dopuszcza możliwość zachodzących w nim zmian.

Autor zauważa również, że odmiennie od encykliki Piusa XI, Dekret przyznaje, że część winy za rozłam ponosi również Kościół katolicki. Ekumenizm powinien więc – co zresztą łączy się z wezwaniem do praktykowania ekumenizmu duchowego – opierać się o wspólne wyznanie win. Ta postawa zakłada zaś refleksję nad historyczną i teologiczną interpretacją nastawienia wobec wyznań niekatolickich, dopuszcza zatem jej reinterpretację. Dekret otwiera więc drzwi wielu niekonsekwencjom w rozumieniu ekumenizmu. Autor wylicza tu kilka punktów, gdzie takie niejasności się lokują. Przykładowo, jest to stwierdzenie, że sakrament Eucharystii jest podstawą jedności chrześcijan, co zdaniem Jerzego Kopani może być odczytane jako „chęć realizacji dążeń do jedności w kontekście czysto teologicznym, z pomijaniem [...] kwestii instytucjonalnych, w tym kwestii prymatu Piotrowego” (s. 400). Drugim istotnym punktem niejasności jest, zdaniem Autora, dokonane w dekrecie rozróżnienie pomiędzy doktryną a sposobem jej wyrażania, „choć nie podejmuje się kwestii, jakie mogą być kryteria tego odróżnienia” (s. 400). Dalej Autor diagnozuje, że Dekret w pewnych szczególnie kontrowersyjnych miejscach ucieka od jednoznacznego wyrażania doktryny katolickiej, aby unikać punktów spornych. Wreszcie, Autor uznaje zalecane przez Dekret wspólne działanie chrześcijan w obszarze społecznym za coś w rodzaju deski ratunkowej dla ekumenizmu, w przypadku gdyby inne płaszczyzny działań ekumenicznych zawiodły. Zdaniem Jerzego Kopani, pewne niebezpieczeństwo tkwi tutaj nie tylko w jakiejś „substytucji” ekumenizmu doktrynalnego przez ekumenizm działań społecznych, ale również w jego ideologizacji, która niejako *ex definitio* musi następować wraz z uwikłaniem w sferę socjologiczną i – przede wszystkim – polityczną.

Wyszczególnienie przytoczonych niejasności warte jest pewnego komentarza, który z przyczyn metodologicznych poprzedzać będzie ogólną ocenę sformułowanego w diskutowanym artykule binarnego schematu modeli ekumenizmu. Komentarz ten nawiązuje przede wszystkim do wspomnianego już zastrzeżenia, że Dekret o Ekumenizmie musi być interpretowany w szerszym kontekście teologii Soboru Watykańskiego II. I tak uznanie Eucharystii za podstawę jedności chrześcijan nie musi oznaczać, że Kościół w swej działalności ekumenicznej chce w ten sposób uciec od uwarunkowań instytucjonalnych. Odmiennie od rozumienia protestanckiego, gdzie wspólna celebrowanie Wieczery Pańskiej stanowi pewien punkt wyjścia spotkań ekumenicznych, w katolickim rozumieniu ekumenizmu jedność eucharystyczna jest raczej uznana za cel, zwieńczenie drogi ekumenicznej. Jej osiągnięcie musi być poprzedzone bardzo wnikliwymi studiami teologicznymi, zgodnie ze stwierdzeniem, że sam sakrament Eucharystii skupia w sobie, jak

w soczewce, systemy teologiczne poszczególnych wyznań chrześcijańskich. Stąd też uzgodnienie nauki o Eucharystii wymaga uzgodnień na gruncie sakramentologii, nauki o urzędzie duchownym, w kwestii realnej obecności Chrystusa. Eucharystia jest więc w centrum każdej teologii. W konsekwencji trudno uznać, że podkreślenie roli Eucharystii jest ucieczką od problemu jedności instytucji. Eucharystia jest bowiem teologicznie niejako wobec instytucji pierwotna. Doskonale widoczne jest to w zakresie obwarowań, którymi otoczony jest udział niekatolików, zwłaszcza protestantów, w interkomunii. Tak zwana gościnność eucharystyczna, zgodnie z zasadami określonymi w Dyrektorium Ekumenicznym z 1993 roku, jest możliwa tylko po wyrażeniu wyraźnej zgody przez biskupa miejsca, w którym następuje celebrowanie Eucharystii z udziałem niekatolików, oraz przy zachowaniu warunku dzielenia przez przyjmującego sakrament niekatolika katolickiej nauki o Eucharystii (Dyrektorium Ekumeniczne, punkty 129-132).

Zastrzeżenie o konieczności interpretowania treści Dekretu w kontekście całego nauczania Soboru Watykańskiego II jest istotne również w drugim wyszczególnionym przypadku, dotyczącym kwestii rozróżnienia między depozytem wiary a sposobem jej wyrażania. Uwaga zawarta w Dekrecie mówi o konieczności takiego przedstawiania doktryny, który byłby zrozumiały w danym kontekście kulturowym i historycznym. Rozróżnienie to odgrywa więc fundamentalną rolę w misyjnym nakazie Kościoła. Nauczanie to, dość skąpo wyrażone w *Unitatis redintegratio*, rozwinięte jest w 62 punktach Konstytucji Dogmatycznej o Kościele w Świecie Współczesnym *Gaudium et Spes*:

Trudności te niekoniecznie przynoszą szkodę życiu wiary, lecz nawet pobudzać mogą umysł do dokładniejszego i głębszego jej rozumienia. Nowsze bowiem badania i odkrycia w dziedzinie nauk ścisłych oraz historii i filozofii nasuwają nowe zagadnienia, które niosą ze sobą życiowe konsekwencje, a także domagają się nowych dociekań od teologów. Poza tym zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób jej wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia. W duszpasterstwie należy uznawać i stosować w dostatecznej mierze nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobycze nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, tak żeby również i wiernych prowadzić do rzetelnego i dojrzałego życia wiary.

Trzecia i czwarta niejasność dotyczy zalecanego sposobu uprawiania ekumenizmu. Zastrzeżenie, że Dekret unika punktów spornych, niekoniecznie może być uznane za słuszne wobec bardzo wyraźnego dekretowego stwierdzenia, że „pełnię środków zbawczych można osiągnąć jedynie

w katolickim Kościele Chrystusowym (*Unitatis redintegratio*, 3). Tymi słowami Kościół dostatecznie jasno wyraża tu swoje stanowisko, tym bardziej że szczupła forma dokumentu nie pozwalałaby przecież rozwijać szczegółowego wykładu teologicznych różnic pomiędzy wyznaniem chrześcijańskimi. O tym, że byłoby to niemożliwe, świadczy nawet użyty w artykule argument odwołujący się do sporu pomiędzy katolicyzmem i protestantyzmem odnośnie do sposobów działania Ducha Świętego, gdzie w tym pierwszym Duch Święty ma działać przez sakramenty, a w tym drugim – przez Słowo Boże. Przyporządkowanie takie jest bardzo problematyczne zarówno wobec faktu, że poszczególne teologiczne orientacje protestanckie – by wymienić tu luteranizm, kalwinizm, arminianizm i zwinglianizm – bardzo różnią się między sobą również w tym zakresie, jak i wobec faktu, że według większości tych orientacji Duch Święty działa również przez sakramenty. Warto przypomnieć tu powszechnie przyjmowaną w wyznaniach protestanckich definicję Kościoła z 8 punktu *Wyznania augsburskiego*: „Kościół zaś jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów. Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów”<sup>4</sup>. W konsekwencji przytoczone przyporządkowanie musi być uznane za co najmniej upraszczające; z drugiej strony ukazuje ono, jak bardzo skomplikowana rzeczywistość musiała być ujęta w szczupłych rozmiarach dokumentu soborowego.

Wreszcie czwarta wyszczególniona niejasność dotyczy propozycji ekumenicznych działań w przestrzeni społecznej. Autor stwierdza, że przejście z rozwoju duchowego na rozwój społeczny jest „przejściem z płaszczyzny wiary na płaszczyznę ideologii” (s. 401). Dodatkowo uznaje, że przejście takie może ujawnić konflikt między „działaniami prowadzącymi do wyzwolenia z grzechu a działaniami prowadzącymi do wyzwolenia z ucisku” (s. 401). Źródłem takiej diagnozy może być z pewnością doświadczenie Kościoła z teologią wyzwolenia, zwłaszcza tą wersją, która wyrasta ze specyficznego kontekstu Ameryki Łacińskiej i usprawiedliwia tak polityczne zaangażowanie, jak i stosowanie przemocy.

Powstaje tu jednak pytanie, czy doświadczenie to może być przeniesione na ekumenizm. Zaangażowanie społeczne, o którym wspomina Dekret, wyrasta wszak zarówno z wezwania misyjnego Kościoła, jak i z chrześcijańskiej antropologii. Zgodnie z tym pierwszym, Kościół musi ewangelizować, a głoszenie Ewangelii musi być uwiarygodnione poprzez działalność charytatywną. Misja nie może rozchodzić się z diakonią, gubi bowiem swoją treść.

<sup>4</sup> *Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999.



W świecie współczesnym natomiast, w którym człowiek bardziej niż kiedykolwiek wcześniej zależy od uwarunkowań społecznych i politycznych, misja i diakonia Kościoła muszą mieć charakter bardziej systematyczny i podbudowany teoretycznie. Taka była też diagnoza Leona XIII w encyklice *Rerum Novarum*; tak też w protestantyzmie widział to ruch Social Gospel<sup>5</sup>. Ponadto, wychodząc z chrześcijańskiej antropologii, chrześcijanin nie może nie wyrażać sprzeciwu wobec niesprawiedliwości społecznej, naruszania ludzkiej godności, zapominania o dobru wspólnym; musi dążyć do ustanawiania społecznej solidarności. Wszystkie te wezwania oznaczają jednak wchodzenie w przestrzeń polityczną i tworzą – z technicznego punktu widzenia – ideologię, skoro prezentują pewien, konstruowany wertykalnie, obraz rzeczywistości i jej przyszłości. Ideologia ta nie jest jednak wyłącznie podstawą jakiegoś kolejnego systemu politycznego, ale wyrasta z zakorzenionego w chrześcijańskiej antropologii wezwania do nawrócenia i realizacji Królestwa Bożego. Współpraca ekumeniczna na tym polu stanowi jeden z najcenniejszych dowodów skuteczności ruchu ekumenicznego, i choć tu też napotyka na wiele trudności, również wpływających z odmiennych niekiedy aksjologii i odmiennych wrażliwości, to jednak daje świadectwo postawy chrześcijańskiej wobec świata pozachrześcijańskiego. Trudno jednak uznać ją jedynie za jakiś substytut prawdziwych dążeń do jedności, trudno również przyjąć, że ujawnia się w niej konflikt między dążeniem do nawrócenia i dążeniem do wyzwolenia. W perspektywie katolickiej i – szerzej – chrześcijańskiej nauki o ekumenizmie, konstatowanie istnienia takiego konfliktu wydaje się sztucznym zabiegiem metodologicznym.

### Niemożliwość modeli ekumenicznych?

Analiza treści obu dokumentów stanowiła w artykule Jerzego Kopani pierwszą odsłonę wnioskowania stawiającego fundament pod wyróżnienie odnoszących się do nich dwóch wzorców ekumenizmu. Analiza ta miała ukazać sprzeczności i niekonsekwencje zawarte w obu źródłach i zasygnalizować w ten sposób kierunek dociekań dotyczących założonej tezy. Drugą odsłoną wnioskowania jest poszukiwanie odpowiedzi na kluczowe dla ekumenistów pytanie, czy jest możliwe osiągnięcie jedności, której pragnie Chrystus. Dociekanie to opiera się o wyszczególnione dwa modele ekumenizmu, określające, jak dążenie do jedności determinuje Kościół (trze-

<sup>5</sup> Zob. P. Kopiec, *Spoleczna Ewangelia (Social Gospel) jako teologiczna odpowiedź na nowoczesność*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 2015, nr 2(190), s. 85-103.

ba tu dodać – katolicki) i jak jest przez Kościół determinowane. Pytanie to, w swej najgłębszej istocie teologiczne, jest jednak ujęte tu filozoficznie. Autor przeprowadza wnioskowanie, poddając szczegółowej i erudycyjnej analizie filozoficznej oba wywodzące się z omawianych dokumentów modele. W rezultacie formułuje prowokacyjną odpowiedź: w żadnym z wymienionych modeli nie jest możliwe uzyskanie celu ekumenizmu, a więc jedności chrześcijan, sprzeciwia się to bowiem wewnętrznej naturze rzeczywistości, a co więcej, jest działaniem szkodliwym dla chrześcijaństwa. Odpowiedź ta domyślnie rozciąga niemożność zamierzeń ekumenizmu poza oba wyszczególnione modele, zakładając milcząco, że wyczerpują one potencjał idei jedności, to znaczy – że jakiegokolwiek inne modele będą powielaniem tych dwóch, wyszczególnionych w artykule.

Jaką argumentację przyporządkowuje Autor poszczególnym modelom? Jego zdaniem, oparty o encyklikę Piusa XI pierwszy model jest niemożliwy do realizacji, dlatego że sprzeciwia się naturze ludzkiej. Autor czyni tu dwa główne założenia, wywodzące się z obserwacji natury rzeczywistości i historii chrześcijaństwa i Kościoła. Po pierwsze, zakłada, że podział jest wpisany w chrześcijaństwo, podobnie zresztą jak w każdą religię: „Dzieje religii to przecież ciągły proces powstawania nowych i instytucjonalnego dzielenia się dotychczasowych wierzeń, nie obserwujemy zaś procesu jednoczenia się poszczególnych wyznań” (s. 402). Proces ten wyrasta z natury człowieka, który dążąc do lepszego zrozumienia natury rzeczy, świadom ograniczoneści ludzkiego rozumu, w różny sposób wyraża przemyślane i przeżyte doświadczenia, co prowadzi do coraz większej dyferencjacji rzeczywistości. Pewna część refleksji zawsze będzie bowiem odmienna od ortodoksji, dając w ten sposób impuls do narodzin nowego wyznania, które z czasem zyskuje swą instytucjonalizację. Autor w przypisie jako przykład takiego podejścia podaje zdanie Jerzego Nowosielskiego: „Każdy człowiek o autentycznych intuicjach religijnych musi być heretykiem, gdyż herezja to jest inny pogląd, to dialog wewnętrzny” (s. 402).

Drugie założenie wywodzi się z antropologii filozoficznej, jak i do pewnego stopnia antropologii teologicznej, w ten sposób, że wiąże fakt grzeszności natury ludzkiej z dualnym ujmowaniem świata w kategoriach „ja” – „ty”, „swój” – „obcy”. Odnosząc te założenia do płaszczyzny egzystencjalnej, Autor stwierdza, że jedność rodzaju ludzkiego jest w rzeczywistości historycznej absolutnie niemożliwa zarówno wskutek tego, że człowiek buduje swoją tożsamość w odniesieniu do innych tożsamości, jak i tego, że jest niejako etycznie do jedności niezdolny. Dlatego, jak konstatuje Autor, wspólnota chrześcijańska może być pojmowana wyłącznie dzięki istnieniu

wspólnot niechrześcijańskich. Logika określania tożsamości własnej wobec innych tożsamości może zresztą być przesuwana na jeszcze wyższy poziom, jak wtedy, kiedy Autor pyta, co stałoby się, gdyby wszyscy nawrócili się na chrześcijaństwo: „Wówczas wprawdzie mogliby pojmować samych siebie jako wspólnotę chrześcijańską poprzez odniesienie do Chrystusa, ale zarazem nadal musieliby określać samych siebie poprzez opozycję względem jakiejś wspólnoty, np. anielskiej” (s. 404).

Oba założenia otwierają drzwi ku dalszej refleksji, również takiej, w której zastosowane przez Autora argumenty mogłyby stać się kontrargumentami. Zaczynając od założenia drugiego, oczywistym jest to, że określamy swoją tożsamość wobec innych tożsamości, że ujmujemy siebie jako „ja” i jako „my”, poznając „ty” i „wy”. Ale czy jest to bezwarunkowy czynnik niemożności ustanowienia jedności? Czy „ja” i „ty” muszą być traktowane w kategoriach przeciwieństw? Czy nie mogą się uzupełniać i w ten sposób realizować jedności? Wiele modeli ekumenicznych ujmuje to w ten sposób, choćby wywodzący się jeszcze z tradycji cyrylometodiańskiej model pojednanej różnorodności.

Ponadto, o ile na poziomie analizy filozoficznej, w której Kościół będzie traktowany jako zinstytucjonalizowana wspólnota, rzeczywiście niemożliwa jest ucieczka od biegunowego traktowania rzeczywistości, o tyle na poziomie analizy teologicznej ta biegunowość nie wystarcza. W perspektywie teologicznej Kościół musi być bowiem ujmowany jako instytucja teandrycza, bosko-ludzka, której jedność i powszechność są inherentnymi znamionami. To właśnie w Kościele przewyciężony będzie – a nawet już jest – dualny schemat przeciwieństw rzeczywistości, skoro dzieło odkupienia dokonało się, „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako głowie; to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,10). W ten sposób Kościół musi być teologicznie ujęty jako jedyne *locus* w rzeczywistości, gdzie poznając siebie „wobec”, wchodzimy jednocześnie w jedność z podmiotem stojącym po drugiej stronie tego „wobec”. Wyjaśnienie tego wątku możemy odnaleźć w analizie socjologii Kościoła dokonanej przez jednego z najwybitniejszych teologów XX wieku, Dietricha Bonhoeffera. Kościół, jego zdaniem, jest jedynym możliwym miejscem realizowania prawdziwej wspólnoty, tylko bowiem człowiek – członek Kościoła jest w stanie wznieść się ponad relacje instrumentalizacji drugiego. Każda inna ludzka zbiorowość, nawet pozornie w najwyższym stopniu bezinteresowna, opiera się o jakiś cel (*Zweckgemeinschaft*) albo istnieje sama dla siebie (*Selbstgemeinschaft*). W Kościele to rozróżnienie zostaje rozsadzone, dlatego że jest on zarówno wspólnotą, w której

realizuje się zbawienie człowieka, jak i tą, która już antycypuje wspólnotę zbawionych, istniejącą sama dla siebie<sup>6</sup>.

Naturalnie, ta wyjątkowość Kościoła daje się ująć tylko w perspektywie teologicznej, kiedy przyjmiemy, że wspólnota Kościoła jest złożona z ludzi żyjących w łasce. Dzięki tej łasce są oni w stanie wydobyć się z egoizmu, określającego kondycję człowieka po upadku grzechu pierworodnego, i dzięki niej są w stanie wejść w prawdziwe relacje wspólnotowe. Wspólnota ta ze swej najgłębszej natury jest otwarta i pragnie, aby wszyscy i wszystko stało się jej udziałem. Różnorodność jest jej inherentną cechą, lecz jest to raczej różnorodność charyzmatów, różnorodność funkcji, ujmowana w perspektywie jedności celu: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich. Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra” (1 Kor 12,4-7).

W perspektywie wyjątkowości Kościoła należy rozumieć również ekumenizm, będący jego funkcją. Kościół nie może nie być ekumeniczny, również w tym najszerszym sensie – jako obejmujący *oikumene*, cały świat. Logika „wobec” nie przestaje w nim funkcjonować, ale nie jest zasadą ostateczną, która jedynie stawia jednego obok drugiego, lecz jest elementem szerszej logiki – logiki jedności w duchu. Ekumenizm jest zaś pochodną tej logiki.

Wracając do pierwszego założenia, Autor stawia w tezę, że historia Kościoła to historia podziałów, i z pewnością tak jest, podobnie zresztą jak w przypadku każdej innej zbiorowości i kultury. Jednak warto tu poczynić kilka uwag. Otóż historycznie Kościół dzielił się, ale i się łączył. Pierwsze wielkie Sobory chrześcijańskie mogą być uznane za potwierdzenie podziałów, ale jednocześnie mogą być interpretowane jako dążenie do uzgodnienia. Historia Kościoła zna wszak wiele przypadków, w których głębokie spory, rewolucyjne zamierzenia i działalność reformatorów były rozwiązywane również w obrębie ortodoksji – wystarczy tu wspomnieć św. Franciszka z Asyżu czy św. Jana od Krzyża. Również Filip Melanchton, choć jest mianowany jednym z przywódców Reformacji, bardzo długo nie przestawał myśleć o reformie powszechnego Kościoła, a nie o wprowadzeniu trwałego podziału. Jest to więc historia podziałów, ale i historia jednoczenia się, a granica pomiędzy reformą a podziałem jest bardzo cienka.

Ekumenizm wpisuje się w tę historię w ten sposób, że dąży do odwrócenia podziału w stronę jedności, starając się jednocześnie twórczo wykorzystać sam podział. Historia podziału Kościoła i chrześcijaństwa może bowiem

---

<sup>6</sup> D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München 1986, s. 181.

być odczytana jeszcze inaczej – jako historia dyferencjacji, rozróżnienia nie tyle istoty, ile funkcji. W takim znaczeniu podział chrześcijaństwa mógłby więc być traktowany w perspektywie cytowanego powyżej ustępu z 1 Listu do Koryntian: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch”. Dlatego w ekumenizmie tak dużą rolę przywiązuje się do akcentowania tego, jakie obszary wyrażania wiary rozwijały poszczególne wyznania. Wciąż możemy uczyć się nawzajem – mówią ekumeniści – nie zapominając o naszych wyznaniowych tożsamościach, ale dążąc jednocześnie do jednego Ducha.

Warto tu dodać pewną ilustrację teologiczną: Ernst Troeltsch, jeden z głównych przedstawicieli dziewiętnastowiecznej teologii liberalnej, sformułował typologię historycznej realizacji idei chrześcijańskiej. Według niego, chrześcijaństwo przejawia się w historii w trzech formach: (1) w Kościele, a więc w formie instytucji, która z natury jest obszerna i funkcjonuje w ramach panującej w danym miejscu i czasie kultury; (2) w sekcie, grupie liczebnie ograniczonej i izolującej się od środowiska zewnętrznego, oraz (3) w mistyce, odnoszącej się do bezpośredniego, osobistego i wewnętrznego doświadczenia tej idei. Troeltsch nie waloryzuje tych form, nie są one też wobec siebie rozłączne. Raczej wskazują na różnorodność i powszechność, które są udziałem chrześcijaństwa.

Dążenie do coraz lepszego odczytania Pisma nie musi więc oznaczać podziałów, a nawet jeśli je oznacza – to nie muszą to być podziały nieodwracalne. Cytowane przez Autora zdanie Jerzego Nowosielskiego może również być odczytane inaczej: nie jako czynnik istotowego podziału, ale jako czynnik różnicowania się darów, charyzmatów, dzięki którym Kościół i chrześcijaństwo mogą pełnić swą misję w świecie. Tym bardziej że specjalizacja i dyferencjacja traktowane są jako jeden z przejawów świata w stanie ciągłej modernizacji.

Historia chrześcijaństwa może więc być uznana za historię podziałów, ale podziały te mogą nosić w sobie pierwiastek jedności, będąc często albo ubogaceniem przejawiania się idei chrześcijańskiej w jedności, albo też nosząc w sobie potencjał przyszłej jedności. W perspektywie takiej interpretacji działa ekumenizm.

Ponadto, w odniesieniu do ruchu ekumenicznego nie do końca prawdziwe jest stwierdzenie, że nie obserwujemy jednoczenia się wyznań. W 1971 roku w szwajcarskiej miejscowości Leuenberg podpisano uzgodnienie pomiędzy wyznaniem: luterańskim, reformowanym, unijnym, waldensów i braci czeskich, według którego pomiędzy tymi Kościołami zaprowadzona zostaje unia Ołtarza i ambony (choć nie unia organiczna). Konkordia Leuenberska jest uznana za jeden z wielkich sukcesów ruchu ekumeniczne-

go, i choć dotyczy Kościołów protestanckich, to nie ma powodów, aby lekceważyć jej sukces takim w przewyciężaniu ograniczeń tożsamości wyznaniowych, które nie znosi jednocześnie tych tożsamości<sup>7</sup>.

Omówione powyżej zastrzeżenia były przez Autora uznane za argumenty fundamentalne, bo jako wypływające z samej natury rzeczywistości, decydują one o niemożności realizacji modelu zawartego w *Mortalium animos*. Abstrahując jednak od samych założeń o nieuchronności podziału i konieczności określania tożsamości „wobec” drugiego, a także pewnej niewystarczalności ich obu z punktu widzenia teologii, należy również wrócić do pytania o samo źródło modelu, jaki proponuje encyklika Piusa XI. W historii teologii określa się ją mianowicie jako „sumę katolickiego antyekumenizmu”<sup>8</sup>. Biorąc pod uwagę jej treść oraz zastosowane sformułowania, trudno uznać ją za źródło wzorca ekumenicznego, choć z technicznego punktu widzenia – to jest gdyby zdefiniować ekumenizm jako dążenie do jedności chrześcijan – taka nominacja byłaby usprawiedliwiona. Nie znajduje jednak ona potwierdzenia w doświadczeniu religijnym, bez którego wyrażenia teologiczne pozostają jedynie teoretyczną spekulacją. Dokument *Mortalium animos* nie może być wzorcem ekumenizmu, ponieważ jest po prostu całkowicie antyekumeniczny.

Dodatkowo, budując schemat dwóch biegunowych względem siebie modeli i uznając tę encyklikę za jeden z biegunów, pozostawia się bardzo mało przestrzeni dla modeli otwartych na ruch i dialog ekumeniczny. W takim biegunowym ujęciu typu „antyekumenizm – ekumenizm” dekret *Unitatis redintegratio* musi być interpretowany jako reprezentant całości idei ekumenizmu, co jednak ukazuje pewne uproszczenie wnoszone przez ten schemat.

Jak już wspomniano, również drugi wyróżniony przez Autora model, oparty o Dekret o Ekumenizmie, jest przez niego uznany za niemożliwy do realizacji. Aby wykazać tę niemożność, Autor odwołuje się do pojęcia entropii. Przenosząc ten fizyczny termin w historiozoficzny schemat, Autor stwierdza, że „zasadne jest uznanie, że w rzeczywistości społecznej działa siła dążąca do wyrównania wszelkich nierówności między ludźmi” (s. 407). Za najważniejszy historyczny przejaw działania tej siły uznaje ideologię socjalistyczną, ujętą totalnie, gdyż odnoszącą się nie tylko do likwidacji nierówności ekonomicznych, ale i kulturowych, etycznych i w ostateczności

<sup>7</sup> Zob. P. Kopiec, *Ewangelicki Kościół w Niemczech – wspólnota polityczna czy teologiczna*, w: *Ekumenizm w posoborowym półwieczu. Sukcesy i trudności katolickiego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan*, red. M. Składanowski, T. Syczewski, Lublin 2013, s. 115-128.

<sup>8</sup> L. Górka, *Ekumenizm w Kościele Rzymskokatolickim*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1997, s. 329.

duchowych. Konsekwencją zaś tego procesu będzie ogólny zastój, przechodzący w regres. Stan ten może być widoczny w sytuacji powściągnięcia szeroko pojętej ludzkiej kreatywności: „w sferze ludzkiej kultury entropia osiągnie poziom maksymalny, gdy siła tych, którzy chcą innych niżyc do swego poziomu, trwale przewyższy siłę tych, którzy chcą się wybijać ponad zastany poziom” (s. 408).

Szeroko zarysowane pojęcie entropii odnosi Autor do ekumenizmu, stawiając prowokacyjne pytanie, czy postulowane przez Dekret o Ekumenizmie dążenia nie prowadzą do powiększania się entropii chrześcijaństwa? Czy soborowy model ekumenizmu nie jest drogą kończącą się stanem religijnej obojętności? Odpowiedź na to pytanie rozbita jest na trzy sektory, tworzone poprzez wyszczególnione przez *Unitatis redintegratio* drogi działań ekumenicznych.

Po pierwsze, Autor konstatuje, że zalecana przez Ojców Soborowych życzliwość i powstrzymanie się od opinii raniących niekatolików powinna być, z jednej strony, oczywista, z drugiej jednak zalecenie to zwraca uwagę na korelację pomiędzy tolerancją i wspomnianą życzliwością a „stopniem akceptacji dogmatów”. Innymi słowy, im większa obojętność na przestrzeń dogmatyczną, tym łatwiej utrzymać owe relacje życzliwości.

Brak zaangażowania w intelektualny komponent postawy wiary może być niejako rekompensowany poprzez kładzenie większego nacisku na wymiar moralny. To drugi element diagnozy Jerzego Kopani. Podkreślanie przez Dekret świadectwa życia ewangelicznego musi jednak, zdaniem Autora, prowadzić do sytuacji, w której rozpowszechniać się będzie przekonanie, że „różnice dogmatyczne nieistotne są dla zbawienia” (s. 409), a Ewangelia zamieniona zostanie w system etyczny. W połączeniu z omówionym już wcześniej dekretowym wezwaniem do zaangażowania społecznego będzie to skutkowało czymś w rodzaju „religijnego socjalizmu”.

Po trzecie wreszcie, nawet założywszy, że dążenia teologów do ustanowienia jedności doktrynalnej skończą się powodzeniem, czy nie będzie to oznaczać braku inspiracji do teologicznej dyskusji i – w konsekwencji – jej regresu? Teologia dojrzewa i rozwija się przecież pośród sporów, w których jest wypracowywane coraz ściślejsze rozumienie i wyrażanie wiary. Zdaniem Autora, Dekret zachęca, oczywiście, do dialogu doktrynalnego, ale jakby osłabia jego znaczenie poprzez ulokowanie go w grupie innych rodzajów zaangażowania.

Po przedstawieniu tych wszystkich diagnoz Autor konstatuje, że model ekumenizmu proponowany przez *Unitatis redintegratio* jest utopią, a jego sukces byłby raczej wynikiem zwiększenia się religijnej obojętności niż religijnego zaangażowania.

Wyodrębnione przez Jerzego Kopanię krytyki poszczególnych treści Dekretu mogą więc zostać sprowadzone do jednego fundamentalnego wniosku: sukces dialogu doktrynalnego, a w konsekwencji i ekumenicznego, jest niemożliwy, a co więcej – byłby dla chrześcijaństwa szkodliwy, gdyż z jednej strony oznaczałby obojętność na doktrynę, z drugiej zaś likwidowałby potencjalność jego rozwoju. Trzeba powiedzieć, że w świetle przedstawionego powyżej wnioskowania teza taka brzmi przekonująco i inspiruje obrońców dekretowego wzorca ekumenizmu – i szerzej: ekumenizmu w ogóle – do sformułowania odpowiedzi wykazującej głęboki sens i potrzebę zaangażowania Kościołów chrześcijańskich w ruch ekumeniczny.

Odpowiedź ta, podobnie jak w przypadku pierwszego wzorca, zasadza się na zmianie przedstawionych przez Autora argumentów w swe własne kontrargumenty. Zmiana ta jest zaś implikowana przez przejęcie teologicznej raczej, a nie filozoficznej optyki spoglądania na ekumenizm. W optyce tej dążenie do jedności jest konieczne, gdyż wynika z woli Chrystusa: „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (J 17,21). W perspektywie arcykapłańskiej modlitwy Chrystusa dążenie do jedności jest wezwaniem oraz warunkiem misyjności Kościoła. Chrześcijanie nie mogą zakładać, że osiągnięcie jedności będzie oznaczać stan jakiegoś bezruchu, dlatego że jedność jest życzeniem Chrystusa. Nie mogą wyrzekać się wysiłków ekumenicznych, przewidując z góry ich niepowodzenie – znowu byłoby to bowiem wyrażeniem braku ufności w przesłanie przekazane w Piśmie Świętym.

Ponadto, w postawionej w wyniku wnioskowania filozoficznego diagnozie Autor zakłada niejako pierwotność dialogu doktrynalnego wobec innych typów zaangażowania ekumenicznego. W konsekwencji ma się wrażenie, że przyjmuje również pierwotność doktryny wobec moralności, duchowości i chrześcijańskiego świadectwa. Naturalnie, pierwiastek doktrynalny jest fundamentalny, nadaje bowiem znaczenie i kierunek pozostałym obszarom wiary. Ale wiara nie jest jedynie teologią, nie może być do teologii zawężona. Jest raczej postawą, w której obok komponentu intelektualnego współlistnieją i współfunkcjonują komponenty emocjonalny (czyli duchowość) i behawioralny (czyli działanie moralne). Dopiero integralnie i komplementarnie ujęte komponenty te stanowią o wiarygodności chrześcijaństwa.

Z takiej optyki płynie kolejny wniosek: ekumenizm nie musi być pochodną lekceważenia doktryny czy rezultatem osłabienia religijności. Nie jest czymś w rodzaju chrześcijańskiej „obojętnej tolerancji”, która – jak pisze



Zygmunt Bauman – polega na pragnącej świętego spokoju akceptacji stanu rzeczy<sup>9</sup>. Jest właśnie przejawem niezgody się na istniejący stan, na skandal podziału chrześcijan. W dialogu ekumenicznym dokonuje się wymiana myśli i doświadczeń, to na jego gruncie dochodzi do wzajemnego ubogacania. Ekumenizm, tak jak pojmuje go Dekret, nie jest przecież zniesieniem tożsamości wyznaniowych, przeciwnie – są one traktowane jako czynnik rozróżniania, ale nie separacji. Jest to rozróżnienie, które ekumenizm stara się wykorzystać, aby popchnąć naprzód teologię.

Odkrywanie nowych wyrażeń teologicznych może w ten sposób wykorzystywać odmienną wrażliwość i odmienne kategorie teologiczne, których wspólna reinterpretacja tworzy bogactwo myśli ekumenicznej. Dobrym przykładem takiego twórczego ekumenizmu doktrynalnego są dokumenty Komisji „Wiara i Ustrój”, uznawanej za najbardziej reprezentatywną organizację teologiczną całego chrześcijaństwa. Ostatnie dwa opracowania, *Natura i misja Kościoła* oraz *Ku wspólnej wizji Kościoła*, imponują szerokością spojrzenia eklezjologicznego i są dowodem na to, że pomimo wielu różnic doktrynalnych, teologowie chrześcijańscy są w stanie podjąć wspólną refleksję nad kluczowymi obszarami teologii.

Ponadto, podobnie jak w omówionej już kwestii Eucharystii, dialog doktrynalny jest uwarunkowany szeregiem zasad. Dekret o Ekumenizmie sformułował model, który musi być doprecyzowany przez kolejne dokumenty Kościoła katolickiego, przede wszystkim przez Dyrektorium Ekumeniczne. Podstawowym zabezpieczeniem przed postawą, którą Jerzy Kopania uznaje za niebezpieczną dla chrześcijaństwa, postawą, która uznaje różnice doktrynalne za nieistotne i w ten sposób prowadzi do regresu teologii, jest zalecenie unikania fałszywego irenizmu: „Sposób formułowania wiary katolickiej żadną miarą nie powinien stać się przeszkodą w dialogu z braćmi. Całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej właściwy i pewny sens” (*Unitatis redintegratio*, 11). Fałszywy irenizm ma wiele odsłon, a jego unikanie decyduje o tym, że rezultaty ekumenizmu są mało spektakularne, ale z drugiej strony – są odpowiedzią na prawdziwe, autentyczne potrzeby wiary.

## Konkluzja

Artykuł Jerzego Kopani jest cennym wkładem w dyskusję nad znaczeniem i celem ekumenizmu. Filozoficzna analiza pojęcia ekumenizmu

<sup>9</sup> Bauman o popkulturze. Wypisy, red. M. Halawa, P. Wróbel, Warszawa 2008, s. 245.

dostarcza narzędzia, które pomaga ekumenistom uświadomić sobie niebezpieczeństwa leżące w pokusie „pójścia na skróty”. To „pójście na skróty” oznacza przede wszystkim rozrywanie integralności działań ekumenicznych. Integralność zakłada takie uprawianie ekumenizmu, który teologię, duchowość i diakonię ujmuje komplementarnie, w takim sensie, który nakazuje teologię uprawiać w modlitwie, a o obu świadczyć życiem chrześcijańskim.

Ponadto, artykuł utwierdza w przekonaniu, że Dekret o Ekumenizmie słusznie nazwał ekumenizm duchowy „duszą ruchu ekumenicznego”. Odnosząc się do własnego doświadczenia, mogę stwierdzić, że nigdy i nigdzie nie czuje się ekumenizmu głębiej i prawdziwiej niż podczas wspólnej modlitwy z chrześcijanami innych wyznań. Obserwując zaangażowanie modlitewne zgromadzonych ludzi oraz widząc, jak odmienna niekiedy teologiczna wrażliwość i odmienne kategorie teologiczne schodzą się we wspólnym zwróceniu się do Chrystusa, odczuwa się bardziej, niż wie, że istnieje sens ekumenizmu.

Wreszcie, artykuł pomaga uświadomić sobie, po raz kolejny, jak istotna jest rola liderów ekumenizmu. Ludzie zaangażowani w ekumenizm muszą balansować pomiędzy odwagą a odpowiedzialnością, między dążeniem do przełamania podziałów a wiernością własnej tradycji wyznaniowej. Stąd też ekumenizm jest trudnym zadaniem, wymagającym kompetencji teologicznych i odpowiedniej osobowości: otwartej i życzliwej. Z drugiej strony, staje się on rezerwuarem idei ubogacających chrześcijaństwo i obszarem wymiany sposobów przeżywania Ewangelii.