

Marcin Składanowski

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

---

# **EKUMENIZM - NIE UTOPIA, LE CZ CHRZEŚCIJAŃSKI OBOWIĄZEK. W ODPOWIEDZI JERZEMU KOPANI**

## **Wstęp**

Ekumenista zawsze z radością przyjmuje zainteresowanie problematyką ruchu ekumenicznego ze strony znaczących przedstawicieli środowiska naukowego. Jest to bowiem szansa, aby zagadnienia ekumeniczne nie pojawiały się w debacie publicznej jedynie w postaci niepogłębionych ozdobników, w których puste słowa zastępują dyskusję na rzeczywiście poważne tematy (tak jak to często działo się w relacjach medialnych z wizytą patriarchy moskiewskiego Cyryla w Polsce w roku 2012 czy z jego spotkania z papieżem Franciszkiem na Kubie w 2016 roku). Wbrew powszechnym ujęciom, kwestie ekumeniczne mają duże znaczenie – najpierw, co oczywiste, dla samego chrześcijaństwa, ale także – w kontekście dzisiejszych napięć etnicznych, migracji czy zagrożenia terrorystycznego – dla społeczności światowej. W wymiarze ściśle kościelnym szanse ruchu ekumenicznego są powiązane z wiarygodnością chrześcijan i głoszonej przez nich Ewangelii. Istniejące podziały, a nawet konflikty wyznaniowe stawiają tę wiarygodność pod znakiem zapytania, co jest istotne w epoce, w której przynależność religijna – nawet w krajach uważanych niegdyś za „tradycyjnie chrześcijańskie”

- wcale nie jest oczywista. Z kolei w wymiarze ponadreligijnym dialog prowadzony przez chrześcijan może przyczynić się do rzeczywistego rozładowania wielu napięć społecznych, w których podział wyznaniowy odgrywa znaczącą rolę. Także w konfrontacji ze światowym terroryzmem chrześcijanie zajmujący wspólne stanowisko i podejmujący wspólne działania mogą okazać się skuteczniejsi. Powyższe zdania, napisane niejako *pro domo sua*, usprawiedliwiają wdzięczność piszącego wobec Pana Profesora Jerzego Kopani, który w obszernym artykule *Nieosiągalna jedność, czyli dwa wzorce ekumenizmu* pochylił się nad istotą ekumenizmu (przede wszystkim definiowaną w dokumentach Kościoła katolickiego) oraz nad trudnościami związanymi z realizacją założeń ruchu ekumenicznego. Jest to głos ważny, gdyż nie reprezentuje środowiska ekumenicznego, ani nawet – szerzej – teologicznego, a zatem ukazuje, w jaki sposób uznany przedstawiciel nauk humanistycznych analizuje problemy ekumeniczne z własnej perspektywy badawczej. Ponadto, jak przyznaje Autor, tezy jego artykułu zostały przedyskutowane z doktorantami Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku (s. 389), a zatem należy przyjąć, że mają one za sobą udaną weryfikację w toku naukowej dyskusji. Swoją drogą, gotowość poddania swoich poglądów takiej dyskusji wydaje Panu Profesorowi bardzo dobre świadectwo jako uczonemu otwartemu na twórczy dialog.

Wyrażając wdzięczność za zainteresowanie się przez Pana Profesora kwestią ekumenizmu, piszący te słowa chciałby odnieść się w kilku aspektach do Jego artykułu, zwracając uwagę na pewne trudności stawianych tez – nie w duchu polemiki, lecz po to, aby w dyskusji pokazać, w jaki sposób różne perspektywy badawcze mogą się dopełniać, tworząc pełny obraz omawianej rzeczywistości. Poniższe słowa pisane są z perspektywy teologicznej, zgodnie z kompetencjami piszącego. Zastrzec wypada także, że ta odpowiedź pisana jest zasadniczo z perspektywy katolickiej, co jednak nie powinno być jej wadą, skoro również Pan Profesor w głównej części swojego artykułu odnosi się do dwóch dokumentów Kościoła katolickiego.

Nie wydaje się celowa egzegeza i krytyka tekstu Pana Profesora *ad litteram*, ponieważ niosłaby ona ryzyko, że odpowiedź znacznie przewyższy rozmiarami i szczegółowością sam artykuł. Warto jednak przybliżyć kilka najbardziej dyskusyjnych miejsc artykułu (część 1 tego tekstu), tak, aby dalej podjąć próbę wydobywania tego, w jaki sposób należy patrzeć na ekumenizm oraz czym on rzeczywiście jest, o ile rozważa się go z chrześcijańskiego, a więc religijnego, punktu widzenia (część 2 tego tekstu).

## 1. Czy w morzu szczegółów nie tracimy istoty? – o sposobie ujęcia tematu

Obszerny artykuł Profesora Kopani wychodzi od soteriologicznego ukierunkowania wiary chrześcijańskiej, które jest niezależne od konfesyjnych różnicowań. Autor stwierdza, że dla teologów chrześcijańskich „największym dobrem, jakie człowiek może osiągnąć, jest zbawienie” (s. 389). To początkowe stwierdzenie konfrontowane jest z istniejącą wielością Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich oraz z dwiema propozycjami zjednoczenia chrześcijan zawartymi w XX-wiecznych dokumentach Kościoła katolickiego – w encyklice papieża Piusa XI *Mortalium animos* z 1928 roku<sup>1</sup> oraz w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* ogłoszonym przez II Sobór Watykański w 1964 roku<sup>2</sup>. Obie propozycje zostały uznane przez Autora za „niemożliwe do zrealizowania” (s. 390). Dowiedzeniu tej wyjściowej tezy służy korpus artykułu, a potwierdza ją konkluzja, zgodnie z którą „jedność chrześcijaństwa to idea nieosiągalna w rzeczywistości doczesnej” (s. 411).

Poważną trudnością wywodów Pana Profesora jest ich oparcie na dwóch dokumentach zupełnie wyrwanych z właściwego im kontekstu. Oba dokumenty – *Mortalium animos* i *Unitatis redintegratio* – mają duże znaczenie dla katolickiego zaangażowania ekumenicznego, ale sposób podejścia do nich w omawianym artykule jest bardzo problematyczny. Wskazówki dotyczące właściwych kontekstów interpretacyjnych obu wspomnianych dokumentów znajdują się niżej (część 2b tego tekstu), w tym miejscu natomiast warto pokrótce zwrócić uwagę na te elementy dokonanej przez Autora analizy, które budzą największe zastrzeżenia.

a) Jerzy Kopania wskazuje jako „teologiczne uzasadnienie ekumenizmu” fragment tak zwanej „modlitwy arcykapłańskiej” Jezusa (J 17,20-22; por. s. 390), prawdopodobnie nadinterpretując stwierdzenie Piusa XI, wskazującego na błędne rozumienie tych słów przez niektórych „panchrześcijan” (*Mortalium animos*, s. 356). Do słów Jezusa odwołuje się także, w choć w innym kontekście, *Unitatis redintegratio* (nr 2). Słusznie Pan Profesor zauważa, że jedność, o którą Chrystus modli się dla swoich uczniów, nie jest sprecyzowana. Wywodzi stąd wniosek, że nieprecyzyjne wskazania Jezusa domagają się interpretacji teologicznej, tak iż nawet „na rozwój teologii chrześci-

<sup>1</sup> Pius XI, Encyklika o popieraniu prawdziwej jedności religii „*Mortalium animos*”, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1982, s. 353-361,

<sup>2</sup> Dekret o ekumenizmie „*Unitatis redintegratio*”, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 193-203.

jańskiej można spojrzeć jako na stopniowe precyzowanie sensu i wzbogacanie treści pojęcia jedności" (s. 390). Wydaje się, że teologia chrześcijańska ma jednak zakres o wiele szerszy niż tylko pojęcie jedności, a zatem badanie jej rozwoju wyłącznie przez pryzmat tego pojęcia jest nieuzasadnione. Poważniejszą trudność stanowi jednak przyjęte przez Autora założenie, że cytowane słowa z Ewangelii św. Jana są „teologicznym uzasadnieniem ekumenizmu”. Można by się zgodzić, że stanowią one wezwanie do działań ekumenicznych czy też motywację podejmowanych przez Kościoły wysiłków na drodze do porozumienia. Ale czy są uzasadnieniem? Z teologicznego punktu widzenia należy raczej powiedzieć, że uzasadnieniem ekumenizmu jest chrześcijańskie przekonanie o tym, że Jezus Chrystus założył jeden Kościół. Stąd istnienie wielu Kościołów i Wspólnot wyznaniowych sprzeciwia się woli Chrystusa. Zdaniem Kościoła katolickiego, ten jeden Kościół nieprzerwanie trwa w (*subsistit in*) Kościele katolickim, a zarazem wiele autentycznych elementów Kościoła Chrystusowego można odnaleźć w życiu innych Kościołów i Wspólnot<sup>3</sup>. To stanowisko nie usuwa oczywiście trudności związanej z istnieniem podziałów wśród chrześcijan: chociaż Kościół katolicki uważa, że z woli Chrystusa dysponuje pełnią środków zbawczych (czyli ma dostęp do Słowa Bożego oraz sprawuje sakramenty zgodnie z wolą Chrystusa), to jednak podział stanowi ranę również dla niego, utrudniając mu pełne urzeczywistnienie jedności, a przede wszystkim uniemożliwiając wszystkim chrześcijanom dawanie wspólnego świadectwa wiary (por. *Unitatis redintegratio*, 4). To wszystko nie unieważnia tezy Pana Profesora, zgodnie z którą pojęcie jedności domaga się doprecyzowania, niemniej jednak gdzie indziej należy doszukiwać się uzasadnienia działań ekumenicznych.

b) Nie można bez koniecznych zastrzeżeń przyjąć tezy, że „ruch ekumeniczny [...] przez Kościół katolicki od początku traktowany był jako rezultat postawy teologicznie błędnej” (s. 389), jak również przypisywać tej tezy encyklice *Mortalium animos*. Papież Pius XI właściwie nie mówi o ekumenizmie jako takim. Stwierdza natomiast, że działania podejmowane na pewnym etapie ruchu ekumenicznego „opierają się na błędnym założeniu, iż wszystkie religie są w jakiejś, mniejszej lub większej mierze, dobre i chwalebne, jako że wszystkie, chociaż nie jednakowo, ujawniają i oznaczają wrodzony nam zmysł, który pociąga do Boga” (*Mortalium animos*, s. 354). Błędną postawą jest nie ekumenizm, lecz indyferentyzm, co zresztą podtrzymuje zarówno nauczanie II Soboru Watykańskiego (por. *Unitatis redintegratio*, 11),

<sup>3</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje...*, op. cit., nr 8 (dalej jako: KK).

jak i późniejsze wypowiedzi Kościoła<sup>4</sup>. Nie sposób zatem również twierdzić, że w tej kwestii II Sobór Watykański przyniósł „zasadniczą zmianę” (s. 389). Faktem jest, że takie tendencje były widoczne w początkach ruchu ekumenicznego, są one również obecne dzisiaj – bynajmniej jednak nie wyczerpuje się na nich ekumenizm.

Trzeba przyznać, że II Sobór Watykański włączył Kościół katolicki do działalności ekumenicznej. Niemniej jednak nauczanie soborowe, choć ważne, nie jest rewolucyjne. Być może nie jest to powszechnie znane, ale już za Piusa XII (kto by pomyślał – zwłaszcza że papież ten jest często widziany jako konserwatysta i przedstawiciel katolicyzmu „triumfalistycznego”) Święte Oficjum (właśnie!) uznało pozytywną wartość ruchu ekumenicznego w ważnym dokumencie *De motione oecumenica* z 1949 roku<sup>5</sup>.

Przy okazji Pan Profesor przeoczył fakt, iż encyklika *Mortalium animos* nie mówi o „ekumenistach” ani o „ekumenizmie”, tylko o „wszechchrześcijanach” (*panchristiani*)<sup>6</sup>. Nie jest to przypadek. „Panchryścianizm”, nawet jeśli w ruchu ekumenicznym miał i ma swoich zwolenników, nie jest tożsamy z ekumenizmem. Stanowi on wyraz błędnej z katolickiego punktu widzenia postawy, negującej różnicę doktrynalne jako nieznaczące lub wręcz stanowiące przeszkodę dla wspólnego działania chrześcijan. Nazywanie zatem w artykule Pana Profesora bez niezbędnych wyjaśnień – w partiach komentujących *Mortalium animos* – krytykowanych przez papieża Piusa XI działaczy chrześcijańskich – „ekumenistami”, musi prowadzić do nieporozumienia.

c) Nie można zgodzić się na uproszczenie (por. s. 390), często zresztą spotykane w literaturze, i to nawet teologicznej, sprowadzające podział w chrześcijaństwie do dwóch wydarzeń – schizmy wschodniej z 1054 roku oraz XVI-wiecznej Reformacji. Takie uproszczenie pomija zarówno bogactwo chrześcijaństwa, jak również uniemożliwia zrozumienie przyczyn podziałów oraz trudności napotykanych przez ruch ekumeniczny. Faktem jest, że od samego początku wśród chrześcijan pojawiały się podziały. Świadectwo o nich daje już Nowy Testament<sup>7</sup>. W pierwszym tysiącleciu Kościołem wstrząsnęły kontrowersje – ariańska, nestoriańska i monofizycka, z których przynajmniej dwie ostatnie pozostawiły po sobie trwałe ślady w postaci

<sup>4</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”*, nr 17, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Tarnów 2002, s. 88 (dalej jako: DI).

<sup>5</sup> Kongregacja Świętego Oficjum, *Instrukcja „De motione oecumenica”*, w: *Ut unum...*, op. cit., s. 371-376.

<sup>6</sup> Np. *Mortalium animos*, s. 354.

<sup>7</sup> Np. 1 Kor 11,18nn; Ga 1,6-9; 1 J 2,18n; por. *Unitatis redintegratio*, 3.

oddzielonych Kościołów orientalnych. Podobnie drugie tysiąclecie, poza wspomnianą Reformacją, jest czasem podziałów, które zdarzają się nawet obecnie. Z chrześcijańskiego punktu widzenia podziały nie są (przynajmniej przede wszystkim) rezultatem procesów politycznych i historycznych, lecz skutkiem ludzkiej grzeszności i niewierności wobec Boga. Podział w chrześcijaństwie podlega więc ocenie moralnej – jako taki jest zły. Wydaje złe świadectwo wszystkim, którzy się do niego przyczynili. Stąd II Sobór Watykański mówi także o winie tych, którzy pozostali w Kościele katolickim (*Unitatis redintegratio*, 3).

d) Pan Profesor prawdopodobnie odwołuje się do stwierdzenia Piusa XI o „panchrześcijanach” (*Mortalium animos*, s. 356), pisząc, że „według ekumenistów jedność Kościoła Chrystusowego nigdy nie istniała i nadal nie istnieje” (s. 391). Konieczna jest tu jednak precyzja, ponieważ akurat ruch ekumeniczny takiej opinii nie wyraża. Nie jest to zresztą możliwe, skoro chrześcijanie trzech głównych tradycji uznają za wyraz swojej wiary tekst symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, w którym wyraźnie wyznaje się jedność Kościoła. Faktem jest, że jedność ta, w kontekście doświadczanych podziałów, jest niejednakowo rozumiana.

Podobne uproszczenie dokonuje się wówczas, gdy Pan Profesor pisze, iż „wedle Piusa XI ekumenizm to po prostu postawa otwartości na tych, którzy uznając swoje błędy, powrócą na łono Kościoła katolickiego” (s. 399), przy czym można się domyślić, że chodziłoby tu o jakąś katolicką koncepcję ekumenizmu, w odniesieniu do wcześniej potępianej niekatolickiej. Problem jest oczywiście ten sam – Pius XI nie mówi w zasadzie o ekumenizmie. Cytowane stwierdzenie można co najwyżej zinterpretować jako najkrótszą, zdaniem Piusa XI, drogę do przywrócenia jedności wśród chrześcijan. Rzeczywiście, taka koncepcja – określana jako „powrót do Rzymu” – była niegdyś często w teologii katolickiej wyrażana, a i dzisiaj można ją spotkać. Przy okazji warto zauważyć, że mówienie o ekumenizmie „w rozumieniu encykliki *Mortalium animos*” (s. 399) jest trudne do utrzymania – zarówno jeśli bierze się pod uwagę stan ruchu ekumenicznego w latach 20. XX wieku, jak też ówczesne zwyczajne nauczanie Kościoła katolickiego.

e) Nie jest właściwe przechodzenie od katolickiego poglądu o tym, że Kościół katolicki został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa i jako taki został też obdarzony pełnią prawdy, do tezy, że jest wyłącznym posiadaczem prawdy (por. s. 393). Nie ma tutaj bynajmniej logicznego wynikania. Rzeczywiście, Kościół katolicki wyznawał i wyznaje, iż jest Kościołem Chrystusowym (w nieco „złagodzonej” formie mówi się o tym, że w nim trwa Kościół Chrystusowy) oraz że został obdarowany pełnią prawdy (w tym sensie,

że zachowuje autentyczne Słowo Boże i sakramenty zgodnie z wolą Chrystusa) (por. KK, 8; DI, 16). Z tego jednak nie wynika „wyłączne posiadanie prawdy”. Zresztą przeczy temu sam tekst encykliki Piusa XI. Papież, pisząc o trudnościach współdziałania „panchrześcijan”, wymienia fakt, że wśród nich są osoby głoszące różne poglądy, z których część jest z katolickiego punktu widzenia jak najbardziej prawdziwa (*Mortalium animos*, s. 358-359).

Oczywiście, nie jest to sprawa bezproblemowa. Pius XI, negatywnie oceniając ruch ekumeniczny w jego początkowej fazie, odwołuje się do wskazania nowotestamentowego (por. 2 J,10), interpretując je jako zakaz kontaktu „z tymi, którzy wyznają naukę Chrystusa w sposób niepełny i okaleczony” (*Mortalium animos*, s. 358). Z kolei instrukcja *De motione oecumenica*, a zwłaszcza dekret *Unitatis redintegratio*, zmieniają to stanowisko, wskazując, że uznawane przez Kościół katolicki w innych grupach wyznaniowych elementy ortodoksyjnej doktryny i autentycznie chrześcijańskiego życia stanowią podstawę do owocnego dialogu (por. *Unitatis redintegratio*, 4).

f) Trudno zrozumieć, co Pan Profesor ma na myśli, wysnuwając z analizy dekretu *Unitatis redintegratio* (5-6) wniosek, że „konieczność praktyczna [...] dążenia do jedności” bierze się „z potrzeby dokonywania permanentnej reformy” (s. 394). Sobór wyraża się inaczej: „Powodem powstawania ruchów dążących do jedności jest niewątpliwie fakt, że wszelka odnowa Kościoła w istocie polega na wzrastaniu w wierności jego powołaniu” (*Unitatis redintegratio*, 6). Kościół musi się nieustannie odnawiać, ponieważ odnowa, wzrost w wierności Bogu, czyli nawrócenie, jest stałym elementem życia chrześcijańskiego – zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego. Skoro Kościół, odnawiając się, pogłębia swoje powołanie pochodzące od Chrystusa, tym bardziej uświadamia sobie, jak wielkim złem jest podział wśród chrześcijan. To właśnie ma go motywować do działań na rzecz jedności. Wyrazem odnowy jest w innym aspekcie również refleksja nad sposobem wyrażania wiary, która nie dotyka niezmiennego depozytu wiary (por. *Unitatis redintegratio*, 6). Pan Profesor zwraca uwagę, że jest to „ważne zastrzeżenie”, niemniej jednak wypada pamiętać, że jest to stały pogląd katolicki, przekładający się na możliwość i sposób formułowania doktryny. Wszelkie sformułowania doktrynalne – od starożytności do dzisiaj – opierają się na tym przekonaniu: depozyt, czyli istota wiary, jest niezmienny, formy jej wyrażania i przekazywania mogą, a nawet powinny się zmieniać, tak aby móc dotrzeć do człowieka w każdym czasie i w każdym miejscu.

g) Odmierna dogmatyczna ocena Kościołów wschodnich oraz Kościołów i Wspólnot na Zachodzie, obecna w dekrecie *Unitatis redintegratio* (por. s. 396 i n.), ma trwałe miejsce w doktrynie katolickiej i opiera się na funda-

mentalnych kwestiach sakramentologicznych (kwestia ważności sakramentu święceń, a wskutek tego również sakramentu Eucharystii) oraz eklezjologicznych (zagadnienie sukcesji apostołskiej, istotne znaczenie sakramentalnej struktury Kościoła, oparte zwłaszcza na Eucharystii, umożliwiające w ogóle nazywanie go „Kościołem” [por. DI, 17]).

Uznanie dla specyfiki życia sakramentalnego Kościołów wschodnich, wraz z odrębnością ich dyscypliny kościelnej, będące „wstępnym warunkiem przywrócenia jedności” (*Unitatis redintegratio*, 16), mieści się jak najbardziej w doktrynalnej tradycji Kościoła katolickiego. Takie były postanowienia zarówno mającej powszechnie ambicje Unii Florenckiej z 1439 roku<sup>8</sup>, jak też unii lokalnych z Kościołami wschodnimi, m.in. Unii Brzeskiej z 1595-1596 roku<sup>9</sup>. Współcześnie realizacją tej zasady są ordynariaty dla byłych anglikanów powstałe na mocy konstytucji papieża Benedykta XVI *Anglicanorum coetibus* z 2009 roku<sup>10</sup>. Trzeba to przypominać, aby uświadomić sobie, że cytowane przez Pana Profesora sformułowania II Soboru Watykańskiego są w pełnej zgodzie i w ciągłości z doktrynalną tradycją Kościoła katolickiego. Stąd obserwowany przez Pana Profesora „duży optymizm co do możliwości zjednoczenia obu wyznań” (s. 396), chociaż *explicite* niewyrażony w Dekrecie, ma podstawy zarówno doktrynalne, jak i faktyczne, historyczne, czego dowodem jest trwałość wielu unii kościelnych, takich jak Unia Brzeska.

h) W ocenie stanowiska dekretu *Unitatis redintegratio* wobec Kościołów i Wspólnot na Zachodzie nie jest trafne stwierdzenie, że według dokumentu głębokie różnice dogmatyczne między Kościołem katolickim a tymi Kościołami i Wspólnotami „mogą zostać usunięte drogą dialogu” (s. 397). Sobór wskazuje raczej na potrzebę dialogu oraz na jego obszary, nie sugerując jednak, że sam dialog wystarczy do usunięcia różnic. Faktem jest, że dialogi doktrynalne przyczyniły się do wyjaśnienia ważnych kwestii, tak jak to stało się np. w katolicko-luterańskim dialogu na temat usprawiedliwienia<sup>11</sup>. Ogólniej chodzi jednak o to, że w wypadku poważnych różnic dialog jest jedyną drogą ich wydobycia, właściwej oceny ich głębokości oraz znaczenia

<sup>8</sup> Zob. Eugeniusz IV, *Bulla unii z Grekami „Laetentur caeli”*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3: 1414-1445, opr. A. Baron. H. Pietras, Kraków 2003, s. 458-477.

<sup>9</sup> Zob. B. Kumor, *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*, w: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994, s. 26-44, zwł. s. 39.

<sup>10</sup> Zob. M. Składanowski, „*Anglicanorum coetibus*” wobec problemu anglikańskiej tożsamości, „*Roczniki Teologii Ekumenicznej*” 2010, nr 2, s. 99-121.

<sup>11</sup> Zob. *Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia powstania, tekst deklaracji, opinie, komentarze*, red. K. Karski, Bielsko-Biała 2000.



dla chrześcijan. Dlatego jest potrzebny, nie będąc jednak prostą receptą na niezgodę w sprawach dla Kościoła zasadniczych.

i) Dokonana przez Pana Profesora próba przeciwstawienia sobie eklezjologii *Mortalium animos* i *Unitatis redintegratio* wydaje się rezultatem nadinterpretacji. Pan Profesor pisze, że u Piusa XI punktem wyjścia jest „ujęcie Kościoła katolickiego w jego wymiarze społecznym, jako społeczności ludzi ochrzczonych, a w soborowym Dekrecie o ekumenizmie ujęcie Kościoła w jego wymiarze duchowym, ujawnianym w sakramencie Eucharystii” (s. 398). Z tego miałyby wynikać, że „encyklika Piusa XI skierowana jest do wiernych Kościoła katolickiego jako członków instytucji [...], podczas gdy soborowy Dekret skierowany jest do wiernych Kościoła katolickiego jako wspólnoty dążącej do Boga” (s. 399). Można, oczywiście, słusznie zauważyć, że eklezjologia trydencka obecna w *Mortalium animos* kładła nacisk na instytucjonalny wymiar Kościoła (choćby przez jego ujęcie jako „społeczności doskonałej, z istoty swej zewnętrznej i dostępnej poznaniu zmysłowemu” [*Mortalium animos*, s. 355]). W teologii katolickiej w XX wieku zaszły tutaj znaczące zmiany akcentów, zwłaszcza od czasu encykliki Piusa XII *Mystici Corporis*. Nie jest to jednak radykalna różnica, która uzasadniałaby sugestię o różnych adresatach omawianych dokumentów. Dekret *Unitatis redintegratio* w części poświęconej zasadom ekumenizmu w wyraźny sposób odwołuje się do widzialnego, instytucjonalnego charakteru Kościoła (por. *Unitatis redintegratio*, 2). Jest to zresztą zgodne z katolicką koncepcją Kościoła, która – zarówno przed II Soborem Watykańskim, w jego trakcie, jak i po nim – akcentuje fakt, że Kościół Chrystusa jest rzeczywistością widzialną, dostępną dla człowieka, przekazującą mu autentyczną Ewangelię oraz sprawującą w widzialnych znakach sakramenty Chrystusa. Jednocześnie Kościół pozostaje wspólnotą duchową. Nie można zatem oddzielać jego widzialnego i niewidzialnego aspektu (por. KK, 8).

j) Słusznie Pan Profesor zwraca uwagę na ważny element dekretu *Unitatis redintegratio*, jakim jest stwierdzenie, że podziały wśród chrześcijan (interpretowane jednak w dokumencie jako odłączanie się pewnych grup od Kościoła katolickiego) dokonały się często nie bez winy leżącej po obu stronach (por. *Unitatis redintegratio*, 3). Wywodzenie jednak z tego doniosłego stwierdzenia wniosku, że „grzechy jednej ze stron w jakiejś mierze usprawiedliwiają, a przynajmniej czynią zrozumiałym postępowanie drugiej strony” (s. 400), nie tylko nie znajduje uzasadnienia w tekście, ale jest sprzeczne z katolicką nauką o odpowiedzialności za ludzkie czyny, w tym za grzech<sup>12</sup>. Grzechy jednej ze stron nie mogą stanowić usprawiedliwienia zła schizmy

<sup>12</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1736, 1849 (dalej jako: KKK).

ani herezji drugiej strony, tak jak żadne zło popełniane przez innych ludzi nie zwalnia mnie od odpowiedzialności za moje postępowanie i nie może stanowić usprawiedliwienia dla zła, które sam popełniam.

k) Pan Profesor pisze o „sprzecznościach i niekonsekwencjach” referowanej wizji ekumenizmu według *Unitatis redintegratio* (por. s. 400). Problemem jest jednak to, że wiele (o ile nie wszystkie) z wymienionych „sprzeczności i niekonsekwencji” wynika z niewłaściwego odczytania dokumentu. Nie można np. stwierdzić, że „sakrament Eucharystii jest podstawą jedności chrześcijan” (s. 400), w tym sensie, że miałby on służyć realizacji dążeń do jedności, pomijając kwestie instytucjonalne. Dekret mówi coś innego: Eucharystia „oznacza i sprawia jedność Kościoła” (*Unitatis redintegratio*, 2). Jest to zresztą trwałym elementem eklezjologii katolickiej, ale także prawosławnej. Eucharystia jest znakiem, zewnętrznym wyrazem jedności kościelnej, stąd – skoro zaangażowanie ekumeniczne służy temu, aby chrześcijanie osiągnęli tę jedność – celem działań Kościoła jest skupienie się wszystkich chrześcijan w jednym sprawowaniu Eucharystii (por. *Unitatis redintegratio*, 4). Zarazem Eucharystia „sprawia” jedność, ponieważ gromadzi i umacnia Kościół łaską pochodzącą bezpośrednio od Chrystusa. Eucharystia nie jest jednak bynajmniej „metodą” ruchu ekumenicznego<sup>13</sup>. Podobnie nieuzasadnione są sugestie, że zdaniem II Soboru Watykańskiego do zjednoczenia chrześcijan nie jest konieczna jedność doktrynalna, czyli usunięcie niezgody i błędu (por. s. 400), skoro właśnie rozbieżności doktrynalne wskazywane są jako poważne przeszkody do tej jedności (por. *Unitatis redintegratio*, 3). Ekumenizm katolicki bynajmniej nie pomija kwestii prymatu Piotrowego (por. s. 400), gdyż wskazuje się posługę Piotra w określeniu istoty i misji Kościoła (por. *Unitatis redintegratio*, 2), a w fundamentalnym tekście poświęconym eklezjologii, czyli w konstytucji *Lumen gentium*, Sobór, odwołując się do wcześniejszego nauczania Kościoła, przypomina, że Chrystus „postawił nad innymi Apostołami św. Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności wiary i komunii” (KK, 18). Misja ta, konieczna dla Kościoła, trwa nieprzerwanie w posłudze Następców św. Piotra, czyli Biskupów Rzymskich (por. KK, 20, 22). Z tego zresztą wynika, że z katolickiego punktu widzenia kwestia prymatu papieskiego nie ma bynajmniej „charakteru politycznego” (por. s. 401), lecz znajduje się wśród kluczowych zagadnień dogmatycznych.

l) Zadziwiający jest stwierdzenie Pana Profesora, że nauka o Duchu Świętym jest „jednym z punktów spornych między katolicyzmem a prote-

<sup>13</sup> Por. Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, nr 104, w: *Ut unum...*, op. cit., s. 69-80.

stantyzmem”, ponieważ „wedle Kościoła katolickiego Duch Święty działa przede wszystkim przez Sakramenty, a wedle Kościołów protestanckich przede wszystkim przez Słowo Boże” (s. 401). Stwierdzenie to jest poparte dość mało wiarygodnym odwołaniem do literatury. Tymczasem warto sięgnąć do dokumentów. Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego, Duch Święty działa zarówno w sakramentach (por. KKK, 739-740), jak i w Słowie Bożym (por. KKK, 107-108). Warto tu zresztą, w obliczu nieprawdziwości cytowanej tezy, odwołać się do tak doniosłego tekstu, jakim jest Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum* II Soboru Watykańskiego, która wielokrotnie podkreśla działanie Ducha Świętego w Słowie Bożym. Jeśli chodzi o „Kościoły protestanckie”, to trudno domyślić się, którą denominację Pan Profesor ma na myśli. Co do tradycji luteranckiej można, znów odwołując się do Ksiąg Wyznaniowych luteranizmu, wskazać, że Duch Święty działa zarówno w sakramentach<sup>14</sup>, jak i w Słowie Bożym<sup>15</sup>. Zresztą, działanie Ducha Świętego wykracza poza Słowo Boże i sakramenty, obejmując całą rzeczywistość Kościoła – chociaż oczywiście można mówić o pewnych różnicach teologicznych pomiędzy Kościołami i Wspólnotami, które to różnice jednak z pewnością nie mają fundamentalnego charakteru.

l) Być może przyjęta przez Pana Profesora perspektywa badawcza, biorąca w nawias wiarę religijną, prowadzi Go do wniosku, że zachęta do wspólnych działań chrześcijan w obszarze społecznym, politycznym i gospodarczym jest wyrazem chęci „jakby dodatkowego zabezpieczenia dialogu środkami spoza przestrzeni wiary” (s. 401). Tymczasem z chrześcijańskiego punktu widzenia świadectwo jest zawsze koniecznym przejawem wiary, świadczy wręcz o jej autentyczności. Nie można zatem dopatrywać się w tym wezwaniu soborowym politycznych podtekstów, gdyż dla chrześcijanina jasne jest, że chodzi tutaj po prostu o zwyczajne potwierdzenie wyznawanej wiary konkretnymi czynami, także w przestrzeni niekościelnej, która jednak dla chrześcijan nigdy nie jest „poza przestrzenią wiary”, choć ma swoją autonomię, o czym mówi przełomowy dokument II Soboru Watykańskiego – konstytucja *Gaudium et spes*<sup>16</sup>.

m) Zbyt prostym uproszczeniem jest stwierdzenie, że chrześcijańskie zaangażowanie społeczne, będące rzekomo „przejściem z płaszczyzny wiary na płaszczyznę ideologii” (sic!), jest kontekstem rozwoju „tak zwanej teologii

<sup>14</sup> Por. np. Obrona „Wyznania augsburskiego”, art. IX i X, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Bielsko Biala 1999, s. 234-235.

<sup>15</sup> Por. np. *Formuła zgody. Solida Declaratio*, art. V, w: *Księgi Wyznaniowe...*, op. cit., s. 468-472.

<sup>16</sup> Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje...*, op. cit., nr 25, 36, 40-45.

wyzwolenia, wobec której Kościół katolicki musiał wielokrotnie się dystansować” (s. 401). Pan Profesor odwołuje się do wartościowej wprawdzie publikacji Battisty Mondina, ale lepiej byłoby sięgnąć do dokumentów Kościoła katolickiego, które wskazują na błędne elementy teologii wyzwolenia w jej wąskim, upolitycznionym, poddanym wpływowi marksistowskim nurcie, przy jednoczesnej akceptacji dla biblijnych i teologicznych podstaw tego nurtu teologicznego, jak również jego znaczenia dla autentycznego chrześcijańskiego świadectwa w realiach społeczno-politycznych, w których człowiek poddany jest uprzedmiotowieniu i zniewoleniu<sup>17</sup>. O tym, że teologia wyzwolenia w swoim głównym nurcie, wolna od marksistowskiego „urzeczenia”, jest autentyczną teologią katolicką, pisze chociażby obecny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kardynał Gerhard Ludwig Müller, dając przy okazji własne piękne świadectwo chrześcijańskiego zaangażowania w rozwiązywanie kwestii społecznych, jak najbardziej motywowane ortodoksyjną wiarą<sup>18</sup>. W tym kontekście również przywoływana teza Profesora Ziemińskiego (por. s. 401, przypis 17) o nieusuwalnym konflikcie między działaniami mającymi na celu wyzwolenie z grzechu i wyzwolenie z ucisku, jest trudna do utrzymania. Przy okazji tylko warto wspomnieć, że teologia katolicka (ale także m.in. prawosławna) musi zdecydowanie odrzucić tezę mówiącą, że „niewątpliwie położenie nacisku na dawanie świadectwa wiary poprzez życie zgodne z ewangelicznymi zasadami moralnymi musi prowadzić do przekonania, że różnice dogmatyczne są nieistotne dla zbawienia” (s. 409). Teza ta, jak się wydaje, jest jednak skutkiem przyjętej perspektywy badawczej, wykluczającej wiarę religijną. Z punktu widzenia religijnego nie da się bowiem oddzielić wyznawania wiary od jej świadectwa, chociaż oczywiście próby dawania wspólnego świadectwa wobec świata mogą przybliżyć chrześcijan również do wyznawania wspólnej wiary, na co ma nadzieję ruch ekumeniczny.

## 2. Ekumenizm – tylko w kontekście

Przedstawiona powyżej dyskusja z poglądami Pana Profesora Jerzego Kopani, z konieczności bardzo pobieżna i niezbyt pogłębiona, pro-

<sup>17</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia „Libertatis nuntius”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 215-235 (zwłaszcza części 6-8); Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertatis conscientia”*, w: *W trosce o pełnię wiary...*, op. cit., s. 244-282 (zwłaszcza części 4 i 5).

<sup>18</sup> Zob. G.L. Müller, *Uobóstwo*, tłum. S. Śledziwski, Lublin 2014.

wadzi do wskazania zasadniczej trudności przyjętej przez Pana Profesora perspektywy badawczej. Trudnością tą jest wyizolowanie dwóch wybranych przez Niego dokumentów z ich kontekstu (czy raczej: kontekstów). Taki zabieg, chociaż być może ułatwia analizę poszczególnych zdań obu dokumentów, niemal zupełnie uniemożliwia ich poprawne zrozumienie. Stąd piszący te słowa ośmiela się stwierdzić, że obraz ekumenizmu podejmowanego przez Kościół katolicki i zaprezentowanego w artykule Pana Profesora jest daleki od rzeczywistości, pomimo niewątpliwej wartości poczynionych przez Niego obserwacji.

Pan Profesor poddał analizie dwa znaczące dokumenty Kościoła katolickiego – w taki jednak sposób, jak gdyby funkcjonowały one w interpretacyjnej próżni. Z taką postawą trudno jest się zgodzić. Gdyby była uzasadniona, bez wątplenia słuszność miałby Pan Profesor, mówiąc o niemożliwości ekumenizmu. Proste zestawienie tych dokumentów może stworzyć wrażenie, że albo są one wyrazem kościelnej schizofrenii, albo też między nimi dokonała się bliżej nieopisana rewolucja, przy czym, niezależnie od tego, oba są tak oderwane od rzeczywistości, że pozostają jedynie zbiorem pobożnych życzeń lub też nielogiczności i niekonsekwencji. Tak jednak z pewnością nie jest! Z tego powodu trzeba przyjrzeć się tym tekstom w trzech kontekstach: ekumenicznym (historycznym), kościelnym i religijnym.

a) Nie należy przyjmować, że ruch ekumeniczny od momentu powstania jest w swoich założeniach, celach i metodach niezmienny – a takie wrażenie można wynieść z lektury omawianego artykułu. Tymczasem zróżnicowanie stanowisk obu wspomnianych dokumentów bierze się właśnie z przemian w samym ruchu ekumenicznym, które częściowo także dokonały się pod wpływem tragicznych wydarzeń wojennych dzielących *Mortalium animos* i *Unitatis redintegratio*.

Trzeba najpierw wspomnieć, że Pan Profesor w daleki od prawdy sposób ukazuje genezę ekumenizmu. Pisze bowiem, że bierze się on „z osłabienia wiary, ze wzrostu poziomu religijnej obojętności. Przecież wyznanie żywe i dynamiczne mocą wiary swych wyznawców bynajmniej nie jest tolerancyjne” (s. 411). Prawdopodobnie w ten sposób można uzasadniać powstawanie koalicji partii politycznych, które chcą osiągnąć większość parlamentarną, z początkiem ruchu ekumenicznego nie ma to jednak nic wspólnego.

W rzeczywistości za początek ruchu ekumenicznego uznaje się Światową Konferencję Misyjną w Edynburgu w 1910 roku<sup>19</sup>. Nie wnikając w szcze-

<sup>19</sup> Jeśli chodzi o historię ruchu ekumenicznego, zob. np. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 43-98.

góły, warto tylko zauważyć, że podstawowym motywem, który w Edynburgu zgromadził przedstawicieli wielu denominacji protestanckich, była troska o skuteczność misji. Chrześcijanie coraz częściej zauważali, że przenoszenie europejskich podziałów, z ich historycznym i społecznym tłem, do krajów misyjnych nie tylko nie ma sensu, ale wręcz kompromituje zwalczających się wzajemnie misjonarzy. Ekumenizm, pierwotnie protestancki, powstał zatem z taką, dość praktyczną, intencją osiągnięcia porozumienia na tyle, aby w misji wzajemnie się wspierać, a przynajmniej uniknąć rywalizacji. Nie chodziło tu bynajmniej o wypracowanie sposobu na szybsze zdobycie nowych wyznawców. Motywacja była głównie religijna: chrześcijanie, zwalczając się wzajemnie, nie mogli być wiarygodnymi świadkami Ewangelii, którą usiłowali głosić.

Faktem jest, że wśród wczesnych działaczy ekumenicznych byli tacy, którzy uważali, że chociaż kwestie doktrynalne mają znaczenie, to jednak na tym etapie rozwoju ruchu ekumenicznego niemożliwe jest ich przewyciężenie. Stąd opowiadali się za współpracą pomimo różnic doktrynalnych, a nawet podkreślali większe znaczenie wspólnego działania niż jedności w kwestiach wiary (stąd hasło „doktryna dzieli, posługa łączy”). Nurt ten ukonstytuował się w Sztokholmie w 1925 roku jako ruch „Życie i Działanie” (*Life and Work*). Niemniej jednak w tym samym czasie znacząca grupa teologów i działaczy kościelnych doszła do innych wniosków, uważając, że ekumeniczna współpraca misyjna wymaga pogłębienia doktrynalnego, ponieważ nie jest możliwa autentyczna jedność chrześcijan bez jedności w doktrynie. To stało się motywem powstania w Lozannie w 1927 roku ruchu „Wiara i Ustrój” (*Faith and Order*), mającego na celu porównawcze badania nad doktrynami denominacji chrześcijańskich. Zresztą encyklika *Mortalium animos*, ogłoszona w 1928 roku, jest odpowiedzią na ten właśnie etap rozwoju ruchu ekumenicznego. W encyklice widać także krytykę pod adresem „Życia i Działania”. Można dzisiaj dyskutować nad tym, czy słusznie były obawy wysuwane przez papieża. Niemniej jednak uczciwość wymaga uwzględnienia tych obaw, rzeczywiście obecnych w środowiskach katolickich. Ekumenizm, wyrastający z pobudek religijnych, ale bardzo praktycznych, był ruchem nowym i niejednoznacznym. Stąd można zrozumieć wahania dotyczące tego, czy taki ekumenizm nie zmierza albo do zakwestionowania znaczenia prawd wiary i uczynienia z chrześcijaństwa ruchu raczej społecznego i politycznego, albo też do osiągnięcia porozumienia w drodze negocjacji i zawieranych kompromisów doktrynalnych, które też ostatecznie musiałyby zrealtuwizować prawdy wiary, skoro Kościół nie jest ich właścicielem, a jedynie depozytariuszem. Prawdopodobnie podobne wątpliwości wśród działaczy

ruchu ekumenicznego doprowadziły w 1938 roku do połączenia się „Życia i Działania” oraz „Wiary i Ustroju” w trakcie przerwanych przez wojnę przygotowań do powołania Światowej Rady Kościołów.

W znanym dzisiaj wymiarze instytucjonalnym ruch ekumeniczny ukształtował się więc dopiero po II wojnie światowej. Podobnie też kluczowe dokumenty ruchu ekumenicznego, włącznie z jego tak zwaną „bazą doktrynalną”<sup>20</sup>, pochodzą z drugiej połowy XX wieku. Takiego ekumenizmu nie mógł więc znać papież Pius XI. Zarazem nie bez wpływu na to, w jakim kierunku poszedł ruch ekumeniczny, pozostawała wojna, w której po obu stronach konfliktu walczyli chrześcijanie. Nie sposób było nie zauważyć winy chrześcijan oraz słabości Kościołów, które nie potrafiły ani zapobiec wojnie, ani przeciwstawić się zbrodniom wojennym, ani też doprowadzić do pokoju. W takiej atmosferze, świadomi wewnętrznych słabości chrześcijaństwa instytucjonalnego i dążąc do jego wzmocnienia przez wspólne świadectwo wiary, działacze ekumeniczni powołali w Amsterdamie w 1948 roku Światową Radę Kościołów, istniejącą zresztą do dzisiaj. W pracę tej organizacji włączyły się później niektóre Kościoły orientalne i prawosławne. W tym świetle można zrozumieć wspomniany już dokument Świętego Oficjum *De motione oecumenica* z 1949 roku, który dostrzegał autentyczną wartość ruchu ekumenicznego dla wszystkich chrześcijan. Dekret *Unitatis redintegratio*, w pełni otwierający Kościół katolicki na ekumenizm, był dalszą odpowiedzią na kierunek rozwoju samego ruchu ekumenicznego oraz elementem kościelnego *aggiornamento*, podjętego przez II Sobór Watykański. Żadną miarą nie można go zatem stawiać w opozycji do *Mortalium animos*.

To, co w wielkim skrócie powiedziano, nie oznacza, że dalszy rozwój ruchu ekumenicznego nie napotyka na trudności. Z katolickiego punktu widzenia wciąż problematyczne są istniejące wśród niektórych jego działaczy tendencje do pomniejszania znaczenia kwestii doktrynalnych lub do koncentrowania się na działalności społecznej, ekonomicznej i politycznej<sup>21</sup>. Niemniej jednak trudności tego ruchu nie przesłaniają jego zasadniczej orientacji – widocznej zarówno w dokumentach Światowej Rady Kościołów, jak też innych gremiów ekumenicznych (zwłaszcza Komisji „Wiara i Ustrój”, której pełnoprawnym członkiem jest także Kościół katolicki) i dialogów ekumenicznych – zgodnie z którą to orientacją dążenie do wyjaśnienia rozbieżności doktrynalnych idzie w parze z wysiłkiem na rzecz wspólnego dawania świadectwa przez chrześcijan w świecie.

<sup>20</sup> Por. *ibidem*, s. 66-67.

<sup>21</sup> Zob. na ten temat: M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa. Studium ekumeniczne*, Lublin 2012, s. 302-315.

b) Próba nakreślenia katolickiej eklezjologii na podstawie zestawienia *Mortalium animos* oraz *Unitatis redintegratio*, o ile miałyby być rzetelna, jest skazana na porażkę. Jest tak dlatego, że dokumenty te nie są bynajmniej traktatami eklezjologicznymi. Nie zostały wydane w celu przybliżenia katolickiej nauki o Kościele, lecz funkcjonują w kontekście bardziej podstawowych tekstów doktrynalnych, poruszając jedynie pewne zagadnienia szczegółowe związane z możliwością udziału Kościoła katolickiego w ruchu zmierzającym do pojednania chrześcijan. Tak jak nie można w pełni zrozumieć ich treści bez zwrócenia uwagi na to, w jakiej sytuacji powstały, tak też nie można traktować ich – wbrew intencjom ich autorów – jako wypowiedzi wyczerpujących całość katolickiej doktryny eklezjologicznej. W przypadku *Mortalium animos* konieczne należy odwołać się do wcześniejszej nauki o Kościele, zwłaszcza sformułowanej na Soborze Trydenckim i I Soborze Watykańskim. Jeszcze bardziej uważnym należy być, pisząc o eklezjologii *Unitatis redintegratio*, zwłaszcza że już sam podział tekstów soborowych na konstytucje, dekryty i deklaracje wskazuje na zarówno na ich rangę, jak też zakres tematyczny. W odniesieniu do kwestii eklezjologicznych *Unitatis redintegratio* funkcjonuje zatem w kontekście nadrzędnego tekstu, a zarazem jednego z głównych dokumentów soborowych, czyli Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. W niektórych aspektach z kolei można ją odnieść do pozostałych konstytucji soborowych: o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, o Objawieniu Bożym *Dei verbum* czy o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Eklezjologia *Unitatis redintegratio* jest zatem zależna od fundamentalnego tekstu *Lumen gentium* wraz z pozostałymi konstytucjami. Stąd próba wydobywania katolickiej nauki o Kościele tylko z Dekretu o ekumenizmie nie może się powieść.

Jednocześnie – wbrew niektórym opiniom, oderwanym jednak od treści tekstów soborowych – jasne jest, że mimo widocznego rozwoju eklezjologii katolickiej, którego etapem są dokumenty Piusa XII (zwłaszcza encyklika *Mystici Corporis*) oraz II Soboru Watykańskiego, nie zachodzi jakiegokolwiek zerwanie ciągłości doktrynalnej. Nauczanie o Kościele II Soboru Watykańskiego zawiera wiele nowych akcentów (jak np. dowartościowanie koncepcji Kościoła jako ludu Bożego, podkreślenie kolegialności biskupów czy też ważne w ekumenicznej dyskusji, wspominane już wyżej *subsistit in* w określeniu relacji Kościoła założonego przez Chrystusa do Kościoła katolickiego). Jednocześnie dokumenty soborowe w wielu miejscach odwołują się do wcześniejszych sformułowań, zwłaszcza Soboru Trydenckiego i I Soboru Watykańskiego. Jest to zwyczajny przejaw rozwoju doktrynalnego Kościoła, w którym nowe akcenty czy też próby odpowiedzi na nowe wyzwania sta-



wiane przed Kościołem nie prowadzą do zmiany powierzonego Kościołowi depozytu wiary. Z tego powodu nieuzasadnione jest przeciwstawianie sobie tekstów doktrynalnych (jak np. *Mortalium animos* i *Unitatis redintegratio*), ale właściwa ich interpretacja musi zawsze obejmować szeroki kontekst kościelny, teologiczny i historyczny.

c) Wartość refleksji nad kwestiami teologicznymi prowadzonej z innej niż teologiczna perspektywy badawczej jest niezaprzeczalna. Dotyczy to również przeprowadzonego przez Pana Profesora namysłu nad trudnościami ekumenizmu. Zarazem jednak całkowite pominięcie elementu religijnego, nawet jeśli w założeniu ma ono służyć metodologicznej przejrzystości czy też rzuceniu nowego światła na pewne aspekty poruszanego tematu, grozi pominięciem istoty rzeczy.

Tak też dzieje się z ekumenizmem. Można w odniesieniu do encykliki Piusa XI mówić o instytucji Kościoła czy też o umacnianiu własnej wspólnoty przez zamykanie się na dialog z innymi i odmawianie im prawa do jakiegokolwiek wartości lub posiadania chociażby pewnych elementów prawdy. Jednakże taki obraz jest nieprawdziwy i krzywdzący dla papieża Piusa XI. Poza wskazanymi już wyżej (w części 1 d-e) argumentami, kluczową kwestią jest to, co łatwo w analizie biorącej w nawias wiarę religijną może zostać pominięte. Papież wyraźnie pisze, że w jego krytycznym stanowisku „chodzi przecież o życie i zbawienie” (*Mortalium animos*, s. 361). Nawet odnosząc się z rezerwą do jego wskazań, warto pamiętać, że są to zasadniczo wskazania religijne, mające w perspektywie troskę o to, w jaki sposób Kościół może wspomóc ludzi – zarówno należących do niego, jak też tych, którzy poza jego widzialnymi granicami wyznają wiarę w Chrystusa – w dobrym wykorzystaniu życia oraz w osiągnięciu jego spełnienia, czyli zbawienia.

Taka sama jest perspektywa *Unitatis redintegratio*. Wprawdzie może wydawać się atrakcyjna intelektualnie możliwość badania ekumenizmu w wymiarze działań społecznych, politycznych czy ekonomicznych, niemniej jednak jego centrum stanowi wiara w Chrystusa, który założył jeden Kościół, jest w nim wciąż obecny i prowadzi go ku ostatecznej pełni (por. *Unitatis redintegratio*, 1, 24). Ekumenizm jest w tym świetle przede wszystkim przyznaniem się chrześcijan do grzechu podziałów oraz pragnieniem wypełniania woli Boga względem poszczególnych ochrzczonych i całego Kościoła. Wszelkie konkretne – teologiczne i praktyczne – elementy ruchu ekumenicznego mają oparcie w wierze.

W tym kontekście jasne się staje, dlaczego z chrześcijańskiego punktu widzenia nie sposób zgodzić się z argumentem na rzecz niemożliwości

ekumenizmu wysuniętym przez Pana Profesora, który zauważa, że w świetle *Unitatis redintegratio* „jedność wszystkich chrześcijan mogłaby zostać osiągnięta jedynie w rezultacie jakiegoś niepojętego cudu”, i niezwłocznie stwierdza: „Jednak dokonanie przez Boga takiego cudu byłoby dokonaniem przemiany całej rzeczywistości ludzkiej, przekształceniem jej w rzeczywistość zbawienia; inaczej mówiąc, w rzeczywistości doczesnej nie jest to możliwe” (s. 402). Prawdopodobnie Pan Profesor przez „rzeczywistość zbawienia” ma na myśli to, co stanie się na „końcu świata”. Niemniej jednak dla chrześcijan cudem, który przemienił całą rzeczywistość ludzką i przekształcił ją w rzeczywistość zbawienia, było zmartwychwstanie Chrystusa. Człowiek wierzący w zmartwychwstanie Chrystusa nie ma zatem powodu do zwątpienia, jeśli wypełnia to, co wyraźnie nakazuje mu jego chrześcijańskie powołanie. Stąd zresztą wynika fakt, że ekumenizm nie zakłada żadnego harmonogramu działań, nie ma planów – krótko- czy długoterminowych – rozstrzygnięcia kolejnych kwestii, ani też nie wyznacza perspektywy czasowej, w której można by kiedyś administracyjnym aktem zadekretować „jedność chrześcijan”. Tutaj akurat ruch ekumeniczny jest skromniejszy, motywowany przede wszystkim wiarą. Chrześcijanie współpracują z Bożą łaską, nie przypisując sobie możliwości dokonania tego, co przerasta ich siły, ale wypełniając w zaufaniu to, co jest możliwe (por. KKK, 2008, 2010). Ta prosta chrześcijańska zasada życia jak najbardziej realizuje się również w obszarze ekumenizmu. Rzeczywiście, jeśli pominie się tę religijną perspektywę, z całą pewnością trzeba by przyznać rację Panu Profesorowi i stwierdzić, że cel ruchu ekumenicznego jest nieosiągalny, a zatem sam ekumenizm jest pozabawiony sensu.

Religijny kontekst ekumenizmu nie pozwala również zgodzić się z tezą, że „dopóki wiara jest przeżywana autentycznie, rodzić będzie wyznania nowe, przez wyznania dotychczasowe uznawane za heretyckie czy schizmatyczne” (s. 402). Interesujące, że Pan Profesor odwołuje się przy tym do wypowiedzi Jerzego Nowosielskiego (głębi jego myśli nie można kwestionować, ale oczywiste jest, że – przynajmniej w cytowanej wypowiedzi – nie wyraża on poglądu chrześcijańskiego: ani katolickiego, ani prawosławnego). Z chrześcijańskiego punktu widzenia herezja i schizma nie są żadną miarą wyrazem autentycznie przeżywanej wiary. Herezja jest zaprzeczeniem prawdy wiary, a schizma – zerwaniem więzi jedności z Kościołem (por. KKK, 2089). Żadna z nich nie świadczy o autentyczności wiary chrześcijańskiej. O wiele bardziej są to świadectwa egoizmu i braku miłości do Boga i do bliźnich. Są one następstwem postawienia własnej woli ponad słowem Bożym oraz dania pierwszeństwa własnym pomysłom i ambicjom przed wspólnotą Kościoła.

Podobnie tylko pominięcie wymiaru religijnego ekumenizmu i sprowadzenie Kościoła jedynie do pewnej kategorii socjologicznej usprawiedliwia stwierdzenie, że ekumenizm jako ruch „w kierunku jedynego Kościoła [...] jest [...] niemożliwy do zrealizowania, gdyż zawiera w sobie sprzeczność: rozszerzanie danej wspólnoty na wszystkich ludzi prowadzić musiałoby ostatecznie do jej likwidacji” (s. 404). Otóż ta „sprzeczność” jest od początku fundamentem misji Kościoła, posłanego właśnie po to, aby wszystkim głosić Ewangelię i aby wszystkich chrzcić w imię Trójcy Świętej (por. Mt 28,18-20). O ile z socjologicznego punktu widzenia można uznać, że „ludzka świadomość tożsamości grupowej warunkowana jest świadomością, że istnieją inne grupy” (s. 404), o tyle Kościół ma koncentrować ludzi na Bogu, a nie na samych sobie. Faktem jest, że w rzeczywistości podziałów wyznaniowych silne oddzielanie się od innych grup konfesyjnych może być czynnikiem wzmacniającym tożsamość własnej grupy, niemniej dla chrześcijan jest to zjawisko patologiczne – właśnie skutek grzechu<sup>22</sup>. Nawet jeśli w rzeczywistości doczesnej nie okaże się możliwe osiągnięcie takiej pełnej jedności rodzaju ludzkiego (choć – któż to może wiedzieć?), to właśnie Nowy Testament w ten sposób ukazuje jedność wspólnoty zbawionych, której tożsamość nie może już opierać się na porównaniu z innymi (bo nie chodzi bynajmniej o porównanie z „potępionymi”<sup>23</sup>), lecz na samym centrum, czyli Bogu, od którego nic już człowieka nie oddziela. To wyraża apokaliptyczny symbol „niebieskiego Jeruzalem”, w którym nie ma już Świątyni – symbol będący widzialnym znakiem tożsamości religijnej Izraela (i wczesnego Kościoła): „A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek” (Ap 21,22).

Również próba zdezawuowania dekretu *Unitatis redintegratio* przez odwołanie się do drugiej zasady termodynamiki (por. s. 405 i n.), choć bez wątplenia oryginalna, sugeruje niezrozumienie nie tylko ekumenizmu, ale w ogóle chrześcijaństwa. Szczególnie przejawia się to w tezie, że „jedność w przestrzeni kontaktów międzyludzkich będzie [...] tym mocniejsza, im bardziej wiara pozbawiona zostanie swego wymiaru dogmatycznego. Najpełniejsza jedność byłaby w sytuacji wiary letniej, w stanie religijnej obojętności, czyli w stanie bardzo wysokiej entropii” (s. 409). To, co ma znaczenie w fizyce, do religii akurat trudno odnieść, ponieważ – jak się wydaje – nastąpiło tu pomieszanie różnych sposobów rozumienia jedności. Jedność

<sup>22</sup> Zob. M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, op. cit., s. 190-199.

<sup>23</sup> Pan Profesor przytacza opinię Pascala o tym, że „Bóg będzie śmiał się i szydził z potępionych” (s. 404), akcentując, że to „katolicki filozof”, ale stwierdzić można jedynie to, że Pascal był katolikiem, do tego pod silnym jansenistycznym wpływem. Niesłuszna jest natomiast sugestia, że ten „katolicki filozof” mógłby wyrażać pogląd powszechny dla Kościoła.

chrześcijan nie jest bynajmniej jednolitością czy obojętnością, a Kościół nie może być w żadnym razie jednorodną mieszaniną ludzi, którzy byłiby tylko niewyodrębnionymi elementami nieokreślonej „masy”. Zaprzeczałoby to podstawom antropologii chrześcijańskiej, mówiącej o godności i niepowtarzalności każdej osoby. Ponadto dążenie do jedności przez osłabienie gorliwości czy indyferentyzm we wspólnotach religijnych bynajmniej nie osiąga celu. W Kościele obojętność prowadzi akurat do rozpadu i zaniku, a nie do pogłębienia jedności. Jest to zresztą fakt potwierdzony wyraźnie w wielu zanikających wspólnotach chrześcijańskich w świecie zachodnim, które podjęły próbę dostosowania się do zmieniającego się świata przez adaptację doktryny. Chociaż bycie chrześcijaninem w takich grupach może być „łatwiejsze”, to bynajmniej nie spowalnia to ich zaniku. Jest wręcz przeciwnie – religijne zaangażowanie i zdecydowane wyznanie wiary umacnia jedność Kościoła, nie niszcząc odrębności tworzących go osób. Nie przypadkiem już od starożytności uważano, że to „krew męczenników jest zasiewem chrześcijan”.

## Zakończenie

Ruch ekumeniczny wyszedł dzisiaj ze stadium początkowego entuzjazmu. Po upływie ponad stu lat dostrzegane są zarówno jego słabości, jak też niezaprzeczalne osiągnięcia. Być może osiągnięcia stały się już dzisiaj tak oczywiste, że trudno na nie zwrócić uwagę. Kto dziwi się wspólnej modlitwie chrześcijan, wydawaniu przekładów Pisma Świętego, działalności naukowej, ale także aktywności społecznej czy humanitarnej? Tymczasem to jest właśnie owoc ekumenizmu. Owoców tych jest jeszcze więcej, kiedy sięgnie się do dialogów teologicznych i uzgodnień międzykościelnych. Zrazem ruch ekumeniczny nie zakłada, że przez realizację określonego harmonogramu prac osiągnie w końcu taki punkt zaawansowania, że kościelni hierarchowie uroczyście ogłoszą zjednoczenie chrześcijan. Skoro podział chrześcijan jest skutkiem ludzkich grzechów, to żaden wierzący nie może przypisywać sobie takiej mocy, aby go usunąć. Wiara chrześcijańska jako zwyciężcę grzechu ukazuje jednoznacznie Chrystusa, a nie hierarchów kościelnych. Ekumenizm jest zatem przykładem zwyczajnego chrześcijańskiego działania motywowanego wiarą: człowiek czyni to, co jest w jego mocy, zgodnie z rozeznaną wolą Boga wobec Kościoła i wsparty Jego łaską. Jednak decydującego działania – pokonania grzechu – oczekuje od Chrystusa. Taka postawa wskazuje, że ekumenizm, mimo złożoności problematyki teolo-

gicznej, społecznej czy politycznej, pozostaje zasadniczo motywowany wiarą, i tylko w świetle wiary da się go zrozumieć. W takim też kontekście na problemy ekumeniczne patrzy Kościół katolicki. To dlatego wraz z rozwojem ruchu ekumenicznego zaangażował się on w jego działalność, dostrzegając tu autentyczną wartość.

Ruch ekumeniczny, jak wszystko, co ludzkie, ma słabości. Podobnie próby sformułowania jego zasad doktrynalnych mają własne ograniczenia – związane zarówno ze stanem wiedzy osób formułujących określone wypowiedzi, jak też z sytuacją i doświadczeniami Kościoła, na które odpowiedziami są wszelkie wypowiedzi doktrynalne. Te braki, słabości, uwarunkowania i ograniczenia można badać. Niemniej jednak niezbędne w takich badaniach jest stałe uwzględnianie kontekstu, w którym rozwinął się i działa ruch ekumeniczny. Priorytetowe wydaje się natomiast to, co jest najbardziej podstawowe – świadomość, że ekumenizm (podobnie jak inne aspekty działalności Kościoła) jest motywowany wiarą i chce być przede wszystkim wyrazem i świadectwem chrześcijańskiej wiary w Boga bliskiego, żywego i działającego. Wszelkie inne kwestie – teologiczne, historyczne, społeczne, polityczne czy ekonomiczne – mają sens jedynie wówczas, gdy ten uzna się ten prymat wiary.