

Jerzy Kopania

Akademia Teatralna im. Al. Zelwerowicza w Warszawie
jerzykopania@o2.pl

WIELOŚĆ RELIGII A JEDNOŚĆ WIARY. W ODPOWIEDZI DYSKUTANTOM

Każda dyskusja, motywowana jedynie pragnieniem dojścia do prawdy, prowadzona rzetelnie i przy wzajemnej życzliwości, wzbogaca wszystkich jej uczestników. Tak właśnie odebrałem uwagi poczynione w odniesieniu do mojego tekstu, co odnotowuję z radością i poczuciem satysfakcji. Postaram się w odpowiedzi taką właśnie przyjmować postawę, a może mi to przyjsć tym łatwiej, że opinie polemistów nie są (z jednym wyjątkiem) zasadniczo przeciwstawne moim, lecz stanowią raczej dopełnienie i rozwinięcie mojego stanowiska, choć oczywiście nie bez akcentów krytycznych. Dwa pierwsze stanowiska mają charakter filozoficzny, dwa pozostałe – teologiczny.

W odpowiedzi Ireneuszowi Ziemińskiemu

Wypowiedź Profesora Ireneusza Ziemińskiego nie tyle jest polemiką, co – jak On sam wskazuje – raczej rozwinięciem pewnych wątków i wzmocnieniem głównej tezy omawianego artykułu. Odniosę się więc przede wszystkim do poglądów Ireneusza Ziemińskiego wykraczających poza moje rozważania. Zanim jednak to uczynię, zwrócę uwagę na trzy aspekty, których uwyrażnienie pozwala lepiej widzieć zbieżność poglądów.

Po pierwsze, Ireneusz Ziemiński wskazuje, iż autentyczny dialog w poszukiwaniu prawdy oznacza w praktyce, że dialogujące strony „dotąd jeszcze prawdy nie poznały”. Sformułowanie to przez swoją skrótowość może być rozumiane niewłaściwie. Przystępując do dialogu, mogę być przekonany, że znam prawdę – warunkiem autentyczności dialogu jest moja gotowość do uznania, że mogę się mylić lub (co szczególnie dotyczy dialogu ekumenicznego) że właściwa interpretacja głoszonych tez doprowadzi do uzgodnienia stanowisk. Po drugie, nie przeczę temu, że jedna, ogólnoludzka wspólnota ludzka może być świadoma swej tożsamości w opozycji do innych gatunków. Proszę jednak zauważyć, że faktycznie w takiej opozycji się stawiamy. A mimo to nasza świadomość odrębności gatunkowej nie tylko nie łączy nas w jednolitą wspólnotę, lecz pozostajemy wspólnotą gatunkową wewnętrznąnie zróżnicowaną – to dlatego w następnym zdaniu I. Ziemiński może słusznie podkreślić, że „uniwersalna wspólnota religijna niszczyłaby charakterystyczny dla natury ludzkiej pluralizm”. Po trzecie, I. Ziemiński czyni głęboką uwagę, iż przedmiotem dialogu religijnego nie jest Bóg jako taki, albowiem skończony umysł ludzki nie jest zdolny pojąć Bytu niekończonego, lecz nasze subiektywne obrazy Boga; stąd właśnie biorą się trudności dialogu ekumenicznego, gdyż żadnej ze stron nie jest łatwo przyznać, iż głoszone przez nią tezy o Bogu mają charakter subiektywny. Profesor Ziemiński widzi tutaj rzeczywiste niebezpieczeństwo zastępowania w ramach ustaleń ekumenicznych jednych subiektywnych interpretacji – innymi, również subiektywnymi. Od siebie dodam, że kwestia ta jest znacząca i żałuję, iż w moich rozważaniach nie znalazła ona swego miejsca – przecież chodzi tu o to, co uczestniczące w dialogu ekumenicznym strony powinny wspólnie uznać za adekwatny przekaz Słowa Objawionego, co zaś za jedynie ludzki sposób rozumienia warunkowany okolicznościami miejsca, czasu i ludzkich charakterów. I czy takie rozróżnienie w ogóle jest możliwe?

Przejdę teraz do uwag rozszerzających i dopełniających moje twierdzenia. Ireneusz Ziemiński stawia bardzo mocną tezę, że jeżeli uznamy, iż „stworzenie ludzi było wolnym aktem Boga, nie zaś metafizyczną koniecznością wynikającą z Jego natury”, to musimy uznać, że różnice ludzkich postaw, stanowisk, poglądów, przekonań itp. są przez Niego świadomie zaplanowane, czyli wolą Boga jest pluralizm, nie zaś unifikacja. Tezy tej, jak i żadnej innej autentycznej tezy filozoficznej, nie da się ani zweryfikować, ani sfalsyfikować – można jedynie być wewnętrznym przekonaniem o jej prawdziwości bądź takiego przekonania nie żywić. Ja jestem przekonany o jej słuszności – opowiadam się po stronie tych filozofów, którzy (jak św. Tomasz z Akwinu czy Kartezjusz) twierdzili, iż Bóg, jako byt absolutnie

wolny, choć mógł stworzyć inną rzeczywistość, stworzył taką właśnie, ponieważ chciał taką stworzyć, a zrozumienie, dlaczego taka była Jego wola, nie jest dla nas możliwe. Odrzucam stanowisko tych filozofów, którzy (jak Leibniz) twierdzili, iż Bóg chciał stworzyć taki świat, jaki musiał stworzyć, i w tym zasadza się Jego wolność. Tylko pierwsze z tych stanowisk do mnie przemawia, ponieważ tylko na jego gruncie można uznać, że człowiek jest bytem obdarowanym przez Stwórcę wolnością i uzdolnionym do prowadzenia z Nim dialogu. Tak odczytuję też stanowisko Ireneusza Ziemińskiego i chcę wyraźnie stwierdzić, że podane przez niego dopełnienie musi być uwzględnione w każdej rzetelnej dyskusji problemu ekumenizmu.

Drugą równie mocną tezę postawioną przez Ireneusza Ziemińskiego można następująco wyrazić w formie implikacyjnej: jeżeli Bóg postanowił objawić się ludziom, to z uwagi na ograniczoność poznawczą ludzkiego umysłu Jego objawienie jest wielorakie, jest raczej wielością objawień częściowych, kierowanych do różnych jednostek i wspólnot ludzkich, niż jednym, jednakowo skierowanym do wszystkich. Profesor Ziemiński dodaje, że skoro Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi, to rozsądnie jest przyjąć, iż zbawia każdego w sposób dla niego najbardziej właściwy. Również to stanowisko podzielam i uważam, że należy je mieć w pamięci we wszelkich dyskusjach ekumenicznych.

Oczywiście i jedna, i druga teza muszą mieć swoje konsekwencje na gruncie dogmatycznym każdej wspólnoty religijnej. Jest to istotny, ale odrębny temat, którego ze zrozumiałych względów Ireneusz Ziemiński w tym miejscu nie podejmuje. Ale zwraca uwagę, że w kontekście obu tez należy postawić pytanie, jakie jest właściwe rozumienie słów Jezusa: „aby wszyscy stanowili jedno”? Zdaniem Ziemińskiego, właściwą interpretacją jest uznanie, że chodzi tu nie o jedność instytucjonalną, lecz o jedność w znaczeniu moralnym, czyli jedność miłujących się wzajemnie osób. Zgadzam się z taką interpretacją, jak też uznaję jej konsekwencję: że wielość wyznań chrześcijańskich, a nawet wielość religii, jest celowym zamysłem Boga. Dodałbym od siebie jedno zastrzeżenie, które uważam za ważne: że nie znaczy to, jakoby każda religia i każde wyznanie jedną i taką samą wartość posiadały.

W odpowiedzi Robertowi Piłatowi

Uwagi, które poczynił Profesor Robert Piłat, są zasadniczo krytyczne i wyrażają stanowisko odmienne od mojego. Sądzę, że jest to rezultat różnicy postaw, ale też i pewnych nieporozumień. Zdaniem Roberta Piłata

przyjmuję cztery założenia, które „są albo błędne, albo niewystarczające”. Pierwsze z nich miałyby głosić, że każda wspólnota kształtuje się przez opozycję wobec innych, a gdyby nie było istotnych różnic, to nie byłoby też istotnych tożsamości. Otóż nie twierdziłem, że wspólnota kształtuje się przez opozycję wobec innej wspólnoty, jeśli przez kształtowanie się rozumieć będziemy także jej genezę – rozmaite rozłamy w łonie chrześcijaństwa powstawały w rezultacie bądź nowej interpretacji tez teologicznych, bądź działania czynników politycznych, uzasadnianych następnie teologicznie. Twierdziłem natomiast, że gdy już powstanie taka nowa wspólnota, świadoma swej odmienności, musi niejako z konieczności rozwijać się w konfrontacji z innymi wspólnotami. Druga część założenia w sformułowaniu Roberta Piłata jest niejasna i chyba wadliwa semantycznie. Tożsamość jest – jak pięknie tłumaczył Leibniz – identycznością danego bytu z sobą samym. Dana wspólnota jest identyczna tylko z sobą samą, gdyż gdyby była identyczna z inną, to istniałaby jedna wspólnota, nie dwie. Świadoma samej siebie wspólnota ma poczucie własnej tożsamości i doświadcza tej tożsamości w opozycji do różniących się od niej wspólnot. Słowo „tożsamość” zostało w postawionym zarzucie użyte niejednoznacznie.

Drugie założenie, które mam rzekomo przyjmować, zostało przez Roberta Piłata sformułowane niezrozumiale. Co to znaczy, że Kościół wypracował prawdy wiary jako „powiązane z tożsamością katolika”? To oczywiście, że akceptacja dogmatów jest warunkiem koniecznym bycia katolikiem, bez tego bowiem Kościół katolicki nie byłby wspólnotą wiary, tylko klubem dyskusyjnym (ku czemu zresztą zdaje się coraz wyraźniej zmierzać). Równie oczywiście jest, że jeśli katolik głosi daną prawdę wiary, to nie może „jednocześnie głosić czegoś innego”. I dotyczy to każdego człowieka przy zdrowych zmysłach – jeśli bowiem ktoś głosi coś i jednocześnie głosi coś z tamym nie do pogodzenia, to przejawia dwie odmienne postawy, które możemy nazwać sprzecznymi, choć nie w każdym wypadku ich podłożem będzie sprzeczność logiczna. Dlatego nie można w tym kontekście powoływać się na tezę, że doktryna Kościoła ciągle się rozwija. To prawda, ale problem polega na tym, że wprawdzie możliwe byłoby takie przeinterpretowanie wszystkich dogmatów, że wszyscy by je zaakceptowali, jednak byłoby to zarazem pozabawieniem ich wszelkiej autentycznej treści; taka sytuacja może zaistnieć tylko przy całkowitym zaniku wiary, co starałem się uzasadnić. Dobrze to ukazuje podany przeze mnie przykład z rozumieniem Mszy świętej, na który powołuje się Robert Piłat, konstatując: „Nie rozumiem, dlaczego uobecnienie i wspomnienie miałyby konstytuować sprzeczność”. Otóż nie „konstytuują” sprzeczności (przynajmniej w sensie logicznym), tylko wyrażają odmienne

rozumienie samej istoty Mszy świętej. Ci, którzy głęboko wierzą, że uczestnicząc w Mszy świętej, uczestniczą w zbawczej ofierze Chrystusa, innych doznają uczuć niż ci, którzy sądzą, że jedynie wspominają Ostatnią Wieczerzę.

Trzecie założenie również nie jest moim – nie twierdzą, że działania ekumeniczne mają prowadzić do usunięcia sprzeczności „przez osłabienie przekonań”. Nie chodzi tu bowiem o osłabienie przekonań, lecz o znalezienie interpretacji zadowalającej wszystkich; twierdzą, że jest to możliwe właśnie pod warunkiem uprzedniego osłabienia przekonań, z czego zapewne niejeden ekumenista nie zdaje sobie sprawy.

Czwarte założenie, wyróżnione przez Roberta Piłata, faktycznie założeniem nie jest, lecz odniesieniem się do tezy, że autentyczne postępy ekumenizmu można byłoby porównać do postępów entropii. Polemista zaczyna od konstatacji, z którą – jak rozumiem – nie zgadza się, że moim zdaniem słabe przekonania nie jednoczą wspólnoty. Ależ oczywiście, że nie jednoczą! Czyżby Pan Profesor sądził, przykładowo, że im słabsze przekonanie do demokracji, tym silniejsze społeczeństwo obywatelskie? Dlatego właśnie wykazywałem, choć nie w takiej stylistyce, że „dialog prowadzący do deflacji stanowisk teologicznych niszczy wspólnotę”. Użycie tutaj słowa „deflacja” jest dość zaskakujące, ale może właśnie dobrze oddaje istotę sprawy. Deflacja to długotrwała obniżka przeciętnego poziomu cen towarów, a więc należałoby to rozumieć tak, że w rezultacie dialogu ekumenicznego coraz mniejszą wartość przypisujemy poszczególnym tezom teologicznym. Rzeczywiście tak twierdzą. Jestem jednak zaskoczony podanym przez Roberta Piłata uzasadnieniem, dlaczego odrzuca moje przekonanie o analogii między postęпами ekumenizmu a postęпами entropii. Nie przeprowadzam rozumowania przez analogię, nie twierdzą też, że termodynamika opisuje świat ludzkich myśli. Twierdzą jedynie (i nie jest to moje odkrycie), że w świecie przyrody i w świecie ludzkiego ducha działają podobne siły dążące do zrównywania potencjałów, jak też w obu sferach przeciwstawiają się im siły dążące do różnicowania potencjałów. Jeżeli więc Robert Piłat twierdzi, że ekumenizm nie jest nadaremny, ponieważ najważniejszą cechą świata ludzkich myśli jest „zdolność do tworzenia nowych, zorganizowanych całości, nowych syntez”, to ja twierdzą, że właśnie dlatego ekumenizm jest daremny, ponieważ ludzki duch ma stałą zdolność, więcej: konieczność, tworzenia ciągle czegoś nowego.

Na zakończenie swych uwag polemicznych Robert Piłat oznajmia, że jest optymistą w kwestii ekumenizmu. Ekumenizm nie jest bowiem ani wadliwy logicznie, ani naiwny filozoficznie, a jedynie trudno go osiągnąć „z powodu

przemóżnych interesów władzy, ambicji, pychy i innych tego rodzaju, znanych od Adama i Ewy, ludzkich przymiotów". Wskazuje zarazem, że w tych przymiotach „nie ma jednak nic koniecznego”. I tu uwidacznia się zasadnicza różnica naszych stanowisk. Ja uważam bowiem, że w tych ludzkich przymiotach jest coś koniecznego, mianowicie należą one do ludzkiej natury, a chrześcijaństwo tłumaczy to jej skażeniem przez grzech pierworodny. Można oczywiście wierzyć, że tych naszych przywar kiedyś całkiem się pozbędziemy i staniemy się dobrzy jako aniołowie. Ja jednak uważam to za niemożliwe i niedające się pogodzić z chrześcijańskim rozumieniem ułomnej natury człowieka. Jest w ludzkiej naturze wiele dobra, ale jest też podłość i nienawiść, łgarstwo i oszczerstwo, zazdrość i zła radość... A ponieważ w rzeczywistości doczesnej te złe cechy i skłonności nie zanikną, więc nie jest możliwe, by rodzaj ludzki osiągnął pełną jedność w dobru (na szczęście, nie jest także możliwe, by osiągnął pełną jedność w złu). Dlatego wdzięczny jestem Panu Profesorowi za mimowolne wzmocnienie mojej argumentacji na rzecz tezy o daremności wysiłków ekumenicznych.

W odpowiedzi Piotrowi Kopcowi

Znamienne, że teolog i socjolog zarazem, dr hab. Piotr Kopiec, zaczyna swoje uwagi od wskazania, że ruch ekumeniczny przeżywa obecnie „pewien zastój”. Jest to prosta konstatacja faktu, ale tym bardziej postawić należy pytanie, jakie są tego faktu przyczyny. Piotr Kopiec nie daje wyraźnej odpowiedzi, co oczywiście nie powinno dziwić, gdyż działa tu przecież splot wielu różnorodnych czynników, których samo wskazanie wymagałoby odrębnego opracowania. Ale warto odnieść się do wyrażonego w tym kontekście przekonania, że błędem jest obwinianie ekumenizmu „za przyspieszanie procesów sekularyzacyjnych i dechrystianizacyjnych we współczesnej Europie”. Otóż zgadzam się, że takie stawianie sprawy jest błędne, jednak nie dlatego, iż „jest nie do udowodnienia tak z teologicznego, jak i socjologicznego punktu widzenia, a ponadto ulokowane jest w zbiorze innych założeń”, co skądinąd jest prawdą, ale dlatego, iż skutek bierze się tu za przyczynę. Najpierw musiał zostać zapoczątkowany proces sekularyzacji i dechrystianizacji, czyli proces słabnięcia wiary, a dopiero potem mogły ujawnić się dążenia ekumeniczne, rozumiane jako dochodzenie do jedności drogą uzgadniania stanowisk. Później oba te procesy mogły wzajemnie się warunkować i wzmacniać¹.

¹ Nie dotyczy to oczywiście tylko ruchu ekumenicznego. Na przykład nie jest zasadny zarzut, iż rezygnacja z języka łacińskiego w liturgii powoduje osłabienie wiary. Najpierw musia-

Tę kwestię uważam za bardzo ważną, bo przesądzającą o naszym rozumieniu ekumenizmu. Musimy sobie na samym początku odpowiedzieć na pytanie, co jest warunkiem koniecznym ruchu ekumenicznego. Twierdę – choć być może zbyt słabo wyakcentowałem to w artykule – że ideologia ekumenizmu mogła narodzić się jedynie po pewnym osłabieniu wiary. Mówię tutaj o ideologii ekumenizmu, czyli o tym, co zapoczątkowane zostało w kręgu tradycji reformacyjnej właśnie wtedy, gdy wiara ludzi należących do tej tradycji zaczęła słabnąć, i co przeszło do kręgu katolickiego również po obniżeniu się poziomu wiary w krajach katolickich. Tę ekumeniczną ideologię odróżnić należy od biorącego się z wiary pragnienia, aby drugi człowiek tę samą wiarę żywił. Im większa wiara człowieka prawego, tym większe to pragnienie. Mówię tu o człowieku prawym, albowiem człowiek zły – lub choćby tylko o niewłaściwie uformowanym sumieniu – nawet własną wiarę wykorzystać może przeciw drugiemu człowiekowi. To dlatego twierdę, że pragnienie człowieka głębokiej wiary, abyśmy wszyscy byli jedno, może jedynie tę wiarę wzmacniać, a rozwój ideologii ekumenicznej, z osłabienia wiary się rodząc, może jedynie to osłabienie zwiększać. Tragedia współczesnego chrześcijaństwa, także katolicyzmu, w tym się między innymi wyraża, iż w nauczaniu poszczególnych Kościołów coraz mniej świadectwa wiary, a coraz więcej przekazu ideologicznego. Problem ten wymaga oczywiście odrębnego omówienia.

Piotr Kopiec bardzo starannie i wiernie przedstawia moje stanowisko. Pewne nieporozumienia mają jednak, moim zdaniem, miejsce i chciałbym je wyjaśnić. Przede wszystkim nie twierdę, że w pojmowanej po katolicku działalności ekumenicznej „podkreślenie roli Eucharystii jest ucieczką od problemu jedności instytucji”. Chodziło mi jedynie o to, że fakt różnic w rozumieniu Mszy świętej (przede wszystkim odrzucenie przez protestantów nauki o ofierze mszalnej) ma nieporównanie większą wagę niż wszelkie różnice instytucjonalne; w tym kontekście stanowiska katolickiego w dialogu ekumenicznym nie uważam za jakąś „ucieczkę”, lecz za prawidłowe rozpoznanie ważności problemów. I ogólnie: jeżeli twierdę, że w soboro-

ło dokonać się osłabienie wiary, a potem ktoś mógł wpaść na pomysł, aby pozbyć się uświęconego wielowiekową tradycją środka wspomagającego przeżywanie tajemnic wiary; a gdy to już nastąpiło, pozbawiona jednego ze swych sakralnych wymiarów liturgia u wielu mogła wywołać zubożenie. I przykład najdobitniejszy: to nie Drugi Sobór Watykański, jak chce wielu jego krytyków, pogłębił kryzys wiary, lecz najpierw musiał zarysować się poważny kryzys wiary, a dopiero po tym ktoś mógł pomyśleć, że Sobór będzie na to środkiem zaradczym; ale prawdą jest, że wiele z tego, co na tym Soborze postanowiono, a przede wszystkim wiele późniejszych komentarzy i interpretacji, stało się czynnikami pogłębiającymi kryzys wiary.

wym Dekrecie unika się pewnych punktów spornych, to niekoniecznie musi to być samo w sobie oceniane negatywnie, lecz może wynikać z przywiązywania właściwej wagi do określonych problemów.

Jednak to w kontekście właściwego rozpoznania ważności poszczególnych problemów widać wyraźnie, że samo podjęcie danego problemu może być oznaką słabości ruchu ekumenicznego. Tak rzecz się ma z wnoszeniem kwestii społecznych w przestrzeń dialogu ekumenicznego. Piotr Kopiec widzi w tego rodzaju działaniach dążenie „do ustanawiania społecznej solidarności”. Jego zdaniem działania te mają swą podstawę w dążeniu do realizacji Królestwa Bożego. Stąd mocna ocena: „Współpraca ekumeniczna na tym polu stanowi jeden z najcenniejszych dowodów skuteczności ruchu ekumenicznego”. Przede wszystkim zauważyć wypada, iż każdy chrześcijanin ma obowiązek przyczynić się ze wszystkich sił swoich do urzeczywistnienia Królestwa Bożego; jednak nie chodzi tu przecież o budowanie organizacji społeczno-politycznej, lecz o przemienianie ludzkich serc. W teologii katolickiej czyni się porównanie, pochodzące z przekazu Ewangelicznego, do rzuconego w glebę ziarna, które ma wzrastać. Kościół to załączek Królestwa Bożego, ono samo jednak nie urzeczywistni się tu i teraz, w naszej doczesności. Można oczywiście zasadnie twierdzić, że to wzrastanie Królestwa Bożego w ludzkich sercach ma istotne znaczenie dla postępów procesu stawania się jednością, ale nie można na tej podstawie twierdzić, że jedność tę da się osiągnąć w doczesności. Co więcej, procesy uzgadniania stanowisk w kwestiach społecznych mogą mieć wpływ pozytywny na zbliżanie się do ekumenicznie pojmowanej jedności jedynie pośrednio, poprzez uwrażliwianie moralne czy formowanie sumień. Załóżmy przykładowo, że oto wszystkie wyznania chrześcijańskie osiągają całkowitą zgodność w kwestii moralnej niedopuszczalności realizowania pewnego modelu społecznego czy gospodarczego. Zgodność ta nie musi jednak przybliżać ich do jedności. Taką zgodność mogą osiągnąć także wszystkie związki zawodowe lub wszystkie partie polityczne, nadal całkowicie różniąc się między sobą co do zasad, celów i metod.

Bardzo skrótkowo ustosunkuję się do kolejnych uwag, aby nie zwiększać objętości odpowiedzi. Otóż za niejasne uznaję odniesienia do wskazanej przeze mnie dualności naszej percepcji świata. Nieusuwalne odróżnianie „ja” od „ty” musi być oczywiście traktowane w kategoriach przeciwieństw, ponieważ „ty” to „nie-ja”. Nie twierdzą natomiast, że wyklucza to wzajemne uzupełnianie się i zbliżanie się do jedności. Twierdzą jedynie, że jedność w sensie ekumenicznym, choćbyśmy nie wiem jak bardzo się do niej zbliżali,

nie urzeczywistni się w życiu doczesnym². I w tym kontekście niezrozumiałe jest powołanie się na twierdzenie D. Bonhoeffera, że jedynym miejscem realizowania prawdziwej wspólnoty jest Kościół, ponieważ antycypuje on wspólnotę zbawionych. Przecież jest to faktyczne potwierdzenie moich tez – każdy Kościół i każda Wspólnota to zbiorowość odróżniająca się od innych, nie tworząca z nimi jedności, ta zaś możliwa jest dopiero w rzeczywistości zbawienia. Nietrafne jest wskazanie, że historycznie Kościół nie tylko się dzielił, ale także łączył – problem polega na tym, że wprawdzie różne wspólnoty łączyły się, ale liczba rozmaitych wspólnot zwiększała się, a nie zmniejszała. I tej konstatacji nie zmieni uznanie tak zwanej Konkordii Luenberskiej, przyjętej przez kilka wyznań protestanckich, za wielki sukces ruchu ekumenicznego, skoro nawet w ich zbiorowości, niewielkiej przecież, nie nastąpiła „jedna owczarnia i jeden pasterz”; jak widać, nawet osiągnięcie pewnej zgodności dogmatycznej nie likwiduje wielości różnic, które uniemożliwiają zawarcie unii organicznej.

Jeżeli w dalszym ciągu Piotr Kopiec podkreśla, że wspólnota Kościoła „ze swej najgłębszej natury jest otwarta i pragnie, aby wszyscy i wszystko stało się jej udziałem”, to można byłoby uznać, że opowiada się za wzorcem ekumenizmu wskazanym przez Piusa XI, niemniej ogólny ton całości jego rozważań nie pozostawia wątpliwości co do podzielenia przezeń stanowiska wyrażonego w soborowym Dekrecie. Piotr Kopiec akceptuje wszystkie ustalenia ekumeniczne II Soboru Watykańskiego, a o encyklice *Mortalium animos* pisze, iż nie może być wzorcem ekumenizmu, ponieważ jest całkowicie antyekumeniczna. Niewątpliwie na gruncie Dekretu *Unitatis redintegratio* nieporównanie łatwiej prowadzić dialog ekumeniczny, warto zapytać jednak: jakim kosztem? Twierdzę, że często kosztem pomijania spraw ważnych na rzecz drugorzędnych. Na tym tle widzę postawiony mi zarzut, iż zakładam „pierwotność dialogu doktrynalnego wobec innych typów zaangażowania ekumenicznego”. Odpowiadam: nie o pierwotność mi chodzi, lecz o ważność. Istotą ekumenizmu jest dialog doktrynalny, a nie rozmaite dyskusje na tematy moralne, społeczne, polityczne itd. oraz towarzyszące im uzgodnienia. Wszelkie działania, które podejmujemy i nadal podejmować powinniśmy w procesie ekumenicznym, mogą być pomocne i dla nas samych bardzo cenne – mogą wręcz czynić nas lepszymi (raczej: mniej złymi) ludźmi – ale jedność w sensie ekumenicznym to jedność doktrynalna. Wszelkie inne formy jedności mogą do niej prowadzić czy przybliżyć ją, ale jej nie konstytuują.

² Uwaga na marginesie: nie sądzmy pochopnie, że wzajemne uzupełnianie się zawsze służy jedności, albowiem np. koń i woźnica uzupełniają się, jednak nie realizują jedności w tym sensie, w jakim o niej mówimy w dialogu ekumenicznym.

W odpowiedzi Marcinowi Składanowskiemu

Ksiądz dr hab. Marcin Składanowski jest, tak jak poprzedni dyskutant, teologiem i jego uwagi mają charakter ściśle teologiczny. Tak jak poprzednie uwagi, ale o wiele wyraziściej, uświadamiają mi one, jak mocne staje się wrażenie, że drogi teologii i filozofii zdają się już nie prowadzić w tym samym kierunku. Uważam, że jest to wrażenie mylne, a bierze się ono stąd, iż obie strony zamknęły się w ramach własnych języków, nawet nie próbując dokonywać przekładu swoich tez, lecz od razu uznając, że jest w błędzie ten, kto mówi innym językiem. Odmiennosc języków jest czymś naturalnym i koniecznym, ponieważ filozofia mówi językiem rozumu, a teologia językiem wiary. I jest tak dlatego, że filozofia widzi świat w świetle rozumu, a teologia w świetle wiary. Ale te dwa widzenia nie pozostają względem siebie w opozycji, lecz w relacji dopełniania się³. Przecież ja uznaję prawie wszystkie (a z pewnością wszystkie najważniejsze) tezy zawarte w polemice, mimo że Ksiądz Profesor stawia je jako opozycyjne w odniesieniu do moich poglądów. Spróbuję zatem najpierw wyjaśnić istotne nieporozumienia, a następnie wykazać, że niezgodność naszych stanowisk nie jest tak silna i głęboka, jak się pozornie wydaje.

Różnice zdań ks. Marcin Składanowski wyszczególnia w pierwszej części swojej polemiki w kolejnych punktach. Odniosę się do nich w takiej samej kolejności.

a) Polemista kwestionuje moje stwierdzenie, iż słowa Jezusa „aby wszyscy byli jedno” są „teologicznym uzasadnieniem ekumenizmu”; wedle niego „należy raczej powiedzieć, że uzasadnieniem ekumenizmu jest chrześcijańskie przekonanie o tym, że Jezus Chrystus założył jeden Kościół”. Nie ma tu żadnej sprzeczności. Z logicznego punktu widzenia zdanie z_1 jest uzasadnieniem zdania z_2 , gdy zdanie z_2 wynika (w różnym sensie tego słowa) ze zdania z_1 . Ze zdania wyrażającego wolę Chrystusa wynika dla chrześcijanina powinność realizowania tej woli, a więc jest ono uzasadnieniem działań ekumenicznych. I nie pozostaje to w sprzeczności z tym, że działania ekumeniczne można również uzasadniać faktem, że Chrystus założył jeden Kościół.

b) Moja teza, że ruch ekumeniczny był od początku traktowany przez Kościół katolicki jako rezultat postawy teologicznie błędnej, została zakwestionowana na tej podstawie, iż Pius XI nie mówi o ekumenistach, lecz o wszechchrześcijanach. To rzeczywiście moje niedopatrzenie, gdyż powi-

³ Przypomnijmy sobie piękne zdanie otwierające encyklikę *Fides et ratio*: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”.

nieniem wyjaśnić, że traktuję te słowa synonimicznie. A mogę tak czynić, ponieważ nie w nazewnictwie zasadza się istota sprawy i ówcześni *panchri-stiani* równie dobrze mogliby być nazywani ekumenistami, a dzisiejsi ekumeniści mogliby o sobie mówić, że zajmują postawę „wszechchrześcijańską”. Ekumenizm przeszedł (o czym przecież Ksiądz Profesor obszernie pisze) znamiennej drogę rozwojową, co nie zmienia faktu, iż wszelkie próby dialogu ekumenicznego w dzisiejszym rozumieniu (a za takie można uznać poczynania wszechchrześcijan) były dawniej oceniane negatywnie. Niemniej przyznaję raz jeszcze, że mogłem w tym punkcie uniknąć niejasności.

c) Nie rozumiem, dlaczego postawiono mi zarzut, że sprowadzam podział w chrześcijaństwie do dwóch wydarzeń: rozłamu z 1054 roku i schizmy protestanckiej. Nie sprowadzam i wiem, jak wiele było rozłamów na przestrzeni wieków; nie przeczę także temu, iż wprawdzie działały w tych wydarzeniach różne czynniki historyczne, polityczne czy społeczne, ale wszystkie one warunkowane były ułomnością natury ludzkiej, a więc podlegają ocenie moralnej. Wskazałem jedynie, że właśnie te dwa wydarzenia były najbardziej traumatyczne dla chrześcijaństwa, a ich skutki trwają do dziś.

d) Pisząc, że wedle ekumenistów jedność Kościoła nigdy nie istniała i nadal nie istnieje, referuję stanowisko Piusa XI. A czy współczesny ruch ekumeniczny taką opinię podtrzymuje? Nie to było przedmiotem moich dociekań. Niemniej fakt, że jak pisze ks. Marcin Składanowski: „chrześcijaństwo trzech głównych tradycji uznają za wyraz swojej wiary tekst symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, w którym wyraźnie wyznaje się jedność Kościoła”, nie jest wskazaniem jedności (te tradycje to wielość, skoro są trzy), lecz stwierdzeniem, że wspólnoty nietworzące jedności mogą być zgodne w pewnych kwestiach.

e) Zdaniem Księdza Profesora z tezy, iż Kościół katolicki został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa i jako taki został obdarzony pełnią prawdy, nie wynika logicznie teza, iż Kościół katolicki jest wyłącznym posiadaczem prawdy. Wprawdzie nie formułowałem tej kwestii w taki sposób, ale teraz stwierdzam, że wynikanie zachodzi. Termin „wynikanie” ma różne znaczenia. Oponentowi chodzi zapewne o to, że prawdziwość przyjętych przesłańek nie gwarantuje prawdziwości wniosku (o wyłącznym posiadaniu prawdy). Otóż gwarantuje, przy założeniu, że Chrystus założył tylko jeden Kościół, mianowicie: katolicki, nadto zaś przy dodatkowym założeniu, że Kościół ten nie utracił niczego z powierzonej mu prawdy. Przyjęcie tego dodatkowego założenia jest zarazem uznaniem, że inne Kościoły i Wspólnoty wyznaniowe pojawiały się w rezultacie odrzucania tego, co Kościół kato-

licki uznaje za prawdę, lub z przyjmowania tego, czego Kościół katolicki za prawdę nie uznaje. Wynikanie, o którym mowa, nie będzie natomiast zachodziło, jeśli przyjmujemy, że różnice między poszczególnymi wyznaniem są nieistotne lub pozorne, czyli biorące się z niewłaściwych interpretacji. Takie właśnie stanowisko zajmowali owi krytykowie przez Piusa XI *pan-christiani*, ale można podejrzewać, że i dziś wielu żarliwych ekumenistów w głębi duszy tak sądzi. Dyskutowane wynikanie nie będzie zachodziło również przy założeniu, iż Chrystus ustanowił wielość Kościołów będących depozytariuszami jednej i tej samej prawdy; nic mi jednak nie wiadomo, aby ktoś taki pogląd głosił. Jedno dopowiedzenie jest tu jednak istotne: gdy mówimy, że Kościół katolicki jest wyłącznym posiadaczem prawdy, rozumiemy przez to, że jest posiadaczem pełni prawdy (oczywiście na miarę rozumu ludzkiego). Zapewne więc powinienem konsekwentnie pisać o pełni prawdy, a nie przyjmować tego za oczywiste. A bycie posiadaczem pełni prawdy nie pozostaje w sprzeczności z uznaniem, iż inni mogą prawdę posiadać w części, aspektowo czy w jakimś stopniu.

f) Nie wiem, dlaczego (zdaniem Dyskutanta) trudno zrozumieć, co mam na myśli, gdy piszę, że na gruncie Dekretu soborowego konieczność dążenia do jedności bierze się z potrzeby permanentnej reformy. Przecież ja cytuję ten fragment Dekretu, w którym mowa, iż Chrystus kieruje do nas „wołanie o nieustanną reformę”. Co więcej, nie kwestionuję potrzeby stałej odnowy, jak też jestem świadom, iż odnowa ta nie może naruszać niezmiennego depozytu wiary. Skoro jednak Dyskutant zwraca uwagę na tę kwestię, to ja pozwolę sobie teraz zauważyć, iż tempo i gorliwość, z jakimi wielu teologów po II Soborze Watykańskim zaczęło „reformować” nauczanie Kościoła i „przystosowywać” je do świata, wzbudziło poważne obawy, czy nie zbliżają się oni do granicy naruszenia depozytu wiary. Nie jestem odkrywczym w tej konstatacji, a skłonny jestem sądzić, że sytuacje takie mają miejsce wtedy, gdy rozum ekumenisty zdominowany zostaje przez jego emocjonalność.

g) Nie kwestionuję tego, że odmienna ocena dogmatyczna innych Kościołów i Wspólnot oparta jest na fundamentach doktryny katolickiej, jak też nie zapominam o inicjatywach takich, jak Unia Florencka czy Unia Brzeska, a w czasach nam współczesnych – utworzenie ordynariatów dla byłych anglikanów. Ale to nie zmusza mnie do zmiany czy modyfikacji tez wyrażonych w moim artykule. Inny aspekt jest tu natomiast bardzo ważny. Otóż rzeczywiście wyczuwam w Dekrecie soborowym duży optymizm co do możliwości zjednoczenia katolicyzmu i prawosławia, choć nie został on tam wyrażony *explicite*. Ks. Marcin Składanowski nie zaprzecza, że ten opty-

mizm jest tam jednak obecny. Warto w takim razie postawić pytanie: skąd się on bierze? W artykule wyraziłem przypuszczenie, że z uznania, iż faktyczną przyczyną rozłamu były uwarunkowania polityczne, a nie rozbieżności doktrynalne. Jeśli się nie mylę, znaczyłoby to, iż soborowy Dekret opiera się na zbyt optymistycznej ocenie natury ludzkiej. Przecież odmienności polityczne, walka polityczna i sprzeczności interesów mają swe ostateczne źródło w skażonej grzechem pierworodnym naturze ludzkiej. Dlatego możliwe jest (przynajmniej teoretycznie), że zobojętniejemy całkowicie na treść dogmatów, ale niemożliwe jest, abyśmy pozbyli się złych politycznych ambicji, pożądania władzy, kierowania się złymi emocjami itp. (choć oczywiście nie znaczy to, że nie mamy obowiązku starać się je w sobie zwalczać). Mam wrażenie (i nie jestem w tym odosobniony), że w posoborowym Kościele katolickim wzrasta pobłażanie ludzkim słabościom biorące się z błędnej oceny ludzkiej natury i dość infantylnego rozumienia Bożego miłosierdzia.

h) Moje stwierdzenie, iż różnice „mogą zostać usunięte drogą dialogu”, nie należy rozumieć jako uznania, że dialog jest ku temu warunkiem wystarczającym – jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym, a tym bardziej nie jest receptą na trudności. Być może moje sformułowanie wymagało tego dopowiedzenia.

i) Zarzut nie jest dla mnie jasny. Dwa dokumenty, które omawiam, nie są skierowane do różnych adresatów, tylko do każdego z wiernych. Ale Pius XI zwraca się do wspólnoty wiernych jako wspólnoty instytucjonalnej, a Ojcowie soborowi po prostu do wspólnoty wiernych. Jest to różnica ujęcia znamienna dla czasów, w których dokumenty powstały.

j) W twierdzeniu, że „grzechy jednej ze stron w jakiejś mierze usprawiedliwiają, a przynajmniej czynią zrozumiałym postępowanie drugiej strony”, nie ma niczego błędnego ani niezgodnego z katolicką nauką moralną. W tym kontekście „usprawiedliwić w jakiejś mierze” znaczy uznać, że czyjeś postępowanie zostało sprowokowane czymś grzechem, nie było zaś świadomym i celowym popełnianiem czynu złego. I nie jest aż tak prosto, jak pisze Ksiądz Profesor, że „żadne zło popełniane przez innych ludzi nie zwalnia mnie od odpowiedzialności za moje postępowanie i nie może stanowić usprawiedliwienia dla zła, które sam popełniam”. Zabójstwo w obronie własnej jest usprawiedliwione, ale nie jest usprawiedliwione zabójstwo złodzieja przyłapanego na gorącym uczynku. I nie pozostaje to w sprzeczności „z katolicką nauką o odpowiedzialności za ludzkie czyny, w tym za grzech”. W tym aspekcie powinniśmy więc uwzględnić to, że wielu, może większość tych, którzy odchodzili od Kościoła, czyniła to w subiektywnym,

zgodnym z ich sumieniem przekonaniu, że nie mogą dłużej tworzyć wspólnoty z tymi, których uznali za grzeszników.

k) Wszystko to, co pisze Ksiądz Profesor o sakramencie Eucharystii, jest słuszne. Ja tylko twierdzę, że choćby wszystkie różnice wyznaniowe znikły, a w tej jednej kwestii utrzymywałyby się istotne rozbieżności, nie można byłoby mówić o osiągnięciu jedności.

l) Za „zadziwiające” uznane zostało moje twierdzenie, że nauka o Duchu Świętym jest jednym z najistotniejszych punktów spornych między katolicyzmem a protestantyzmem, ponieważ zgodnie z katolicyzmem Duch Święty działa przede wszystkim przez sakramenty, a wedle różnych wyznań protestanckich – przede wszystkim przez Słowo Boże. Nie przeczę, że i w katolicyzmie, i chyba w większości wyznań protestanckich uznaje się, że działanie to dokonuje się zarówno przez sakramenty, jak i przez Słowo. Ale przecież użyłem określenia „przede wszystkim”. I o to mi chodziło, iż protestanci, uznając jedynie dwa sakramenty, tak bardzo podkreślają moc Słowa (zasada *sola Scriptura*), że działanie Słowa staje się jakby pierwszoplanowe i niejako warunkujące działanie sakramentów. Katechizm Heideberski z 1563 roku na pytanie (nr 65), skąd bierze się wiara, dzięki której należymy do Chrystusa, udziela takiej odpowiedzi: „Budzi ją w naszych sercach Duch Święty przez głoszenie Ewangelii Świętej i potwierdza przez przyjmowanie sakramentów”.

l) i m) Punkty te stanowią faktycznie jeden ciąg, dlatego odpowiadam na nie łącznie. Polemika zaczyna się stwierdzeniem, że przyjęta przeze mnie perspektywa badawcza „biorąca w nawias wiarę religijną” skutkuje błędnym rozumieniem zaangażowania chrześcijan w sprawy społeczne. Otóż ja nie „biorę w nawias” wiary religijnej, tylko uprawiam filozofię wyłącznie przy pomocy naturalnych władz poznawczych, a w tym względzie mistrzem jest mi św. Tomasz z Akwinu, nauczający, iż jedna jest prawda, lecz dwie drogi dochodzenia do niej: droga rozumu i droga wiary. Ks. Marcin Składanowski krytykuje moją opinię, że za podejmowaniem wspólnych działań w obszarze społecznym, politycznym i gospodarczym kryje się chęć „jakby dodatkowego zabezpieczenia dialogu środkami spoza przestrzeni wiary”. Argumentuje, że z chrześcijańskiego punktu widzenia jest to potwierdzanie wiary konkretnymi czynami, a dla chrześcijanina przestrzeń niekościelna „nigdy nie jest «poza przestrzenią wiary», choć ma swoją autonomię”. Otóż jeżeli ma swoją autonomię, to nie nakładajmy jednej przestrzeni na drugą, nie mieszajmy *sacrum* z *profanum*. Ja nie głoszę, że chrześcijanin nie ma dawać świadectwa swej wiary we wszystkich obszarach życia – ja wskazuję z naciskiem, że nie powinien sakralizować tego, co świętością

nie jest. Problemy z teologią wyzwolenia stąd właśnie się wzięły. Nie będę dyskutował kwestii, czy teologia wyzwolenia wolna od miazmatów marksistowskich jest „autentyczną teologią katolicką” – zbyt niejasne i niejednoznaczne jest to sformułowanie, aby przesądzić o jego wartości logicznej. Istotne jest co innego: teologia wyzwolenia dokonała przejścia z płaszczyzny wiary na płaszczyznę ideologii, ja zaś w całym moim artykule wyrażałem obawę, że ruch ekumeniczny może stawać się coraz bardziej ideologią. Pisałem już o tym powyżej, teraz tylko podkreślę, że moje stanowisko nie jest „skutkiem przyjętej perspektywy badawczej, wykluczającej wiarę religijną”, lecz bierze się z troski, aby wiary z rozumem nie mieszać⁴.

W drugiej części swej polemiki ks. Marcin Składanowski szkicuje właściwy obraz ekumenizmu, przeciwstawiając go obrazowi, który miałby wyłaniać się z moich rozważań. Zauważa najpierw, iż rozważam dwa dokumenty, izolując je z ich kontekstu. Odpowiadam na to, że nie prowadziłem badań historycznych, tylko rozważania filozoficzne; przede wszystkim zaś żadne analizy historyczne nie zmodyfikują sformułowanej przeze mnie tezy o niemożliwości osiągnięcia w rzeczywistości doczesnej jedności dogmatycznej chrześcijan. Nie postawiłem tezy o „niemożliwości ekumenizmu”, lecz o niemożliwości osiągnięcia jego celu zasadniczego i podstawowego w perspektywie doczesności. Ks. Marcin Składanowski pisze: „Nie należy przyjmować, że ruch ekumeniczny od momentu powstania jest w swoich założeniach, celach i metodach niezmienny”. Nie twierdziłem, że ruch ekumeniczny jest niezmienny – jeżeli jednak zmienił się cel determinujący charakter ruchu, to ruch ten nie jest już tym samym ruchem. Rzeczywiście mam wrażenie, że ruch ekumeniczny, który – jak słusznie zauważył Piotr Kopiec – obecnie przeżywa pewien zastój, nie jest już determinowany nadzieją osiągnięcia jedności, a jedynie stawia sobie za cel polepszenie wzajemnych stosunków, pogłębienie wzajemnej tolerancji, lepsze wzajemne zrozumienie się itp. Zresztą ks. Marcin Składanowski przyznaje (o czym zresztą sam obszernie pisze), że przynajmniej dla strony katolickiej problemem ruchu ekumenicznego są „istniejące wśród niektórych jego działaczy tendencje do pomniejszania znaczenia kwestii doktrynalnych lub do koncentrowania się na działalności społecznej, ekonomicznej i politycznej”. Każdy ruch (społeczny, polityczny, religijny) musi określać się także poprzez cel, który przed sobą stawia. Nie jest dla mnie jasne, co jest obecnie celem ruchu ekumenicznego i czy w ogóle można mówić o jednym ruchu ekumenicznym.

⁴ Raz jeszcze odwołam się do encykliki Jana Pawła II: rozum i wiara to dwa skrzydła ducha ludzkiego, a zatem nie wolno jednego spletywać z drugim, bo to uniemożliwi wznoszenie się ku górze.

Następnie Ksiądz Profesor zauważa: „Próba nakreślenia katolickiej eklezjologii na podstawie zestawienia *Mortalium animos* oraz *Unitatis redintegratio*, o ile miałyby być rzetelna, jest skazana na porażkę”. Ależ ja w ogóle takiej próby nie podejmowałem, jak też nie przeciwstawiałem sobie tych tekstów ani nie sugerowałem, jakoby w Kościele katolickim nastąpiło zerwanie ciągłości doktrynalnej. Wspomniane dwa dokumenty stały się dla mnie podstawą ukazania dwóch modeli ekumenizmu. Twierdzę, że wszystkie postawy ekumeniczne obecne we współczesnym chrześcijaństwie są albo „z ducha” encykliki Piusa XI, albo „z ducha” Dekretu soborowego; można bez obawy błędu przyjąć, że te drugie dominują. Polemista wskazuje (słusznie), że właściwa interpretacja tekstów doktrynalnych „musi zawsze obejmować szeroki kontekst kościelny, teologiczny i historyczny”. Zauważmy, że właśnie taka interpretacja pozwala ujrzeć, jak rewolucyjne zmiany wprowadził II Sobór Watykański⁵. Nie są to zmiany doktrynalne – Sobór miał charakter duszpasterski, a nie dogmatyczny.

Ks. Marcin Składanowski bardzo mocno akcentuje, że swoje rozważania prowadzę z pominięciem perspektywy religijnej i tylko dlatego mogę twierdzić, że „cel ruchu ekumenicznego jest nieosiągalny, a zatem sam ekumenizm jest pozbawiony sensu”. Protestuję. Wyjaśniałem już, że nie pomijam perspektywy religijnej, tylko patrzę na religię z perspektywy filozoficznej. A to, że cel jest nieosiągalny w perspektywie doczesności, nie znaczy, że dążenie do niego jest pozbawione sensu. Ruch ekumeniczny nie doprowadzi do osiągnięcia jedności doktrynalnej wszystkich chrześcijan, podobnie jak ruch socjalistyczny nie doprowadzi do zbudowania idealnego społeczeństwa; mimo to należy dążyć do jedności, podobnie jak należy dążyć do polepszenia życia na ziemi. Dążenie do jedności jest nakazem Chrystusa, bo wynika z Jego woli, ale nie można z tego wnosić, że ta jedność jest osiągalna w życiu doczesnym. Podobnie jest wolą Boga, aby wszyscy zostali zbawieni, ale ani nie znaczy to, że wszyscy muszą zostać zbawieni, ani że zbawienie dokona się w ich życiu doczesnym.

Stanowczo podtrzymuję swoją tezę, że dopóki wiara jest przeżywana autentycznie, rodzić będzie nowe herezje i nowe ruchy schizmatyczne. Ks. Marcin Składanowski oponuje: „Z chrześcijańskiego punktu widzenia herezja i schizma nie są żadną miarą wyrazem autentycznie przeżywanej

⁵ Zdaniem Stefana Swieżawskiego, wielkiego entuzjasty i jednego ze świeckich obserwatorów Soboru, istota zmian streszcza się w trzech hasłach: otwarcie, ekumenizm, dialog. Bogusław Wolniewicz przytacza aprobowane słowa Ulricha Schradego: „Te hasła to jest logika rozkładu”; zob. B. Wolniewicz, *O Polsce i życiu*, Komorów 2011, s. 81. Zob. także w tym kontekście przypis 7 do tekstu Ireneusza Ziemińskiego. Powstrzymując się od oceny, odsyłam do Mt 7,16 i 20.

wiary. [...] 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". Mnie te zdania bardzo zdziwiły. Heretycy i schizmatycy to ludzie autentycznie przeżywający swoją wiarę, bez tego bowiem nie byłoby zdolni wyrażać sprzeciwu, podjąć ryzyka odejścia, często płacąc za to własnym życiem. Można uznać, na gruncie naszej wiary i naszych przekonań, że ich wiara jest błędna, ale odmawianie im autentyczności wiary, przypisywanie niskich pobudek i braku miłości jest głęboko krzywdzące. Warto poczynić namysł nad tym, że zacytowane wyżej słowa ks. Marcina Składanowskiego można by wpisać w tekst encykliki *Mortalium animos* i byłyby one spójne z całością, ale gdyby znalazły się w tekście Dekretu *Unitatis redintegratio*, byłyby rażącym zgrzytem.

Końcowe partie tej części polemiki są potwierdzeniem odrębności języków teologicznego i filozoficznego, ale są też, niestety, świadectwem braku wzajemnego porozumienia. Pisze Ksiądz Profesor: „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 [...], lecz na samym centrum, czyli Bogu, od którego nic już człowieka nie oddziela”⁶. Cały kontekst wypowiedzi wskazuje, że wedle ks. Marcina Składanowskiego ma ona przeciwstawiać się mojemu stanowisku. A przecież jest ona z moim stanowiskiem zgodna – przecież ja właśnie twierdzę, że pełna jedność rodzaju ludzkiego nie może zostać osiągnięta w rzeczywistości doczesnej, ale wierzę, iż zostanie osiągnięta w rzeczywistości zbawienia, w której już żadnym ziemskim ograniczeniom nie będziemy podlegać. Ksiądz Profesor stwierdza nieco dalej: „W Kościele obojętność prowadzi akurat do rozpadu i zaniku, a nie do pogłębienia jedności”. Przecież to zdanie również pozostaje w zgodzie z moim stanowiskiem – przecież ja właśnie twierdzę, że obojętność w kwestiach dogmatycznych musi skutkować zanikiem tożsamości wyznaniowej. Nie mogę pozbyć się podejrzenia, że mój Szanowny Oponent jakby nieświadomie zakłada, że filozoficzny punkt widzenia musi być niezgodny z teologicznym, i dlatego krytykuje moje stanowisko, nie zauważając, że jest ono zasadniczo zgodne z jego poglądami. Potwierdzeniem tego

⁶ Uwaga na marginesie: wtrącenie w nawiasie jest niewłaściwe. Z tego, że Bóg jest wszechmocny i absolutnie wolny, nie należy wnosić, że być może zmieni swą wolę i w rzeczywistości doczesnej zrealizuje to, co obiecał nam w rzeczywistości zbawienia.

mojego podejrzenia jest zakończenie polemiki. Nie ma tam niczego, z czym bym się nie zgadzał. Ale ks. Marcin Składanowski pisze tu o ekumenizmie w innym rozumieniu, mianowicie o ekumenizmie jako motywowanym wiarą działaniu dla dobra każdego człowieka i całego rodzaju ludzkiego.

Podsumowanie

Sądzę, że ta polemika pomogła lepiej rozumieć podjęty problem, pozwoliła sprecyzować jedne, a rozwinąć i pogłębić inne kwestie, ukazała też odmiennosc filozoficznego i teologicznego punktu widzenia, uświadamiając zarazem, że nie muszą i nie powinny być one względem siebie opozycyjne. Głosy polemiczne nie skłoniły mnie, bym uznał, że teza, iż niemożliwe jest osiągnięcie jedności dogmatycznej w perspektywie doczesnej, była błędna. Mogę uznać, że współczesny ruch ekumeniczny nie dąży już do osiągnięcia takiej jedności, a przynajmniej nie jest to jego celem głównym i determinującym pozostałe. Być może współczesny ruch ekumeniczny dąży do osiągnięcia tej jedności moralnej, o której pisał prof. Ireneusz Ziemiński⁷. A być może dąży jedynie do osiągnięcia swoistej teologicznej poprawności politycznej. Ale jedności dogmatycznej nie osiągniemy, i w swoim artykule ukazywałem, dlaczego jest to niemożliwe. Nie znaczy to, że nie należy do niej dążyć – przecież dążymy do różnych ideałów ze świadomością, że ich w pełni nie osiągniemy, a czynimy tak, ponieważ dzięki temu stajemy się lepsi (raczej: stajemy się mniej źli). Świadomość własnych ograniczeń pomaga unikać błędów i ułatwia poszukiwanie prawdy. Dotyczy to także ruchu ekumenicznego.

DOI: 10.14746/cbes.2016.15.26

⁷ Co nie znaczy, że taka jedność może zostać osiągnięta w perspektywie doczesnej. Kwestię tę należy widzieć w kontekście skażenia natury ludzkiej grzechem pierworodnym. Należy też właściwie rozumieć, kto jest moim bliźnim, czyim bliźnim ja powinienem być i czym jest miłość bliźniego, a czym miłość nieprzyjaciela. Pisałem o tym w artykule *Bycie bliźnim jako powinność moralna*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2013, nr 10, s. 87-104.