



# SYMPOZJUM

Samoświadomość Kościoła  
a dialog ekumeniczny

# **SYMPOZJUM**

— Periodyk naukowy —



# SYMPOZJUM

— Periodyk naukowy —

Samoświadomość Kościoła  
a dialog ekumeniczny

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE ZGROMADZENIA KSIĘŻY  
NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

## **SYMPOZJUM** – Periodyk naukowy

WYDAWCA: Wyższe Seminarium Misyjne  
Zgromadzenia Księża Najśw. Serca Jezusowego  
32-422 Stadniki 81  
*tel.* (012) 271-15-24  
*fax* (012) 271-15-45  
seminarium@scj.pl

REDAKCJA: ks. dr Krzysztof Paluch SCJ (red. nacz.)

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów  
ul. Saska 2, 30-715 Kraków  
tel./fax: (012) 290 52 98, (012) 290 52 99  
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl  
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl  
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Drukarnia Pijarów, Kraków 2008

NAKLAD: 310 egz.

## PREZENTACJA

8 listopada 2007 roku w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Najświętszego Serca Jezusowego w Stadnikach odbyło się sympozjum naukowe pod hasłem *Samoświadomość Kościoła a dialog ekumeniczny*. Było ono dedykowane JE ks. kard. Stanisławowi Nagiemy SCJ z okazji 50-lecia jego pracy dydaktycznej w naszym seminarium. Wzięli w nim udział licznie zgromadzeni współbracia ze wspólnot z Polski, Białorusi, Ukrainy i Mołdawii, jak również księża pracujący w okolicznych parafiach, alumni z innych zgromadzeń zakonnych i seminariów diecezjalnych oraz klerycy z naszego seminarium.

Prelegentami w czasie sesji byli: ks. dr Dariusz Salamon SCJ, wykładowca naszego seminarium, a także dyrektor Wydawnictwa Księży Sercanów DEHON; ks. prof. UO dr hab. Zygfryd Gleaser, kierownik Katedry Teologii Kościołów Wschodnich w Instytucie Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego; ks. dr Zbigniew Krzyszowski, adiunkt katedry Eklezjologii Fundamentalnej KUL; ks. dr Tadeusz Kałużny, adiunkt katedry Ekumenizmu PAT, jak również wykładowca naszego seminarium; ks. prof. dr Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ, wykładowca na Papieskim Uniwersytecie w Salamance (Hiszpania).

Gościem honorowym sesji był Jubilat, ks. kard. Stanisław Nagy SCJ. Po powitaniu zgromadzonych gości przez ks. rekora Jana Strzałkę ks. prowincjał Tadeusz Michałek złożył dostojnemu Jubilatowi życzenia z okazji 50-lecia pracy dydaktycznej w naszym seminarium. Ksiądz Kardynał przewodniczył także uroczystej mszy świętej, podczas której wygłosił homilię. Obradom sympozjum przewodniczył ks. dr Krzysztof Paluch SCJ, prefekt studiów.

Pierwszy wystąpił ks. dr Dariusz Salamon SCJ, który zaprezentował zgromadzonym sylwetkę naszego Jubilata. Drugi prelegent, ks. prof. UO dr hab. Zygfryd Gleaser podjął temat tożsamości Kościoła w kontekście ekumenii. Ksiądz dr Zbigniew Krzyszowski ukazał pojęcie i pod-

stawy dialogu ekumenicznego we współczesnym świecie, natomiast ks. dr Tadeusz Kałużny SCJ przybliżył słuchaczom zagadnienie ekumenicznej świadomości prawosławia w kontekście dialogu ekumenicznego. Jako ostatni swój referat wygłosił ks. prof. dr Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ, ukazując w nim historyczne tło międzykonfesyjnych dialogów ekumenicznych.

W niniejszym numerze „Symozjum” zamieszczamy wszystkie wymienione teksty, a dodatkowo artykuł autorstwa ks. dra Artura Saneckiego noszący tytuł *Tradycja w egzegezie. Kontekst ekumeniczny*.

Mamy nadzieję, że zaprezentowane artykuły przyczynią się z jednej strony do pogłębienia wiedzy czytelników na temat ekumenizmu, a z drugiej staną się inspiracją do podejmowania nowych inicjatyw zmierzających do zbliżenia podzielonych chrześcijan, jak również do ożywienia dialogu z innymi religiami.

*Redakcja*

**ks. dr Dariusz Salamon SCJ**

## **PREZENTACJA SYLWETKI JUBILATA KS. KAD. STANISŁAWA NAGIEGO**

### **Rodzina, powołanie, edukacja**

Ksiądz Kardynał urodził się 30 września 1921 roku (rok po Janie Pawle II) w Starym Bieruniu, na Górnym Śląsku w rodzinie górniczej. Jego ojciec i starsi bracia brali udział w walkach powstańczych o przyłączenie Śląska do Macierzy. W 1934 roku, po ukończeniu szkoły podstawowej rozpoczął naukę w Małym Seminarium Księży Sercanów w Krakowie. Do Zgromadzenia wstąpił w 1937 roku. Nowicjat odbył w Felsztynie (województwo lwowskie). Tam, 22 września 1938 roku złożył pierwsze śluby zakonne, a rok później – przed komisją w Samborze – zdał egzaminy z zakresu tzw. małej matury.

Lata okupacji spędził w Krakowie, gdzie uczył się filozofii w Studium Ojców Reformatów, a teologii u ojców franciszkanów. Śluby wieczyste złożył 22 września 1941 roku. Święcenia kapłańskie otrzymał 8 lipca 1945 roku w Krakowie z rąk bpa Stanisława Rosponda. W tym samym roku, już po uzyskaniu świadectwa dojrzałości, rozpoczął studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Niestety, po kilku miesiącach zachorował na gruźlicę i przez niemal dwa lata, do czerwca 1947 roku leczył się w Sanatorium Akademickim w Zakopanem. Jego pierwszy pobyt w tym regionie zaowocuje w przyszłości niezwykle miłą miłością do naszych gór. (W tym czasie nie mieliśmy jeszcze domu w Zakopanem. Został zakupiony 6 grudnia 1950 roku przez ks. Michała Wietechę).

W 1948 roku ks. Nagy uzyskał tytuł magistra teologii. W latach 1950-1952 studiował apologetykę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1950 roku zdał egzamin licencjacki i przedłożył pracę zatytułowaną:



*Hierarchia kościelna u Klemensa Rzymskiego*. Dwa lata później (1952), na podstawie rozprawy *Urząd Nauczycielski w Kościele pierwotnym*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. B. Radomskiego, uzyskał stopień naukowy doktora teologii.

### **Początki studium teologicznego**

Kolejne lata wypełnią ks. Nagiemu zajęcia dydaktyczne i wychowawcze w naszym Zgromadzeniu. Tam sięgają korzenie tego jubileuszu pracy Księdza Kardynała, który świętujemy. Aby lepiej zrozumieć jego rolę, nakreślmy krótko ówczesną sytuację naszych alumnów, przygotowujących się do kapłaństwa.

Nasi klerycy studiowali w różnych, dość rozproszonych miejscach. Po zakończeniu drugiej wojny światowej grupa kleryków uczestniczyła w wykładach u ojców franciszkanów. Od września 1949 roku inna grupa uczęszczała na wykłady w seminarium diecezjalnym w Tarnowie. Alumni zamieszkali przy ul. Rogoyskiego, w nowo zakupionym domu, do którego przenieśli się z Krakowa 17 lipca 1949 roku. Gdy władze państwowe zabrały Zgromadzeniu dom w Stadnikach, w 1954 roku, kolejna grupa alumnów zaczęła uczęszczać na studia filozoficzno-teologiczne w seminarium ojców dominikanów w Krakowie. To rozproszenie nie stwarzało sprzyjających warunków dla dobrej i jednolitej formacji przyszłych sercanów. W prowincji zaczyna więc kiełkować myśl o stworzeniu własnego studium teologicznego. Za jego utworzeniem przemawiał również fakt, że dawałoby ono alumnom większe możliwości ukończenia studiów wyższych, a dzięki temu niosłoby nadzieję, że dobrze wykształceni ludzie będą promieniować na kształtującą się młodą prowincję polską. Okolicznością przemawiającą za usytuowaniem seminarium w Krakowie była bliskość innych seminariów, dzięki czemu można było łatwiej zebrać odpowiednią kadrę profesorską. Były to argumenty niezmiernie ważne.

Rodziło się oczywiście pytanie, czy młoda prowincja dysponuje pewnym minimum własnych wykładowców, aby zorganizować studia seminaryjne. Otóż kilka osób było już wówczas przygotowanych do wykładania. Pierwszą z nich był ks. Ignacy Stoszko, który w 1933 roku

w Strasburgu uzyskał doktorat z dogmatyki; z kolei ks. Władysław Majka miał licencjat z teologii moralnej – uzyskany jeszcze w 1928 roku, również w Strasburgu. Do tych dwóch teologów dołączył nasz jubilat – ks. Nagy, który posiadał doktorat z teologii fundamentalnej. Kolejne osoby – ks. Józef Nawieśniak, ks. Romuald Skowronek i ks. Wiktor Kubina – studiowali na KUL-u.

Pomimo obaw ówczesnego ekonomy prowincjalnego, ks. Michała Wietechy, dotyczących lokalizacji seminarium w skromnych pomieszczeniach domu macierzystego decyzja o powołaniu do istnienia własnego studium teologicznego zapadła. Studium Teologiczne Prowincji Polskiej Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego zostało erygowane 8 października 1956 roku przez ks. prowincjała Jana Bema. Decyzję tę podjęto uchwałą Rady Prowincjalnej z dnia 20 maja 1956 roku. Siedzibą studium stał się dom macierzysty w Krakowie-Płaszowie przy ul. Saskiej 2. Rektorem został ks. Franciszek Solak, prefektem – ks. Stanisław Nagy, zaś sekretarzem – ks. Adam Włoch.

W tym miejscu należy oddać sprawiedliwość naszemu drogiemu Jubilatowi i zaznaczyć, że powstanie tej instytucji było w dużej mierze jego ideą i zasługą. Jako ówczesny wiceprowincjał znalazł się w gronie podejmujących tę ważną decyzję. Co więcej, odpowiedzialnie stanął na pierwszej linii, jako jej realizator. Jako prefekt troszczył się o całą stronę organizacyjną studium teologicznego, a jako wykładowca teologii dogmatycznej, apologetyki i metodologii tworzył skromne grono sercańskich wykładowców. Pierwszy rok akademicki rozpoczął się 8 października 1956 roku. Wykłady odbywały się w holu na parterze domu macierzystego. Wielu wykładowców dojeżdżało z innych seminariów, by prowadzić tu zajęcia. W latach 1956-1965 prowadziło je 18 wykładowców ze Zgromadzenia i 21 z zewnątrz. Obok wykładów były też organizowane spotkania ze znanymi osobistościami świata kultury, publicystyki. Kraków stwarzał pod tym względem wyjątkowe możliwości. Tradycję takich spotkań kontynuowano również po przeniesieniu seminarium do Stadnik.

Z czasem seminarium wykształciło wielu profesorów. Początkowo zdobywali swoje stopnie naukowe na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, ponieważ ze względów politycznych nie było możliwości kształcenia się poza

granicami kraju. Później uzyskiwali też dyplomy na obcych uczelniach, zwłaszcza rzymskich, ale nie tylko. Jest to również spełnienie tych celów, które brano pod uwagę przy zakładaniu seminarium – aby poprzez ludzi wykształconych promieniować najpierw na własną prowincję, a z czasem zaznaczyć swoją obecność również w innych ośrodkach teologicznych w Polsce. Z perspektywy kilkudziesięciu lat można stwierdzić, że w dużej mierze cel ten został osiągnięty. Dzisiaj naszą prowincję na polskich uczelniach teologicznych reprezentują ks. prof. Majkowski, ks. prof. Radwan, ks. prof. Hałas, ks. bp prof. Wróbel, żeby wymienić tylko tych z najdłuższym stażem, za nimi podążają już młodsze pokolenia. Należałoby bardziej podkreślić ich zasługi, ale dziś chcemy się skupić przede wszystkim na osobie naszego dostojnego jubilata.

### **Kariera uniwersytecka**

Od 1958 roku aż do przejścia na zasłużoną emeryturę ks. prof. Nagy był wykładowcą teologii fundamentalnej na KUL-u. Przez długie lata pracy był profesorem wędrującym, najpierw między Krakowem, Lublinem i Stadnikami, a potem jeszcze i między Papieskim Wydziałem Teologicznym we Wrocławiu (gdzie dojeżdżał na wykłady przez prawie 30 lat).

W czasie jednej z takich podróży, w drodze do Lublina ks. Nagy poznał bpa Wojtyłę, wykładowcę etyki na KUL-u. Od tamtego momentu zaczyna się ich długoletnia współpraca. Pewne zbliżenie nastąpiło zwłaszcza wtedy, gdy ks. Nagy przejął po bpie Wojtyle duszpasterstwo służby zdrowia. Wówczas rozpoczęły się dyskretne wizyty ks. Nagiego na Franciszkańskiej. Współpraca księdza z biskupem na polu teologicznym została zainicjowana podczas synodu archidiecezjalnego, a później rozwijała się w czasie II Soboru Watykańskiego i podczas kolejnych sesji Synodu Biskupów. Karol Wojtyła był z wykształcenia filozofem, tymczasem zwłaszcza podczas Soboru potrzebował solidnej konsultacji teologicznej i tu skorzystał z pomocy wytrawnego teologa, którym był już wówczas ks. prof. Nagy. Więż ta nie ustała z chwilą wyboru kard. Wojtyły na papieża. Nieraz byliśmy świadkami wyjazdów ks. prof. Nagiego do Rzymu czy też do Castel Gandolfo, gdzie przeżywał

swoje wyjątkowe spotkania z Ojcem Świętym Janem Pawłem II. Tak dalece jak było to możliwe, dzielił się jedynymi w swoim rodzaju wrażeniami z tych spotkań, jednak z dużym wyczuciem odpowiedzialności za powierzone jemu tylko tajemnice, które zapewne do dziś kryje jego serce.

W 1964 roku ks. Nagy uzyskał stanowisko adiunkta Katedry Eklezjologii Fundamentalnej. Były to szczytowe lata soborowe. W licznych konferencjach i referatach Ksiądz Profesor zabiegał o pogłębianą refleksję nad myślą Vaticanum II w kręgach uniwersyteckich i seminaryjnych. W gorących latach posoborowych był kuratorem Teologicznego Koła Naukowego. Wtedy to odbywały się na KUL-u znakomite tygodnie eklezjologiczne, które – zwłaszcza na początku, w dużej mierze dzięki jego działalności opiekuńczej i inspiracjom – odznaczały się odwagą w stawianiu trudnych pytań i przypominały małe synody młodych teologów polskich.

W 1968 roku ks. Nagy uzyskał habilitację na podstawie dorobku teologicznego i rozprawy „*Via notarum*” *we współczesnej eklezjologii apologetycznej*. Ministerstwo Oświaty i Szkolnictwa Wyższego zatwierdziło wniosek o nadanie tytułu naukowego Rady Wydziału Teologii z 1968 roku dopiero po czterech latach. Władze odpowiadały w ten sposób na bezkompromisową postawę Księdza Profesora w obronie naukowej i wychowawczej autonomii seminarium i uczelni.

W 1972 roku ks. doc. Stanisław Nagy został kierownikiem Katedry Eklezjologii Fundamentalnej, którą prowadził do 1991 roku. Był również kierownikiem Sekcji Teologii Porównawczej i Ekumenicznej oraz kuratorem Katedry Teologii Porównawczej. Między innymi dzięki jego zabiegom sekcja została przekształcona w Instytut Ekumeniczny KUL. Ksiądz Profesor pełnił w nim funkcję kuratora Katedry Katolickich Zasad Ekumenicznych. Współpracował z redakcją *Encyklopedii Katolickiej* jako redaktor działu ekumenicznego.

Na KUL-u Ksiądz Profesor sprawował liczne funkcje dydaktyczno-wychowawcze. W latach 1972/73 i 1973/74 był prodziekanem Wydziału Teologii. Przewodniczył Senackiej Komisji Stypendialnej. Brał udział w powołaniu Senackiej Komisji do spraw Młodzieży i był jej pierwszym przewodniczącym. Działania te, związane z ochroną środowiska studenckiego infiltrowanego przez służby bezpieczeństwa, spowo-

dowały nieprzychylność ówczesnych władz wobec Księdza Profesora. Wniosek Senatu Akademickiego z 1975 roku o nadanie ks. doc. Nagiemu tytułu profesora nadzwyczajnego został zatwierdzony przez władze dopiero po pięciu latach. Profesorem zwyczajnym ks. Nagy został w 1989 roku.

W ramach prowadzonego przez ks. prof. Nagiego seminarium ekumenologiczno-ekumenicznego na KUL-u powstało 12 prac doktorskich oraz ponad 30 prac magisterskich. Był recenzentem w 10 przewodach habilitacyjnych i w kilkunastu przewodach doktorskich. Napisał cztery recenzje profesorskie. W latach 1985-1991 był kierownikiem Sekcji Teologii Fundamentalnej. Należał do redakcji „Roczników Teologiczno-Kanonicznych” i przewodniczył Radzie Naukowej Instytutu Jana Pawła II. Był członkiem Towarzystwa Naukowego KUL.

W naszym seminarium pod kierunkiem Księdza Profesora powstało kilkanaście prac magisterskich. Miałem szczęście uczestniczyć w seminariach prowadzonych przez Księdza Profesora. Miały one swoisty klimat. Na początku zawsze była refleksja na temat aktualnej sytuacji Kościoła, w której Ksiądz Profesor miał świetne rozeznanie. Zawsze też trzeba było pisać protokół ze spotkania. Najbardziej jednak frapujące były dyskusje nad czytаныmi fragmentami redagowanych prac magisterskich. Uczyliśmy się bronić swoich stanowisk, opinii, a Ksiądz Profesor nie godził się na łatwą kapitulację z naszej strony.

Działalność teologiczną na rzecz naszego seminarium nasz Jubilat prowadzi właściwie nieprzerwanie do dziś. Wykłady zakończył wprawdzie w ubiegłym semestrze, ale przecież od momentu gdy przyjął sakrę biskupią, służy temu seminarium jeszcze bardziej udzielając święceń diakonatu i kapłaństwa naszym alumnom. Oby i w tej posłudze doczekał się rocznic i jubileuszy.

### **Zaangażowania na rzecz Kościoła w Polsce i na świecie**

W 1969 roku ks. Nagy reprezentował Katolicki Uniwersytet Lubelski na VIII Kongresie Federacji Uniwersytetów Katolickich, który odbył się w Kinszasie. W latach 1972-1973 był członkiem międzynarodowej Komisji do spraw Dialogu Katolicko-Luterańskiego. W 1973 roku brał aktywny udział w Międzynarodowym Sympozjum Teologicznym

na temat: *Współczesne ruchy charyzmatyczne*, zorganizowanym przez protestancki Instytut Ekumeniczny w Strasburgu. Od 1975 roku należał do Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu. Był też członkiem Rady Naukowej Episkopatu Polski.

W latach 1983-1989 ks. Nagy przewodniczył Sekcji Wykładowców Teologii Fundamentalnej przy Komisji Episkopatu do spraw Nauki. Do jego poważnych osiągnięć na tym polu należało organizowanie corocznych spotkań sekcji z udziałem wybitnych prelegentów krajowych i zagranicznych. Był ekspertem na II Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów. W 1982 roku Jan Paweł II zaprosił go do udziału w letniej Sesji Międzynarodowej w Castel Gandolfo. W uznaniu zasług naukowych Jan Paweł II mianował go członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1986-1992 i 1992-1997). W 1988 roku ks. prof. Nagy został przewodniczącym Komisji Eklezjologicznej i Mariologicznej II Polskiego Synodu Plenarnego.

### **Kardynał i biskup**

W ramach obchodów 25. rocznicy swego pontyfikatu Jan Paweł II postanowił zwołać kolejny konsystorz. Do kolegium kardynalskiego powołani zostali nowi członkowie. Tym razem, w uznaniu dla osoby i jej zasług dla Kościoła, pośród obdarzonych godnością kardynalską znalazł się ks. prof. Stanisław Nagy SCJ. Nastąpiło to 28 września 2003 roku i był to dzień wielkiej radości dla wszystkich sercanów i osób, które w jakikolwiek sposób związane były z kardynałem nominatem, ceniły go jako profesora, mistrza, przyjaciela.

13 października 2003 roku Ksiądz Profesor przyjął sakrę biskupią w katedrze wawelskiej, natomiast 21 października 2003 roku w Rzymie z rąk papieża Jana Pawła II otrzymał kapelusz kardynalski.

### **Kierunki badań naukowych**

W poszukiwaniach teologicznych ks. prof. Stanisław Nagy koncentrował się przede wszystkim na problematyce uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa realizowanego w Kościele rzymskokatolickim.

Wyraźnie wyodrębnił on w teologii fundamentalnej traktat eklezjologiczny. Jego celem miało być zwłaszcza wykazanie Chrystusowej genezy, ustroju i charakteru Kościoła. Swoje pierwsze badania naukowe poświęcił kształtowaniu się stopni hierarchicznych oraz Urzędowi Naczyielskiemu Kościoła.

W dobie przełomu soborowego ks. prof. Nagy zajmował się stroną metodologiczną apologetyki, przemianami, jakie się w niej dokonywały, oraz jej statusem naukowym. W ten sposób wpłynął na odnowę eklezjologii fundamentalnej w kategoriach personalistycznych i historiozbawczych oraz ujedynolcił przedmiot teologii fundamentalnej.

Swoją rozprawę habilitacyjną Ksiądz Profesor poświęcił weryfikacji uzasadnienia wiarygodności Kościoła na drodze znamion, znanej pod nazwą *via notarum*. Po ustaleniu rozumienia danego znamienia, wykazaniu jego konieczności dla autentycznego Kościoła oraz udokumentowaniu jego realizacji w ustroju i życiu Kościoła katolickiego Ksiądz Profesor uzasadniał, że w stopniu wyjątkowym znamiona te cechują Kościół rzymskokatolicki, a to stanowi rację za Jego Chrystusową genezą.

Pełny i klasyczny wywód eklezjologiczno-apologetyczny, mający na celu uzasadnienie tezy o Boskim pochodzeniu Kościoła i jego struktury ks. prof. Nagy zawarł w dobrze znanej nie tylko teologom fundamentalnym, ale i przede wszystkim licznym pokoleniom sercanów, którzy kształcili się w szkole stadnickiej, publikacji *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej* (Wrocław 1982). Geneza Kościoła jest tu ukazana na tle odwiecznego planu zbawczego, który Jezus odczytuje i stara się zrealizować. Do dziś słuchaczom wykładów ks. prof. Nagiego brzmiały w uszach powtarzane jak refren zasadnicze pytania: Czy Jezus chciał założyć Kościół? Czy założył ten Kościół – jakie fakty o tym świadczą? A wreszcie: Jeśli założył Kościół, to jaką nadał mu strukturę? Oczywiście, jest to pewne uproszczenie, ale wydaje się, że oddaje ono zasadniczy zamysł tego ujęcia eklezjologii, jakie starał się nam przekazać Ksiądz Profesor.

Obok eklezjologii drugim ważnym przedmiotem naukowych badań ks. prof. Nagiego były zagadnienia ekumeniczne. Swoje wykłady monograficzne i liczne konferencje poświęcił wyjaśnianiu katolickich zasad ekumenizmu. Jego kolejna książka, zatytułowana *Kościół na drogach jedności*, stanowiła systematyczne i pogłębione opracowanie katolickiej



doktryny ekumenicznej od strony teoretycznej i praktycznej, którego brakowało dotychczas w polskiej teologii. Autor przedstawił historię nowożytnego ruchu ekumenicznego, a na tym tle ukazał trudności, jakie miał Kościół katolicki z zaakceptowaniem go oraz przyczyny przyjęcia nowej postawy po Vaticanum II. Bardzo cenne i trafne było dokonane przez Księdza Profesora rozróżnienie – zgodnie z intuicją Dekretu o ekumenizmie – dążenia do jedności chrześcijan i działań na rzecz jedności Kościoła. Osiągnięcie, nie bez wysiłku, jedności na tej pierwszej płaszczyźnie stanowi przygotowanie do jedności Kościoła Chrystusowego, której pełnym wyrazem ma być jedność Eucharystyczna.

Liczne artykuły o charakterze naukowym i popularnonaukowym nasz jubilat poświęcał Janowi Pawłowi II i jego nauczaniu oraz życiu Kościoła. Była to pewna misja i obowiązek, do których Ksiądz Profesor czuł się zobowiązany i na swój sposób uprawniony z racji tej bliskiej więzi, jaka go łączyła z Janem Pawłem II. Mocno przeżył jego śmierć, ale z wiarą i nadzieją potrafił ją odczytać, co wyraził w swej ostatniej publikacji poświęconej papieżowi Polakowi, zatytułowanej *Jan Paweł II po odejściu do domu Ojca*.

Trudno na paru stronach przedstawić bogate życie tak wybitnej osoby, jaką jest Ksiądz Kardynał. Dlatego mam świadomość, że ta prezentacja jest tylko małym przyczynkiem do tego, co jest naszym – jako sercanów – obowiązkiem, a mianowicie, abyśmy to dziedzictwo, któremu na imię ks. kard. Stanisław Nagy, jeszcze lepiej poznali i zachowali ku pamięci potomnych.

## Źródła:

H. Seweryniak, *Profesor dr hab. Stanisław Nagy SCJ – teolog na służbie Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 43(1996) z. 2, s. 7-16.

Wywiad z ks. kard. Stanisławem Nagim przeprowadzony dnia 30.10.2007.





ks. prof. UO dr hab. Zygfryd Glaeser

## **SAMOŚWIADOMOŚĆ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W KONTEKŚCIE JEGO EKUMENICZNEGO ZAANGAŻOWANIA**

Pojęcie tożsamości, czy inaczej samoświadomości, zdaje się wiernym towarzyszem życia każdego człowieka. Artykułując je bezpośrednio lub pośrednio, stawiamy sobie pytanie o naszą własną tożsamość. Czynimy to również w kontekście prawdy o Kościele, pytając o tożsamość eklezyjalną. Zwłaszcza dziś, w czasach daleko posuniętej relatywizacji wielu istotnych obszarów życia, także tego, który odnosi się do rozumienia prawdy o Kościele, a przede wszystkim do jego zbawczego oddziaływania, kwestia rozumienia tożsamości „własnego” Kościoła staje się bardzo istotna i aktualna. Wraca bardzo ważne pytanie postawione przez papieża Pawła VI na początku obrad II Soboru Watykańskiego: *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?* – „Kościele, co mówisz o sobie samym?”<sup>1</sup>. Jest to pytanie o samoświadomość, a więc o rozumienie tożsamości Kościoła. W pewnej mierze zawsze ma ono więc charakter ekumeniczny, gdyż implikuje zadumę nad rozumieniem urzeczywistniania się *pleromy* – pełni Kościoła Jezusa Chrystusa.

### **1. Prawda o tożsamości Kościoła w nauczaniu II Soboru Watykańskiego**

Odniesienia potrzebne do właściwego rozumienia własnej tożsamości eklezyjalnej spotykamy tam, gdzie Sobór mówi o istocie Kościoła i o stosunku Kościoła katolickiego do akatolickich Kościołów i wspólnot kościelnych<sup>2</sup>. Rozstrzygające znaczenie ma w tym względzie tekst KK 8.

Czytamy tam, że Kościół został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa, jedynego Pośrednika, „jako widzialny organizm” i przez Niego jest nieustannie podtrzymywany<sup>3</sup>. Z pełnym przekonaniem ojcowie soborowi podkreślili, że nie można Kościoła rozumieć jako dwóch odrębnych rzeczywistości: widzialnej i niewidzialnej, ale jako jedną bosko-ludzką rzeczywistość, gdyż „Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski”<sup>4</sup>. Tym samym Kościół „na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się [...] do misterium Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała (por. Ef 4,16)”<sup>5</sup>. Dzięki fundamentalnym teologicznym odniesieniom, wynikającym z analogii do misterium Wcielenia i związanym z nią rozumieniem Kościoła jako sakramentu zbawienia, jego widzialny wymiar nabiera szczególnego znaczenia. Dopiero wówczas, gdy integralnie postrzega się rzeczywistość Kościoła, można o nim mówić, że „to jest ten jedyny Kościół Chrystusa, który wyznajemy w symbolu wiary jako jeden, święty, powszechny i apostołski, który nasz Zbawiciel po swoim zmartwychwstaniu powierzył pasterskiej trosce Piotra (por. J 21,17) i zlecił jemu i pozostałym Apostołom rozkrzewianie go i kierowanie nim (por. Mt 28,18n.), i który założył na wieki jako «filar i podporę prawdy» (1 Tm 3,15). Kościół ten ustanowiony i zorganizowany w tym świecie jako społeczność, (*subsistit in*) trwa w Kościele katolickim, rządzonego przez Następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim w komunii, chociaż i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusa nakładają się do katolickiej jedności”<sup>6</sup>.

Podjęwając teologiczną analizę niektórych istotnych elementów przytoczonego tekstu, należy najpierw zauważyć, że rozdział pierwszy konstytucji *Lumen gentium*, zatytułowany *Misterium Kościoła*, aż do końcowego głosowania doczekał się czterech redakcji. Godny podkreślenia jest fakt, że niemalże do ostatniego etapu dyskusji soborowej, by jednoznacznie identyfikować prawdziwy Kościół Chrystusowy z katolickim, używano sformułowania: Kościół Chrystusowy jest (*est*) obecny w Koś-

ciele katolickim – *Haec igitur Ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, in hac mundo ut societas constituta et ordinata, est Ecclesia catholica a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa...* Jeszcze w ostatniej fazie soborowych dyskusji dziewiętnastu ojców soborowych lansowało formułę *subsistit integro modo*, dwudziestu pięciu – *iure divino subsistit*, trzynastu Ojców postulowało powrót do dawnej formuły *est*, a jeden zamiast formuły *subsistit* zaproponował określenie *consistit*. Zaznaczyły się wówczas dwie dość wyraźne tendencje: z jednej strony dążono do poszerzenia formuły eklezjologicznej, z drugiej strony pojawiły się wypowiedzi nawołujące do wycofania się z mało precyzyjnego określenia *subsistit in* na rzecz pewniejszego *est*, które pozwoliło na postawienie wyraźnego znaku równości między Kościołem Jezusa Chrystusa a Kościołem katolickim. Zauważa się, że czyniono to często, zakładając wyłączną i w pełni wyczerpującą identyczność. To skłoniło ojców Soboru do świadomego wyboru mało precyzyjnego treściowo określenia *subsistit in*. W ostateczności opowiedziało się za nim 2151 ojców soborowych, a pięciu było przeciwnych. Chodziło przede wszystkim o to, by pokazać, że w akatolickich Kościołach i wspólnotach „znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusa nakłaniają do katolickiej jedności”<sup>77</sup>. Ojcowie soborowi byli świadomi treściowej nieostrości określenia *subsistit in*. Taki wniosek można wyciągnąć choćby z komentarza do tekstów soborowych autorstwa ówczesnego sekretarza Komisji Teologicznej, prof. G. Philipasa, który pisał, że „w celu wyjaśnienia pojęcia *subsistit in*, w przyszłości będzie musiała popłynąć dość znaczna rzeka atramentu”<sup>78</sup>.

Warto jednak w tym miejscu – ze względu na wyraźne zastrzeżenie zawarte w temacie niniejszego opracowania o ekumenicznym kontekście rozważań na temat istotnych elementów rozumienia przez Kościół katolicki swojej własnej tożsamości – odnieść się do kolejnych ważnych soborowych sformułowań ściśle związanych z pojęciem subsystemy, zawartych w konstytucji *Lumen gentium* 15. Ojcowie soborowi podkreślają tu, że Kościół katolicki odczuwa wielorakie związki z tymi, „którzy będąc ochrzczeni, noszą zaszczytne imię chrześcijan, ale nie wyznają całej wiary lub nie zachowują jedności komunii pod zwierzchnictwem Następcy Piotra. Wielu jest bowiem takich, którzy otaczają czcią Pismo św. jako normę wiary i życia i wykazują szczerą gorliwość religijną,

wierzą z miłością w Boga Ojca wszechmogącego i w Chrystusa, Syna Bożego, jako Zbawiciela, naznaczeni są chrztem, dzięki któremu łączą się z Chrystusem, a także uznają i przyjmują inne sakramenty w swoich własnych Kościołach czy wspólnotach kościelnych. Wielu z nich posiada również episkopat, sprawuje Świętą Eucharystię i żywi nabożeństwo do Dziewicy Bożej Rodzicielki. Dochodzi do tego łączność (*communio*) w modlitwie i w innych dobrodziejstwach duchowych, a co więcej, prawdziwa jakaś więź w Duchu Świętym, albowiem Duch Święty przez swe łaski i dary wśród nich także działa swą uświęcającą mocą, a niektórym spośród nich dał nawet siłę do przelania krwi<sup>9</sup>. Sobór mówi dalej o tęsknocie i działaniu, jakie „we wszystkich uczniach Chrystusa wzbudza Duch [...], aby wszyscy, w sposób ustanowiony przez Chrystusa, w jednej trzodzie zjednoczyli się w pokoju i pod jednym Pasterzem. Aby to osiągnąć, Kościół Matka modli się ustawicznie i trwa w nadziei i rozwija działalność, a synów swoich zachęca do oczyszczenia się i odnawiania, żeby znanie Chrystusa jeszcze mocniej jaśniało na obliczu Kościoła<sup>10</sup>.

Kiedy zestawimy ze sobą wypowiedzi Soboru na temat subsystemy Kościoła Chrystusowego z Kościołem katolickim, ze stwierdzeniem o istnieniu w akatolickich Kościołach i wspólnotach licznych pierwiastków uświęcenia i prawdy oraz z wezwaniem do ekumenicznej otwartości i przynagleniem do podejmowania ekumenicznych inicjatyw, jasne staje się to, że Kościół katolicki z wielkim szacunkiem podchodzi do akatolickich Kościołów i wspólnot, przypisując im pewną możliwość partycypacji w realizacji zbawczego posłannictwa Jezusa Chrystusa, gdyż „nasi bracia [...] sprawują wiele chrześcijańskich obrzędów, które – zależnie od różnych warunków każdego Kościoła lub wspólnoty – niewątpliwie mogą w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski i którym trzeba przyznać zdolność otwierania wstępu do społeczności zbawienia<sup>11</sup>. W soborowym Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* przestrzega się przed obarczaniem za winy podziału tych, którzy od urodzenia należą do akatolickich Kościołów i wspólnot, równocześnie podkreślając, że „Kościół katolicki otacza ich braterskim szacunkiem i miłością. Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważne chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego<sup>12</sup>. Choć „istnieje

wiele, często bardzo poważnych trudności w nawiązaniu pełnej komunii kościelnej<sup>13</sup>, powinny one być sukcesywnie przewyżczone przez ruch ekumeniczny<sup>14</sup>. Sobór przyznaje, że „wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego. Są to: spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego oraz widzialne elementy<sup>15</sup>. Przyznano więc, że „wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedyne Kościoła Chrystusowego. Same te Kościoły i [...] Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu<sup>16</sup>. Jednak „pełnię zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia<sup>17</sup>. W dokumencie soborowym wyrażono również nadzieję, że to właśnie sam Bóg łaskawie wiedzie cały lud Boży „wedle swoich tajemnych planów aż do radosnego zdobycia całej pełni wiecznej chwały w niebieskim Jeruzalem<sup>18</sup>”.

Przekonanie o tym, że pełnia Chrystusowego Kościoła subsystuje w Kościele katolickim, nie oznacza ekskluzywistycznego rozumienia własnej tożsamości przez Kościół katolicki. Jak wynika z dokumentów soborowych, chodzi raczej o wypracowanie jasnej odpowiedzi na pytanie, które postawiono w początkowej fazie obrad Soboru: „Kościśle, co mówisz o sobie samym?”. Jaka jest twoja samoświadomość? Wydaje się, że jasne stanowisko Soboru w tym względzie zaowocowało ekumenicznym przełomem w łonie Kościoła katolickiego. Przewycięzył on dystans do akatolików, zaczął ich traktować jak braci w wierze. Przyznał też, że „podziały między chrześcijanami stanowią [...] dla Kościoła przeszkodę, która sprawia, że nie może on urzeczywistnić właściwej sobie pełnej powszechności w tych dzieciach, które przez chrzest należą wprawdzie do niego, ale odłączyły się od pełnej z nim wspólnoty (*communio*)<sup>19</sup>”. Dlatego też Sobór usilnie „zachęca wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, by rozpoznając znaki czasów, pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym<sup>20</sup>”. Jan Paweł II w pierwszej w dziejach Koś-

ciola ściśle ekumenicznej encyklice *Ut unum sint*<sup>21</sup> konkretyzuje ekumeniczną „zachętę” II Soboru Watykańskiego, zaznaczając, że „ekumenizm jest imperatywem chrześcijańskiego sumienia oświeconego wiarą i kierowanego miłością”<sup>22</sup>.

## **2. Wobec niewłaściwych interpretacji niektórych elementów samoświadomości Kościoła katolickiego**

Przyznać należy, że w okresie posoborowym spotykamy różne sposoby interpretacji określenia istotnych elementów samoświadomości Kościoła katolickiego. Wyrażało się to między innymi w tym, że określenie *subsistit in* wraz z jego eklezjologicznymi odniesieniami nie zawsze interpretowano zgodnie z podstawowymi założeniami, które przyświecały jego wprowadzeniu do soborowego nauczania o Kościele. Jedną z interpretacji zmierza do podkreślenia, że II Sobór Watykański chciał zerwać z utożsamianiem, na zasadzie wyłączności, Kościoła Jezusa Chrystusa z Kościołem katolickim. W tym miejscu należy jednak poczynić dwa dodatkowe wyjaśnienia:

1. Prawdziwy i jedyny Kościół Jezusa Chrystusa oznacza rzeczywistość historyczną. Jest więc widzialny i poznawalny.

2. Jego konkretna egzystencjalna forma urzeczywistnia się w Kościele katolickim.

Taka wykładnia może jednak funkcjonować tylko w znaczeniu zgodnym z soborową intencją. Chodziło wówczas o to, by przede wszystkim zaznaczyć, że poza strukturami Kościoła katolickiego, można odnaleźć także liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy. W ten sposób udało się bez jakiegokolwiek niejasności, dwuznaczności czy deprecjacji akatolików zaprezentować przekonanie o tym, że Kościół Jezusa Chrystusa swoją egzystencjalną formę urzeczywistnia w Kościele katolickim, z drugiej jednak strony nie pozostawiono wątpliwości co do tego, że w Kościołach akatolickich istnieje wiele elementów eklezjalnych, tak więc i one mają w jakiś sposób udział w byciu Kościołem. W dużej mierze pozostawiono więc otwartą sprawę relacji między Kościołem katolickim a akatolickimi Kościołami i wspólnotami. Określenie *subsistit in* okazało się dobrym zwornikiem w interpretowaniu owych relacji. Zaznaczyć jednak

należy, że w okresie posoborowym często przypisywano mu zbyt duże znaczenie, dlatego musi ulegać ciągłemu filologicznemu i treściowemu doprecyzowywaniu. W związku z tym w ostatnim czasie opublikowano kilka ważnych dokumentów, w których zamieszczono właściwą wykładnię *Magisterium Ecclesiae* dotyczącą zasadniczych zrębów samoświadomości Kościoła katolickiego, zwłaszcza w kontekście jego ekumenicznego zaangażowania. Mam tu na myśli przede wszystkim trzy dokumenty autorstwa Kongregacji Nauki Wiary: deklarację *Dominus Iesus*<sup>23</sup>, *Notę na temat właściwego używania pojęcia „Kościoły siostrzane”*<sup>24</sup> oraz *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*<sup>25</sup>. Dokumenty te łączy ze sobą niewątpliwie to, że wywołały one burzę niezadowolenia i protestów wśród przedstawicieli środowisk akatolickich.

### 3. Kilka wyjaśnień związanych z przesłaniem deklaracji *Dominus Iesus*

W związku z wielką falą krytyki, jaką wywołała deklaracja *Dominus Iesus* – zwłaszcza wśród akatolickich teologów – ówczesny prefekt Kongregacji Doktryny Wiary kard. Joseph Ratzinger, obecny papież Benedykt XVI, wyjaśnił kontekst powstania tego dokumentu i jego istotne przesłanie. Zasadniczą przyczyną opublikowania go widział w coraz bardziej szerzącym się relatywizmie, czego efektem jest przekonanie, że wszystkie religie są dla swoich wyznawców w równym stopniu wartościowymi drogami do zbawienia. Chodzi więc o niebezpieczną próbę jakiegoś „nowego” sposobu określenia własnej samoświadomości. Toteż, zdaniem kard. Ratzingera, publikując deklarację *Dominus Iesus*, podjęto próbę wskazania pewnych założeń natury filozoficznej i teologicznej, które stanowią podłoże różnych, rozpowszechnionych dziś teologii pluralizmu religijnego. Są to przede wszystkim: przekonanie, że nie można w pełni pojąć i wyrazić prawdy Bożej; relatywistyczne podejście do prawdy, zgodnie z którym to, co jest prawdą dla jednych, nie musi nią być dla innych; radykalne przeciwstawienie logicznej mentalności zachodniej i symbolicznej mentalności wschodniej; skrajny subiektywizm tych, którzy uważają rozum za jedyne źródło poznania; odrzucenie



metafizycznego wymiaru tajemnicy Wcielenia; eklektyzm tych, którzy w refleksji teologicznej przejmują pojęcia zaczerpnięte z innych systemów filozoficznych i religijnych, nie dbając o ich wewnętrzną spójność ani o ich zgodność z prawdą chrześcijańską; wreszcie, skłonność do interpretacji Pisma Świętego bez odniesienia do Tradycji i Magisterium Kościoła<sup>26</sup>. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest odmowa utożsamiania konkretnej postaci historycznej, Jezusa z Nazaretu, z rzeczywistością samego Boga. „To, co jest Absolutem, czy też raczej Ten, który jest Absolutem, nie może nigdy objawić się w dziejach w sposób pełny i ostateczny. W historii pojawiają się tylko pewne postaci wzorcowe, idealne, wskazujące nam Tego, który jest całkowicie Inny, ale którego nie można jako takiego znaleźć w rzeczywistości historycznej. Niektórzy bardziej umiarkowani teolodzy wyznają, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, ale utrzymują, że ze względu na ograniczoność ludzkiej natury Jezusa objawienie się Boga w Nim nie może uchodzić za całkowite i ostateczne, ale winno być zawsze rozpatrywane w kontekście innych możliwych objawień Bożych, które wyrażają się poprzez różne religie ludzkości i przez postaci założycieli religii świata. Mówiąc obiektywnie, wprowadza się w ten sposób błędne przekonanie, jakoby światowe religie były komplementarne wobec objawienia chrześcijańskiego. Oczywiście tego konsekwencją jest pogląd, że także Kościół, dogmaty i sakramenty nie mogą być uważane za absolutnie konieczne. Przypisywanie zaś tym ograniczonym środkom charakteru absolutnego czy wręcz traktowanie ich jako drogi do rzeczywistego spotkania z prawdą Bożą, mającą walor uniwersalny, oznaczałoby umieszczenie na płaszczyźnie absolutu tego, co jest partykularne, i przesłonięcie nieskończonej rzeczywistości Boga całkowicie Innego”<sup>27</sup>.

Kardynał Ratzinger widzi wielkie niebezpieczeństwo w relatywizacji prawdy obiektywnej, co w konsekwencji może prowadzić do przekonania, że „prawda uniwersalnie ważna i wiążąca, wyrażająca się w pełni w postaci Jezusa Chrystusa i przekazywana przez wiarę Kościoła, uchodzi w świetle powyższych koncepcji za przejaw swoistego fundamentalizmu, który rzekomo sprzeciwia się duchowi nowych czasów i stanowi zagrożenie dla tolerancji i wolności”<sup>28</sup>. Również „pojęcie dialogu zyskuje sens radykalnie odmienny od tego, jaki nadał mu Sobór Watykański II. Dialog czy raczej ideologia dialogu zajmuje miejsce misji

i usuwa potrzebę wzywania do nawrócenia: dialog nie jest już drogą prowadzącą do odkrycia prawdy, procesem, który pozwala ukazać partnerowi ukrytą głębię tego, czego sam już doświadczył w swoim życiu religijnym, ale co domaga się dopełnienia i oczyszczenia przez spotkanie z ostatecznym i całkowitym objawieniem się Boga w Jezusie Chrystusie; dialog [...] jest natomiast istotą «dogmatu» relatywistycznego oraz przeciwieństwem «nawrócenia» i «misji». W rozumieniu relatywistycznym prowadzić dialog znaczy umieścić na tej samej płaszczyźnie własne stanowisko i własną wiarę oraz przekonania innych, tak że wszystko sprowadza się ostatecznie do wymiany poglądów między zwolennikami stanowisk, które są zasadniczo równoprawne, a tym samym wzajemnie relatywne; nadrzędnym celem takiego dialogu jest osiągnięcie jak najwyższego poziomu współpracy i integracji między różnymi wizjami religijnymi<sup>29</sup>. Rezultat tego jest taki, że „postać Jezusa Chrystusa traci walor jedyności i zbawczej powszechności. Z kolei fakt, że relatywizm, szermując hasłem spotkania kultur, podaje się za prawdziwą filozofię ludzkości, zdolną zagwarantować tolerancję i demokrację, prowadzi do jeszcze głębszej marginalizacji tych, którzy z uporem bronią chrześcijańskiej tożsamości i trwają w przekonaniu, że głoszą powszechną i zbawczą prawdę Jezusa Chrystusa<sup>30</sup>”.

Ksiądz prof. Marian Rusecki w znakomitym artykule<sup>31</sup>, w którym analizuje tło i okoliczności powstania deklaracji *Dominus Iesus*, podkreśla, że analogicznie do prawdy chrystologicznej w dokumencie tym jest mowa o jedyności (i jedności) Kościoła w przekazywaniu Chrystusowych wartości objawieniowo-zbawczych<sup>32</sup>. Wołą Chrystusa było ogłoszenie Jego objawieniowo-zbawczego orędzia wszystkim narodom, by przekonać je o tym, że „zbawienie dokonane w Nim i przez Niego było dostępne dla wszystkich ludzi<sup>33</sup>. W tym celu też założył Kościół. Odtąd nie można Go oddzielić od Kościoła. Jeśli więc zgadzamy się na przyjęcie jedyności i wyjątkowości zarówno Osoby Jezusa Chrystusa, jak i Jego dzieła, to jednocześnie oczywista jest prawda o jedyności Chrystusowego Kościoła. „Tak jak jest jeden Chrystus – czytamy w deklaracji *Dominus Iesus* – istnieje tylko jedno Jego Ciało, jedna Jego Oblubienica: «jeden Kościół katolicki i apostołski»<sup>34</sup>. Chrystus bowiem nie założył wielu Kościołów, ale jeden Kościół, który pomimo istniejących w nim podziałów, w sposób najpełniejszy trwa nadal (*subsistit*)

w Kościele katolickim, choć „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy znajdują się poza jego organizmem», to znaczy w Kościołach i kościelnych Wspólnotach, które nie są jeszcze w pełnej wspólnotocie z Kościołem katolickim”<sup>35</sup>.

W deklaracji wymieniono dwa fundamentalne kryteria pozwalające ustalić, czy określonej denominacji przysługuje miano „Kościoł”, czy też nie. Są nimi prawowita sukcesja apostołska oraz właściwe i pełne sprawowanie rzeczywistości eucharystycznego misterium. Jeśli którekolwiek z kryteriów nie jest w pełni spełnione, to danym denominacji nie przysługuje nazwa „Kościoł”, lecz winny być one określane mianem wspólnot eklezjalnych<sup>36</sup>. Rozróżnienie to wywołało niemałe oburzenie, zwłaszcza wśród protestantów. W odpowiedzi na to Jan Paweł II wyraźnie zaznaczył, że poprzez rozróżnienie na Kościoły i wspólnoty eklezjalne Kościół katolicki nie chce w żadnej mierze uchybić szacunkowi należnemu akatolikom<sup>37</sup>, bo przecież Chrystus i Duch Święty działają także poza widzialnymi strukturami Kościoła<sup>38</sup>. Kościół Chrystusowy nie można przecież rozumieć w kategoriach swego rodzaju idei czy ideału, którego należy poszukiwać i do którego trzeba dążyć. Kościół Chrystusowy nie jest też zbiorem Kościołów i wspólnot religijnych. On istnieje w pełni w Kościele katolickim. „Bez takiej pełni” istnieje też w innych Kościołach i wspólnotach eklezjalnych, które mimo braków nie są pozbawione elementów prawdy objawionej i zbawienia, bo także w nich działa Duch Święty<sup>39</sup>.

#### **4. Samoświadomość Kościoła katolickiego a pojęcie „Kościołów siostrzanych”**

Kongregacja Doktryny Wiary w *Nocie na temat właściwego używania pojęcia „Kościoły siostrzane”* z 30 czerwca 2000 roku dokonała jeszcze jednej bardzo istotnej precyzacji ważnej dla właściwego rozumienia przez Kościół katolicki swej własnej tożsamości. W związku z coraz częstszym użyciem w dialogu ekumenicznym – zwłaszcza z Kościołem prawosławnym – pojęcia „Kościoły siostrzane” wyjaśniono, że są nimi wyłącznie Kościoły partykularne (lub zgrupowania Kościołów partykularnych, np. patriarchaty i metropolie) między sobą<sup>40</sup>. Tak rozumiany ter-

min „Kościoły siostrzane” może się odnosić również do Kościoła rzymskiego, ale wyłącznie jako Kościoła lokalnego<sup>41</sup>. Kościół uniwersalny zatem, jako jeden, święty, katolicki i apostołski, nie może być nazywany siostrą, gdyż jest Matką wszystkich Kościołów partykularnych.

Określenie „Kościoły siostrzane” może być stosowane także w odniesieniu do partykularnych Kościołów katolickich i niekatolickich. Chodzi tu o przestrzeganie podstawowej prawdy katolickiej o jedności Kościoła Jezusa Chrystusa. Istnieje bowiem jedyny Kościół, dlatego liczba mnoga – „Kościoły” – może się odnosić wyłącznie do Kościołów partykularnych<sup>42</sup>. Przypomniano też, że wspomniana precyzacja związana z właściwym używaniem jest zgodna ze wspólną Tradycją Zachodu i Wschodu i może on być stosowany wyłącznie do tych Kościołów lokalnych, które zachowały ważny episkopat i wspólną Eucharystię<sup>43</sup>. Odnosi się to do partykularnych Kościołów prawosławnych, nie zaś do Wspólnot protestanckich i anglikańskich.

## **5. Samoświadomość Kościoła katolickiego w kontekście Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele Kongregacji Nauki Wiary**

Dywagując na temat rozumienia istotnych elementów samoświadomości Kościoła katolickiego w kontekście jego ekumenicznego zaangażowania, nie sposób nie odnieść się do niektórych kwestii zawartych w jednym z ostatnich dokumentów Kongregacji Nauki Wiary zatytułowanym *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*, wydanym 29 czerwca 2007 roku. Kongregacja udzieliła pięć syntetycznych odpowiedzi na pytania poruszające wątpliwości dotyczące właściwej interpretacji eklezjologicznego nauczania II Soboru Watykańskiego. W przytoczonym dokumencie zapewniono przede wszystkim o tym, że II Sobór Watykański ani nie zamierzał zmieniać, ani też faktycznie nie zmienił swego nauczania o Kościele, a jedynie je rozwinął, pogłębił i dogłębniej zinterpretował<sup>44</sup>. Kongregacja odniosła się również do stwierdzenia, że Kościół Chrystusowy trwa (*subsistit in*) w Kościele katolickim. Wyjaśniono, że owo trwanie wskazuje na niezmienną historyczną ciągłość i obecność wszystkich elementów ustanowionych przez

Chrystusa w Kościele katolickim, w którym rzeczywiście znajduje się Kościół Chrystusowy na tej ziemi. W rzeczywistości wyrażenie *subsistit in* potwierdza pełną tożsamość Kościoła Chrystusowego z Kościołem katolickim<sup>45</sup>. Wyraża ono jednak jaśniej fakt, że poza jego organizmem nie ma eklezjalnej pustki, ale znajdują się „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego [...] nakłaniają do katolickiej jedności”<sup>46</sup>. Przynaglenie to ma duże znaczenie ekumeniczne. Zdaje się na to wskazywać logika kolejnych dwóch pytań. W odpowiedzi na nie wyjaśniono, że II Sobór Watykański odnosi miano „Kościołów” do Kościołów wschodnich, nie będących w pełnej komunii z Kościołem katolickim, gdyż „mimo odłączenia posiadają one prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś na mocy sukcesji apostołskiej kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym wciąż są z nami złączone najściślejszym węzłem”<sup>47</sup>. Dlatego też mogą być nazywane Kościołami siostrzanymi katolickich Kościołów partykularnych. Wyjaśniono również, że komunია z Kościołem katolickim, którego widzialną głową jest Biskup Rzymu i następca Piotra, nie jest jakimś zewnętrznym uzupełnieniem Kościoła partykularnego, ale jednym z jego wewnętrznych elementów konstytutywnych. Dlatego sytuacja Kościoła partykularnego, którą cieszą się te czcigodne wspólnoty chrześcijańskie Wschodu, naznaczona jest pewnym brakiem<sup>48</sup>.

Wspólnotom chrześcijańskim powstałym w XVI wieku w wyniku reformacji nie przyznaje się miana „Kościoła”, gdyż „nie zachowały one sukcesji apostołskiej w sakramencie święceń. Brakuje im zatem koniecznego elementu konstytutywnego, aby być Kościołem. Ze względu na brak kapłaństwa sakramentalnego nie utrzymały właściwej, pełnej rzeczywistości Misterium eucharystycznego. Dlatego, według nauki katolickiej, nie mogą być nazywane «Kościołami» we właściwym tego słowa znaczeniu”<sup>49</sup>.

Z przytoczonych ustaleń można wyciągnąć trzy bardzo ważne konkluzje istotne dla właściwego rozumienia samoświadomości Kościoła katolickiego. Przede wszystkim istnieje ciągłość między tradycyjną a soborową i posoborową doktryną eklezjologiczną. „Nowe oblicze Kościoła” nie musi wcale oznaczać i nie oznacza zerwania z tradycją, ale harmonię w coraz właściwszym rozumieniu jego jedności i jedyności. Po drugie, jedyny Kościół Chrystusowy, mimo podziałów, trwa w historii w Koś-

ciele katolickim. Nie należy więc uznawać za właściwe przekonania, jakoby Kościół Chrystusa dzisiaj już nigdzie nie istniał albo istniał jedynie jako ideał *in fieri* promowanego przez ekumeniczny dialog przyszłego scalenia czy zjednoczenia różnych Kościołów siostrzanych. Posługując się określeniem *subsistit in* II Sobór Watykański chciał wyrazić jedyność, a nie mnogość Kościoła Chrystusowego: istnieje on w rzeczywistości historycznej jako jedyny podmiot. Przy czym identyfikacji Kościoła Chrystusowego z Kościołem katolickim nie należy rozumieć, jakoby poza Kościołem katolickim istniała jakaś „eklezyjalna pustka”, gdyż w akatolickich Kościołach i wspólnotach istnieją ważne *elementa Ecclesiae*. Dzięki przytoczonym wyjaśnieniom i precyzacjom *Magisterium Ecclesiae* udało się zdystansować od niewłaściwych interpretacji eklezjologicznych, a tym samym poprawnie ukierunkować – a w konsekwencji wzmocnić – dialog ekumeniczny, w którym, poza otwarciem na rozmówcę, konieczna jest wierność tożsamości wiary katolickiej. Tylko w taki sposób możliwe będzie wspólne wsłuchiwanie się w jednoczącą obecność Ducha, a w konsekwencji uzdrowienie ran płynących z podziałów, do tej pory utrudniających Kościołowi katolickiemu pełne urzeczywistnienie się jego powszechności w historii.

## Zusammenfassung

### Selbstbewusstsein der katholischen Kirche im Kontext ihres ökumenischen Engagements

Die Frage nach der kirchlichen Identität im Zeitalter der weit gehenden Relativierung von vielen wesentlichen Lebensbereichen, auch das Verstehen der Wahrheit über die Kirche und vor allem ihrer erlösenden Einwirkung ist heute sehr wichtig und aktuell.

Sie hat im gewissen Sinne immer einen ökumenischen Charakter, denn sie impliziert in sich ein Nachsinnen über das Verstehen der Verwirklichung von *pleroma* – der Fülle der Jesus Christus Kirche. In dieser Behandlung wurde der Versuch unternommen die wesentlichen Elemente des katholischen ekklesiologischen Selbstbewusstseins nachzuzeichnen.

Es wurde besonders auf die Lehre des II. Vatikanischen Konzils und auf manche nachkonziliaren Dokumente Bezug genommen, in denen *Magisterium Ecclesiae* das Verstehen der Subsistenz (*subsistit in*) der Fülle der Jesus Christus Kirche in der katholischen Kirche präzisiert.

Als Ergebnis der durchgeführten Analysen wurde festgestellt, dass eine Kontinuität zwischen der Tradition sowie der konziliaren und der nachkonziliaren ekklesiologischen Doktrin besteht. „Das neue Antlitz der Kirche“ bedeutet nicht und es muss gar nicht den Abbruch mit der Tradition bedeuten, sondern eher eine Harmonie in einem immer richtigeren Begreifen ihrer Einheit und Einzigartigkeit. Zweitens, die einzige Christuskirche, trotz der Teilungen, verharrt in der katholischen Kirche. Indem das II. Vatikanische Konzil den Begriff *subsistit* gebrauchte, wollte es die Einzigartigkeit und nicht die Vielheit der Christus Kirche ausdrücken: die Christuskirche besteht in der historischen Wirklichkeit als ein einziges Subjekt. Dabei sollte man die Identifikation der Christuskirche mit der katholischen Kirche nicht in dem Sinne verstehen, als ob es außer der katholischen Kirche eine „ekklesiologische Leere“ geben würde, denn es gibt in den akatholischen Kirchen und Gemeinschaften wichtige *elementa (bona) Ecclesiae*. Die obigen Erklärungen von *Magisterium Ecclesiae* können dazu beitragen sich von den unrichtigen ekklesiologischen Interpretationen zu distanzieren und zugleich tragen sie zu einer mehr theologisch stabilen Ausrichtung und demzufolge zur Stärkung des ökumenischen Dialogs bei.

## Przypisy

<sup>1</sup> Zob. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988<sup>2</sup>, s. 33n.

<sup>2</sup> Zob. zwłaszcza KK 15; KDK 40; DM 15; DE 19.

<sup>3</sup> Zob. KK 8.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> G. Philips, *L'Église et son Mystère au deuxième Concile du Vatican*, t. 1, Paris 1967, s. 114n.

<sup>9</sup> KK 15.

- <sup>10</sup> Tamże.
- <sup>11</sup> DE 3.
- <sup>12</sup> Tamże.
- <sup>13</sup> Tamże.
- <sup>14</sup> Zob. tamże.
- <sup>15</sup> Tamże.
- <sup>16</sup> Tamże.
- <sup>17</sup> Tamże.
- <sup>18</sup> Tamże.
- <sup>19</sup> DE 4.
- <sup>20</sup> Tamże.
- <sup>21</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, tekst pol. zob. OsRomPol 16(1995)6, s. 4-31 (dalej: UUS).
- <sup>22</sup> Tamże, 8.
- <sup>23</sup> Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, tekst pol. zob. OsRomPol 21(2000)11-12, s. 42-51 (dalej: DI).
- <sup>24</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Nota na temat właściwego używania pojęcia „Kościoły siostrzane”*, tekst pol. zob. SDE 17(2001)1, s. 91-94 (dalej: *Kościoły siostrzane*).
- <sup>25</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*, tekst pol. zob. OsRomPol 28(2007)9, s. 58-59 (dalej: *Responsa*).
- <sup>26</sup> Zob. DI 4.
- <sup>27</sup> J. Ratzinger, *Kontekst i znaczenie dokumentu „Dominus Iesus”*, 1; tekst pol. zob. OsRom-Pol 21(2000)11-12, s. 51-53.
- <sup>28</sup> Tamże, s. 52.
- <sup>29</sup> Tamże.
- <sup>30</sup> Tamże.
- <sup>31</sup> M. Rusecki, *Tło i okoliczności powstania Deklaracji „Dominus Iesus”*, w: *Wokół Deklaracji „Dominus Iesus”*, red. tenże, Lublin 2001, s. 35-55.
- <sup>32</sup> Zob. DI 16.
- <sup>33</sup> M. Rusecki, *Tło i okoliczności powstania Deklaracji „Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 46.
- <sup>34</sup> DI 16.
- <sup>35</sup> Tamże.
- <sup>36</sup> Zob. tamże, 17.
- <sup>37</sup> Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”* (01.10.2000), tekst pol. zob. OsRom-Pol 21(2000)11-12, s. 53.
- <sup>38</sup> Zob. DI 19.
- <sup>39</sup> Por. tamże, 17.
- <sup>40</sup> Zob. *Kościoły siostrzane*, 10.
- <sup>41</sup> Zob. tamże, 11.
- <sup>42</sup> Zob. tamże.
- <sup>43</sup> Zob. tamże, 12.



<sup>44</sup> Zob. *Responsa* (odpowiedź na pierwsze pytanie).

<sup>45</sup> Zob. tamże (odpowiedź na drugie pytanie).

<sup>46</sup> Tamże (odpowiedź na trzecie pytanie).

<sup>47</sup> Tamże (odpowiedź na czwarte pytanie).

<sup>48</sup> Zob. tamże.

<sup>49</sup> Tamże (odpowiedź na piąte pytanie).

**ks. dr Zbigniew Krzyszowski**

## **POJĘCIE I PODSTAWY DIALOGU EKUMENICZNEGO**

Doświadczany od wieków brak jedności wśród chrześcijan jest zgorzeniem i grzechem, jawnie sprzeciwia się woli Zbawiciela, który przed meką zanosił modlitwy do Ojca: „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w nas jedno” (J 17,21). Nowe Dyrektorium ekumeniczne z 25 marca 1993 roku przypomina doktrynę zawartą w uchwałach II Soboru Watykańskiego i w Dyrektorium ekumenicznym z 1967 roku (cz. I) i 1970 roku (cz. II), mówiącą że dialog należy do istoty współpracy ekumenicznej i towarzyszy we wszystkich jej formach<sup>1</sup>. Kościół katolicki, zgodnie z zaleceniami II Soboru Watykańskiego zawartymi w Dekrecie o ekumenizmie, zaangażował się bardzo mocno w bilateralne i multilateralne dialogi ekumeniczne z Kościołami i wspólnotami innych wyznań. O potrzebie i ważności prowadzenia dialogu ekumenicznego świadczy raport utworzonej w 1965 roku przez Światową Radę Kościołów i Kościół rzymskokatolicki Wspólnej Grupy Roboczej, która podjęła ten temat jako przedmiot dyskusji w 1967 roku. W niniejszym artykule zostaną przedstawione: pojęcie dialogu (1), warunki jego prowadzenia (2), rodzaje dialogów (3) oraz przeszkody utrudniające jego prowadzenie (4).

### **1. Pojęcie dialogu ekumenicznego**

Dialog (gr. διάλογος; διαλέγειν – od διά – przez, za sprawą, dzięki oraz λέγειν – mówić, twierdzić, myśleć) jest to rozmowa co najmniej

dwóch osób na określony temat, polegająca na wymianie poglądów różniących się, dotyczących spraw ważnych, z zamiarem osiągnięcia porozumienia<sup>2</sup>. Dialog jest otwarciem się z wielkim szacunkiem na partnera w dyskusji, zaufaniem mu, uszanowaniem jego odrębności i wolności. Jest to podstawowy sposób komunikacji międzyludzkiej, zakładający wymianę myśli, poglądów, przedstawienie swoich stanowisk, racji, doświadczeń dla wspólnych poszukiwań<sup>3</sup>. Dialog służy przede wszystkim wyrażaniu prawdy w miłości. Do zawiązania go może dojść wtedy, gdy zaistnieje wzajemne uznanie i afirmacja podmiotów dialogu. Jest on poszukiwaniem tego, co łączy dialogujących ze sobą; tego, co mają wspólne<sup>4</sup>. Żadna ze stron dialogu nie może postawić partnera na pozycji wroga, widzieć go jako oponenta czy przeciwnika, lecz musi afirmować jego odrębność, autonomiczność, inność, suwerenność i zakładać jego dobrą wolę. Jan Paweł II zalecał: „Dialog musi zmierzać do tego, by uznane były specyficzne właściwości i odrębności poszczególnych ludzi i grup, z zachowaną przestrzenią wolności, zwłaszcza w korzystaniu z ich podstawowych praw. [...] Prowadzenie dialogu zakłada więc, że każdy uzna różnice i swoisty charakter drugiego; dobrze pozna to, co dzieli go od drugiego i przyjmie wraz z ryzykiem ewentualnych napięć”<sup>5</sup>. Dialogowi towarzyszy zwykle pewna doza emocji, dlatego konieczna jest cierpliwość, wytrwałość, a przede wszystkim lojalność dialogujących stron. Dialog domaga się nawrócenia, nieustannej pracy nad sobą, pozbywania się egoizmu, agresywności. Zakłada też zaangażowanie sfery intelektualnej obydwóch stron, gdyż rozwiązywanie trudnych kwestii domaga się rzetelności naukowej, myślenia, logiki, a więc wyeliminowania subiektywizmu, resentymentów<sup>6</sup>.

Szczególnym dialogiem, odmiennym od innych, jest dialog ekumeniczny. Partnerami w nim są z jednej strony katolicy, z drugiej – chrześcijanie skupieni w Kościołach i wspólnotach eklezjalnych.

## **2. Podstawy dialogu ekumenicznego**

Jeżeli dialog ekumeniczny ma spełnić swoją rolę i doprowadzić do zjednoczenia chrześcijan, musi być zakorzeniony w Trójjedynym Bogu. Ten „specyficzny rodzaj rozmowy” może być skuteczny, jeżeli

będzie prowadzony w duchu miłości, na wzór tej panującej w Trójcy Świętej. II Sobór Watykański wyjaśnia, że im mocniejszą więzią chrześcijanie będą zespoleni z Ojcem, Synem i Duchem, tym głębiej i łatwiej nawiążą wzajemne braterstwo<sup>7</sup>, gdyż uczestniczą w nim ci, którzy wzywają imienia Boga w Trójcy i wyznają Jezusa jako Pana i Zbawiciela<sup>8</sup>. To miłość Boga rozlana w sercach chrześcijan pobudza ich do przewycięzania nieporozumień i różnic istniejących jeszcze między nimi i do szukania pełnej jedności. Papież Benedykt XVI w dniu ogłoszenia swojej pierwszej encykliki *Deus caritas est* (25 I 2005 r.), które zbiegło się z zakończeniem oktawy modlitw o jedność, powiedział: „Bóg jest miłością» (1J 4,8.16). Na tej solidnej skale opiera się cała wiara Kościoła. W szczególności opiera się na niej cierpliwe dążenie do pełnej jedności wszystkich uczniów Chrystusa: gdy kontemplujemy tę prawdę, stanowiącą szczyt Objawienia Bożego, podziały, chociaż nadal są bolesne i poważne, wydają się możliwe do przewycięzania i nie zniechęcają nas. Pan Jezus, który krwią swojej Męki zburzył «rozdzielający mur – wrogość» (por. Ef 2,14), z pewnością tym, którzy proszą Go z wiarą, udzieli siły, by zaleczyć wszelkie rany podziału. Trzeba jednak zawsze zaczynać od tego: *Deus caritas est*<sup>9</sup>. Benedykt XVI poświęcił swoją pierwszą encyklikę zagadnieniu miłości, a publikując ją w dniu zakończenia Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, chciał, żeby całą drogę ekumeniczną ożywiała miłość jako niezwykczona siła, która nie znosi słusznych różnic, ale łączy je harmonijnie w wyższą jedność i przemienia od wewnątrz dialogujących ze sobą chrześcijan. Zjednoczony Kościół będzie wtedy prawdziwą wspólnotą miłości, zespalając w jedno bogactwo wielorakich darów i tradycji.

Trzeba także zauważyć, że dialog ekumeniczny prowadzą ze sobą chrześcijanie, a więc ludzie wierzący w Chrystusa. Wszelkie ich poczynania w tym względzie powinny wynikać z ich wiary w Niego i On powinien być dla nich Nauczycielem dialogu<sup>10</sup>.

Podstawowym warunkiem, który muszą spełnić przystępujący do dialogu ekumenicznego, ma być nawrócenie serca, gdyż nie istnieje owocny dialog bez wewnętrznej przemiany, „wszak z nowości ducha, z zaparcia się samego siebie i ze swobodnego wylania miłości pochodzą i dojrzewają pragnienia jedności”<sup>11</sup>.

### 3. Rodzaje dialogów ekumenicznych

Dialog ekumeniczny dotyczy wspólnego wyznania wiary w Jezusa Chrystusa i ma na celu widzialną jedność Kościoła<sup>12</sup>. Można wyróżnić pewne swoiste typy dialogu ekumenicznego<sup>13</sup>. W niniejszym podrozdziale zostaną omówione dialogi modlitwy, życia, doktrynalny (teologiczny), wspólnych dzieł, świadectwa, męczenników, nawrócenia. W każdej z tych form dialogu musi zaistnieć działanie, które kard. Karol Wojtyła wyróżnił w następujący sposób: zaangażowanie aktualne, czyli wymiana myśli, komunikacja międzyosobowa, realnie istniejąca pomiędzy dwoma podmiotami, oraz gotowość i dyspozycyjność do prowadzenia dialogu<sup>14</sup>.

#### 3.1. Dialog modlitwy

W dialogu ekumenicznym najbardziej znany jest dialog modlitwy<sup>15</sup>. II Sobór Watykański nazywa go „duszą całego ruchu ekumenicznego”, ponieważ wspólne modlitwy „są nader skutecznym środkiem prowadzącym do uzyskania łaski jedności”<sup>16</sup>. Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* wyjaśnia, że „Na ekumenicznej drodze do jedności trzeba przypisać stanowczy prymat wspólnej modlitwie – modlitwemu zjednoczeniu wokół samego Chrystusa”<sup>17</sup>. Również Benedykt XVI kładzie nacisk na to, że najważniejszą sprawą w dialogu ekumenicznym jest wspólna, zgodna modlitwa: „Słowo, którego używa Ewangelista dla wyrażenia pojęcia «zgodnie», to *synphonesosin*: nawiązuje ono do «symfonii» serc. Właśnie to wzrusza Serce Boga. A zatem zgodność w modlitwie okazuje się ważna, by mogła być ona przyjęta przez Ojca niebieskiego. Wspólne błaganie już jest krokiem w kierunku jedności tych, którzy proszą. Oczywiście nie oznacza to, że odpowiedź Boga jest w jakiś sposób zdeterminowana przez naszą prośbę. Wiemy o tym dobrze: osiągnięcie upragnionej jedności zależy przede wszystkim od woli Boga, którego plan i wielkoduszność przekraczają pojęcie człowieka, a także jego prośby i oczekiwania”<sup>18</sup>.

Już w 1895 roku papież Leon XIII wprowadził nowennę, odprowadzając przed uroczystością Zesłania Ducha Świętego, o powrót braci odłączonych do Kościoła katolickiego. W 1908 roku dwaj anglikańscy duchowni,

Spencer Jones i Paul Watson, zainicjowali oktawę modlitw o jedność, jakiej dla swego Kościoła chciał Jezus Chrystus. Zaproponowali termin od 18 do 25 stycznia, ale pomysł nie spotkał się z powszechną aprobatą. Nawiązał do niego katolicki kapłan Paul Couturier, który w 1935 roku zorganizował w Lyonie tydzień modlitw o taką jedność Kościoła, jakiej chce Bóg. Praktyka ta rozszerzyła się najpierw na całą Francję, następnie objęła kraje sąsiednie, a wreszcie ks. Couturierowi udało się przekonać do niej także Kościoły prawosławny, anglikański i protestanckie. W 1958 roku propozycje nabożeństw ekumenicznych po raz pierwszy zostały wspólnie opracowane przez Kościół katolicki i Światową Radę Kościołów. Kościół katolicki włączył się regularnie w organizowanie nabożeństw o jedność chrześcijan i przygotowywanie materiałów na Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność, po utworzeniu Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan (obecnie Papieska Rada Popierania Jedności Chrześcijan) w 1960 roku. Modlących się wspólnie łączy wiara w Jezusa Chrystusa, jedynego Pana i Zbawiciela. Komisja wyznacza na tydzień modlitw temat i hasło, które zwykle jest cytatem biblijnym<sup>19</sup>.

W dialogu modlitwy złotymi zgłoskami zapisał się, zainicjowany przez Jana Pawła II Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu (27 października 1986 r.) z udziałem przedstawicieli wielkich religii, ale także wielu Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Pokazał on całemu światu, że chrześcijanie mogą się wspólnie modlić do Boga, by nastąpił upragniony dzień jedności. Przykładem wdrażania dialogu modlitwy w życie może być III Zgromadzenie Ekumeniczne Europy, które przywiodło do rumuńskiego Sibiu w dniach od 4 do 9 września 2007 roku przedstawiciele Konferencji Kościołów Europejskich (CEC) i Rady Europejskiej Konferencji Episkopatu (CCEE). Zebrało się tam ponad 2,5 tysiąca przedstawicieli chrześcijańskich Kościołów Europy. Sesje plenarne rozpoczynała jutrznia, prowadzona każdego dnia przez inną konfesję z refleksją biblijną patriarchy Bartłomieja, kard. Dionigi Tettamanzi, arcybiskupa Mediolanu, i bp. Rosemarie Wenner z Kościoła ewangelicko-metodystycznego Niemiec. Wieczorem w kościołach różnych wyznań sprawowano nieszpory. Codziennie była też sprawowana Eucharystia. Katolicy rytu wschodniego i łacińskiego wspólnie celebrowali Najświętszą Ofiarę.

### 3.2. Dialog miłości

Dialog miłości zasadza się na czynieniu przez chrześcijan – żyjących na tym samym terenie, gdzie mieszkają, uczą się, modlą, pracują – pewnych gestów o znaczeniu ekumenicznym. Wprawdzie przeszłości nie można przekreślić, ale należy uzdrowić bolesne wspomnienia o niej<sup>20</sup>. Ten typ dialogu łączy się ze zwykłą solidarnością międzyludzką, obcowaniem ze sobą w duchu miłości i zrozumienia w życiu sąsiedzkim, zawodowym, z poczuciem patriotyzmu, z braterstwem, otwartością, gotowością świadczenia pomocy potrzebującym<sup>21</sup>. Przykładem takiego dialogu może być odwołanie w 1965 roku przez ekumenicznego patriarchę Konstantynopola Dimitriosa I i papieża Pawła VI anatem, nałożonych po schizmie w 1054 roku. Wtedy też papież Paweł VI i ojcowie soborowi skierowali do braci odłączonych prośbę o wybaczenie win popełnionych w historii. Owocem tych pierwszych kroków miłości było zainicjowanie w 1967 roku odwiedzin delegacji Patriarchatu Konstantynopola w Watykanie z okazji uroczystości ku czci Świętych Piotra i Pawła, odbywających się 29 czerwca, oraz przedstawicieli Stolicy Apostolskiej w Konstantynopolu podczas obchodów ku czci św. Andrzeja – 30 listopada. Do gestów miłości ze strony Kościoła rzymskokatolickiego trzeba zaliczyć przekazanie greckiej wspólnocie prawosławnej kościoła św. Teodora na rzymskim Palatynie (30 listopada 2000 r.), jak również rosyjskiej Cerkwi prawosławnej ikony Matki Boskiej Kazńskiej (24 sierpnia 2004 r.) przez delegację watykańską z kard. Walterem Kasperem na czele. W ów nurt dialogu miłości wpisuje się również wręczenie patriarsze Konstantynopola Bartłomiejowi I relikwii jego dwóch świętych poprzedników na stolicy patriarszej w Konstantynopolu: św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma (27 listopada 2004 r.).

### 3.3. Dialog teologiczny

W dialogu teologicznym uczestniczą eksperci, którzy podejmują trud refleksji nad kwestiami doktryny. Towarzyszące mu okoliczności oraz stojące przed nim zadania precyzuje II Sobór Watykański: „Podjęty między odpowiednio wykształconymi rzeczoznawcami na zebraniach chrześcijan z różnych Kościołów czy Wspólnot, zorganizowanych w duchu re-

ligijnym, w czasie którego to dialogu każdy wyjaśnia głębiej naukę swej Wspólnoty i podaje przejrzyście jej znamienne rysy”<sup>22</sup>. Jan Paweł II wyjaśnia, że celem dialogu teologicznego jest nie tylko działanie na rzecz przywrócenia pełnej wspólnoty między siostrzanymi Kościołami – katolickim i prawosławnym, ale również wniesienie wkładu w dialog coraz powszechniej prowadzony w świecie chrześcijańskim<sup>23</sup>. Dialogujący ze sobą chrześcijanie mają okazję przedyskutować główne założenia swojej doktryny, jej uzasadnienie, wyjaśnić wątpliwości. Dialog ten pomaga przełamać stereotypy w myśleniu o innych, dostrzec ich bogactwo i wartości, ułatwia zrozumienie i uszanowanie różnic w wierze i tradycji kościelnej. Podstawowym warunkiem prowadzenia tego typu dialogu jest doskonała znajomość własnej doktryny, a także wierność tradycji własnego wyznania, jak też szacunek oraz zrozumienie różnic i odmienności partnera dialogu.

Od końca II Soboru Watykańskiego komisje mieszane przeprowadziły ponad 20 uzgodnień ekumenicznych o zasięgu międzynarodowym i lokalnym, jako rezultat wieloletnich dyskusji i spotkań setek teologów różnych wyznań<sup>24</sup>. Dialog teologiczny musi być dobrze przygotowany – gdy chodzi o odpowiednio dobranych rozmówców, ściśle określone tematy dyskusji, czytelny plan spotkań, sprzyjającą atmosferę. Do dialogu trzeba pokory i serca otwartego na inne Kościoły, a także szacunku wobec nich. Decyzję o rozpoczęciu dialogu międzykościelnego podejmują najwyższe gremia w przystępujących do niego wspólnotach. W Kościele katolickim jest to Papieska Rada Popierania Jedności Chrześcijan, działająca w porozumieniu z Ojcem Świętym. W przypadku innych wyznań są to zwierzchnicy Kościołów autokefalicznych z ich synodami lub zwierzchnicy Kościołów protestanckich i anglikańskich albo kierownictwo światowych związków tych wspólnot (np. Światowa Federacja Luterńska, Światowy Alians Kościołów Reformowanych czy Światowa Rada Metodystyczna). W 1979 roku odbyło się spotkanie papieża Jana Pawła II z patriarchą ekumenicznym Konstantynopola Dimitriosem, podczas którego zadecydowano o rozpoczęciu dialogu teologicznego między Kościołami prawosławnym i katolickim. Dialog ten toczy się od 1980 roku.

Wielkim i ważnym wydarzeniem w historii dialogu teologicznego było podpisanie 31 października 1999 roku w Augsburgu Wspólnej De-



klaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu między Kościołami katolickim i luterzańskim, która jest owocem dialogu teologicznego prowadzonego przez te Kościoły od 1965 roku. Między katolikami i luteranami istnieje więc konsensus w podstawowych sprawach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. W świetle tego porozumienia różnice, które nadal występują, są różnicami dopuszczalnymi. Dotyczą one języka i teologicznej formy oraz odmiennego rozłożenia akcentów.

### 3.4. Dialog świadectwa

Specyfika dialogu świadectwa polega na tym, że teologicznym dyskusjom towarzyszy wzajemne dzielenie się przeżywaniem chrześcijaństwa przez członków różnych tradycji kościelnych. Jan Paweł II opowiedział się za tym typem dialogu w kościele św. Trójcy w Warszawie w 1991 roku, gdzie mówił o potrzebie tolerancji oraz o tym, że sama tolerancja pomiędzy Kościołami to stanowczo za mało. Bracia nie mogą jedynie się tolerować. Muszą również wzajemnie się akceptować. Nie można jednak poprzestać na wzajemnej akceptacji, gdy Chrystus oczekuje od chrześcijan czytelnego znaku jedności i wspólnego świadectwa<sup>25</sup>. Wymiana poglądów i stanowisk prowadzi do coraz lepszego wzajemnego poznania. Poznanie zaś pomaga burzyć bariery wynikające z niezrozumienia i rodzi wzajemny szacunek. Dialog pozwala odkryć wartości i bogactwo tkwiące w innych Kościołach. Po prawie 40 latach prowadzenia go zarówno katolicy, jak i inne Kościoły oraz wspólnoty eklezjalne oceniają, że przyczynił się on do wyeliminowania uprzedzeń we wzajemnych kontaktach i zbliżenia między chrześcijanami, wierzącymi w tego samego Pana i Zbawiciela, chociaż inaczej wyrażającymi swoją wiarę. Dzięki szukaniu tego, co łączy, i odrzuceniu tendencji do wyolbrzymiania różnic – co nie oznacza zacierania istotnych rozbieżności – dialogujący mogą stawać przed Bogiem coraz bardziej pojednani.

Szczególnie wyrazistym świadectwem było spotkanie ekumeniczne w Bazylice św. Pawła 18 stycznia 2000 roku, kiedy to po raz pierwszy w dziejach *Drzwi Święte zostały otwarte wspólnie* przez następcę Piotra, Prymasa Anglikańskiego i Metropolitę z Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola, w obecności przedstawicieli Kościołów i wspólnot

kościelnych z całego świata. W tym samym duchu odbyły się też inne doniosłe spotkania z patriarchami prawosławnymi i zwierzchnikami innych wyznań chrześcijańskich.

### 3.5. Dialog wspólnych dzieł

Jest to współpraca chrześcijan różnych denominacji na płaszczyźnie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej, kulturowej i politycznej<sup>26</sup>. Joseph Doré, arcybiskup Strasburga, gdzie mieści się siedziba Parlamentu Europejskiego, nawołuje chrześcijan i wyznawców innych religii do współpracy w dziedzinie duchowości, odważnego zaangażowania w pracę na rzecz jedności mieszkańców Europy<sup>27</sup>. Pragnie on, żeby ewangelizacja była skorelowana z dialogiem, a koegzystujący ze sobą chrześcijanie i liczne na tym terenie wspólnoty religijne umiały prowadzić dialog z władzami świeckimi i zsekularyzowanym społeczeństwem. Politykami są także osoby różnych wyznań chrześcijańskich i ich także dotyka „ból polityki”, polegający na niemożności przekonania do dobra i prowadzenia ku dobru.

### 3.6. Dialog oparty na wspólnym dziedzictwie świętych i męczenników

Święci należą do całego Kościoła Chrystusowego. Dzięki światłości, jaka promieniuje z „dziedzictwa świętych”, należących do wszystkich wspólnot, bezpośrednie kontakty na różnych szczeblach, między pasterzami i między członkami różnych denominacji chrześcijańskich stają się o wiele łatwiejsze. Świętego Mikołaja czczą zarówno prawosławni, jak i rzymscy katolicy. Jest on swoistym symbolem komplementarności obu tradycji. Jan Paweł II i biskup z Myry Chryzostom Konstantynidis podczas spotkania w Konstantynopolu nazwali siebie „pielgrzymami przy grobie św. Mikołaja”.

Jan Paweł II, motywując ten typ dialogu, napisał, że świadectwo, jakie inni chrześcijanie dają o Bogu i o Chrystusie, stanowi ogromny obszar ekumenicznego doświadczenia i jest wyzwaniem wobec naszej epoki. Święci i męczennicy wywodzący się z różnych Kościołów i wspólnot biorących swe imię od Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego dają wyraz wierności jednemu Panu. Dobra obecne wśród innych

chrześcijan mogą się przyczynić do zbudowania katolików: „Nie można też przeoczyć faktu, że cokolwiek sprawia łaska Ducha Świętego w odłączonych braciach, może również nam posłużyć ku zbudowaniu. Wszystko, co szczerze chrześcijańskie, nigdy nie stoi w sprzeczności z prawdziwymi dobrami wiary, owszem, zawsze może posłużyć ku doskonalszemu wnikięciu w samą tajemnicę Chrystusa i Kościoła”<sup>28</sup>. Komunię z Chrystusem i pomiędzy świętymi wyraża tekst o krzewie winnym i latoroślach (J 15,1-8). W tradycji biblijnej obraz winnicy odnosi się do ludu Bożego. Jezus Chrystus i chrześcijanie tworzą jedno Ciało, jeden lud. Stanowią jedność w różnorodności, na podobieństwo krzewu i latorośli. Jezus utożsamia się z ludem Bożym, z Kościołem, i chce, aby Jego uczniowie trwali w jedności z Nim. Chrześcijanie również są zjednoczeni z Jezusem, jeżeli zachowują Jego słowa.

Dialog świętości kontynuuje papież Benedykt XVI. Podczas spotkania z patriarchą Bartłojem I w czasie pielgrzymki do Turcji powiedział: „Wspominam także wielkich świętych i pasterzy, którzy czuwali nad Stolicą w Konstantynopolu – wśród nich św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma, których także Zachód czci jako Doktorów Kościoła. Ich relikwie znajdują się w Bazylice św. Piotra w Watykanie, a ich część została przekazana Waszej Świątobliwości jako znak komunii przez świętej pamięci Papieża Jana Pawła II, aby mogły być czczone w tej katedrze. Ci święci są naszymi godnymi orędownikami przed obliczem Boga”<sup>29</sup>.

### 3.7. Dialog nawrócenia

II Sobór Watykański wytycza właściwy kierunek w dialogu ekumenicznym, który nie może być realizowany bez wewnętrznej przemiany<sup>30</sup>. Jan Paweł II, nazywając te zabiegi „dialogiem nawrócenia”, zauważył, że wiąże się on z poważnym rachunkiem sumienia, który powinni zrobić przedstawiciele wszystkich wspólnot chrześcijańskich, gdyż jest to wewnętrzny fundament dialogu ekumenicznego. Istotę tego procesu papież wyjaśnił w następujący sposób: „W dialogu tym, prowadzonym przed obliczem Boga, każdy winien zastanowić się nad własnymi błędami, wyznać swoje winy i oddać samego siebie w ręce Tego, który jest naszym Orędownikiem przed Ojcem – Jezusa Chrystusa. Nie ulega wątpliwości,

że w tej postawie nawrócenia ku woli Ojca, a zarazem pokuty i całkowitej ufności w to, że prawda, którą jest Chrystus, ma moc doprowadzić do pojednania, znaleźć można siłę, aby pomyślnie zakończyć długą i uciążliwą pielgrzymkę ekumeniczną. «Dialog nawrócenia», jaki każda wspólnota prowadzi z Ojcem, nie pობłażając samej sobie, stanowi fundament braterskich relacji, które winny być czymś innym niż wspólnota uczuć czy czysto zewnętrzna zażyłość. Więzy braterskiej *koinonii* trzeba spłacać przed Bogiem i w Jezusie Chrystusie. Tylko taka postawa wobec Boga może się stać solidną podstawą nawrócenia poszczególnych chrześcijan i nieustannej reformy Kościoła jako instytucji także ludzkiej i ziemskiej, które stanowią wstępne warunki każdego przedsięwzięcia ekumenicznego<sup>31</sup>.

#### 4. Trudności w prowadzeniu dialogu

Dialog ekumeniczny od samego początku miał zwolenników, gdyż w przeciwnym wypadku nie doszłoby do jego zaistnienia, ale jak każde dzieło Boże napotyka liczne trudności. Jan Turnau wyliczył siedem błędów przeszkadzających ekumenizmowi: ksenolatrię (ubóstwianie tego, co istnieje w innych wspólnotach chrześcijańskich, przy braku miłości do własnego Kościoła), idealizm (patrzenie na ekumenizm przez różowe okulary), irenizm (przechodzenie ponad różnicami, aby się łatwiej porozumieć, próba uzgadniania teorii, tez i pojęć z różnych systemów myślowych za cenę wzajemnych ustępstw, gdyż postawa ta prowadzi do rozmycia doktryny, relatywizmu i synkretyzmu<sup>32</sup>), wyprzedaż wartości (doktrynalny kompromis, wspólne minimum, a nie maksimum), protestantyzację (ustępstwa doktrynalne i dyscyplinarne, by łatwiej dialogować z protestantami), koncepcję powrotu do Rzymu (powrót do przedsoborowej koncepcji ekumenizmu, zamiast wspólnego zdążania do Chrystusa), niecierpliwość ekumeniczną (próba naiwnego przyspieszenia zjednoczenia chrześcijan bez liczenia się z realiami historycznymi)<sup>33</sup>.

Do powyższych trudności należy dodać jeszcze wiązanie wiary i polityki. Ten mariaż jest bardzo szkodliwy dla dialogu, gdyż nie pozwala myśleć o sprawach Bożych, lecz każe stawiać na pierwszym miejscu

interesy państwa. Posmak takiej przeszkody miało opuszczenie Rawenny przez delegację Patriarchatu Moskiewskiego, co rzuciło cień na zakończone w październiku 2007 roku obrady X Zgromadzenia Plenarnego Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Katolickim a Cerkwią Prawosławną. Dyskutowano o konsekwencjach eklezjologicznych i kanonicznych sakramentalnej natury Kościoła. Przedstawiciele Patriarchatu Moskiewskiego odrzucili jakkolwiek dialog w sprawie wyjścia Estońskiego Kościoła Apostolskiego spod jego jurysdykcji na rzecz Konstantynopola. Powstałe napięcia usiłował łagodzić współprzewodniczący obrad, prawosławny arcybiskup Pergamonu, Ioannis. Patriarchat Moskiewski nadal traktuje Estonię jako swoje tzw. terytorium kanoniczne. Obecnie połowa (40 tys.) tamtejszych prawosławnych uznaje zwierzchność Moskwy, a połowa – Konstantynopola. Delegacja rosyjska opuściła sesję, a jej działania zaaprobował 12 października Synod Patriarchatu Moskiewskiego, który jednocześnie zapowiedział opublikowanie informacji o swym stanowisku w sprawie wewnętrznych relacji w obrębie prawosławia oraz dialogu teologicznego z Kościołem katolickim.

Do zagadnień ciągle jeszcze nierozwiązanych należy prymat jurysdykcyjny papieża. Problem ten wciąż różni chrześcijan między sobą. Papież Paweł VI wskazywał na tę trudność, określając papieństwo w przemówieniu do Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan jako „największą przeszkodę na drodze ekumenizmu”<sup>34</sup>. Nic więc dziwnego, że to zagadnienie zajmowało ważne miejsce w ekumenicznym nauczaniu Jana Pawła II, który zdawał sobie sprawę z oczekiwań chrześcijan, pragnących aby papież „znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację”<sup>35</sup>. Szczególnej wagi wydaje się prośba skierowana przy tej okazji do pasterzy i teologów innych Kościołów, aby wspólnie, na drodze dialogu poszukiwać „takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości”<sup>36</sup>.

Kolejną przeszkodą na drodze dialogu ekumenicznego jest kwestia uniatyizmu<sup>37</sup>. Zagadnienie to podejmowała Międzynarodowa Komisja Mieszana na sesji plenarnej w Balamand w Libanie (17-24 czerwca 1993 r.), wydając wspólny dokument zatytułowany *Uniatyzm, metoda unijna prze-*

szłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty<sup>38</sup>. Kościoły prawosławne uważają, że jest to fałszywa metoda osiągnięcia jedności kościelnej, gdyż pod pozorem jednoczenia jeden Kościół podporządkowuje sobie inny. W przekonaniu chrześcijan ortodoksyjnych, tego rodzaju model „unicki” tylko szkodzi prawdziwej jedności, która powinna być spotkaniem w prawdzie i miłości. Kościoły uważane za „siostrzane” wyznają tę samą wiarę apostołską i żyją tymi samymi sakramentami. Jedność nie dokona się przez nawrócenie z jednego Kościoła na drugi, ale przez pełną konwersję wszystkich do Jezusa Chrystusa.

Poważną trudność w dialogu ekumenicznym stanowi dyktatura relatywizmu. Od pewnego czasu zbyt wielu teologów katolickich zaczęło odchodzić od jasnego stanowiska II Soboru Watykańskiego w dziedzinie ekumenizmu i zaczęło popadać w rozmaite formy eklezjologicznego relatywizmu. Na to Stolica Apostolska zgodzić się nie mogła, stąd przypomnienie stanowiska katolickiego w tej kwestii w *Dominus Iesus* i dokumencie Kongregacji Nauki Wiary zatytułowanym *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*.

Podsumowując, należy skonstatować, że dialog ekumeniczny pokazuje, iż chrześcijanie różnych wyznań potrzebują siebie nawzajem. W dialogu bowiem chrześcijanie uczą się siebie akceptować i szanować. Dialog poszerza horyzonty, otwiera na wartości duchowe innych wspólnot, a zarazem pomaga przeżywać własną tożsamość. Chociaż ekumeniczna droga jest ciągle trudna i długa, to jednak chrześcijan ożywia nadzieja, że dialogi międzywyznaniowe, trwające od wielu lat, zaowocują dalszymi ważnymi uzgodnieniami. Największy ekumenista XX wieku – Jan Paweł II zachęcał: „Idźmy tymczasem z ufnością naprzód, oczekując z utęsknieniem chwili, gdy wraz z wszystkimi bez wyjątku uczniami Chrystusa będziemy mogli wspólnie śpiewać pełnym głosem: «Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem» (Ps 133 [132],1)”<sup>39</sup>.

## Przypisy

<sup>1</sup> Papińska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* z 25 marca 1993 r., Watykan 1993, nr 172 (dalej *Dyrektorium*).

<sup>2</sup> Por. H. Kiereś, *Dialog*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 569.

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XVI Światowy Dzień Pokoju (1 I 1983), OR 3(1982), nr 11-12, s. 3.

<sup>4</sup> Zadaniem dialogu ekumenicznego według kard. Josepha Bernardina, byłego arcybiskupa Chicago, jest opracowanie wspólnego fundamentu doktrynalnego (*common ground*) podzielonego chrześcijaństwa.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju*, art. cyt., s. 3.

<sup>6</sup> Por. *Dyrektorium*, nr 172.

<sup>7</sup> DE 7.

<sup>8</sup> DE 1.

<sup>9</sup> Benedykt XVI, *Zjednoczenie chrześcijan naszą wspólną misją*, Homilia wygłoszona 25 I 2005 w Bazylice św. Pawła za Murami.

<sup>10</sup> Por. J. Urban, *Jezus mistrzem dialogu międzyreligijnego*, CT 65(1996), nr 4, s. 91nn.; E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, Warszawa 2000, s. 226-238.

<sup>11</sup> DE 7.

<sup>12</sup> Por. W. Kasper, *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego*. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 19(2003), nr 1 (52), s. 22.

<sup>13</sup> UUS, nr 28-40; *Dyrektorium*, nr 174.

<sup>14</sup> Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988<sup>2</sup>, s. 25nn.

<sup>15</sup> Benedykt XVI w przemówieniu przed modlitwą Anioł Pański 22 I 2006 wyjaśniał: „Inicjatywa ta zrodziła się na początku minionego stulecia i rozwijała się pomyślnie, stając się coraz bardziej znaczącym wydarzeniem ekumenicznym. W tym okresie chrześcijanie różnych wyznań na całym świecie modlą się i podejmują refleksję nad tym samym tekstem biblijnym. W tym roku został wybrany fragment z osiemnastego rozdziału Ewangelii św. Mateusza, zawierający kilka pouczeń Jezusa dotyczących wspólnoty uczniów. Między innymi mówi On: «Jeśli dwóch z was na ziemi zgodnie o coś prosić będzie, to wszystko otrzymają od mojego Ojca, który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich» (Mt 18, 19-20)”. Oto tematy Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan opracowane we współpracy Komisji „Wiara i Ustrój” Rady Ekumenicznej Kościołów i Papieskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan od 1968 r., por. Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, *Semaine de prière pour l'unité des chrétiens. Thèmes 1968-2002*, „Service d'information” 2002/I-II, nr 109, s. 117-118:

1968 – „Ku chwale Jego majestatu” (Ef 1,14)

1969 – „Powołani zostaliście do wolności” (Gal 5,13)

1970 – „Jesteśmy współpracownikami Boga” (1 Kor 3,9)

1971 – „[...] i dar jedności w Duchu Świętym” (2 Kor 13,13)

1972 – „Przykazanie nowe daję wam” (J 13,34)

1973 – „Panie, naucz nas modlić się” (Łk 11,1)

1974 – „Niechaj wszelki język wyznaje, że Jezus Chrystus jest Panem”

1975 – „To jest woła Ojca, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie” (Ef 1,10)

- 1976 – „Jesteśmy powołani do stawiania się podobnymi Jemu” (1 J 3,2)  
1977 – „Nadzieja zawieść nie może” (Rz 5,1-5)  
1978 – „Nie jesteście już obcy mi” (Ef 2,13-22)  
1979 – „Służcie sobie wzajemnie ku chwale Bożej” (1 P 4,7-11)  
1980 – „Przyjdź Królestwo Twoje” (Mt 6,10)  
1981 – „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch” (1 Kor 12,3b-13)  
1982 – „Niech wszyscy znajdą swój dom w Tobie, o Panie” (Ps 84)  
1983 – „Jezus Chrystus Życiem świata” (1 J 1,1-4)  
1984 – „Powołani do jedności przez Krzyż naszego Pana” (1 Kor 2,2; Kol 1,20)  
1985 – „Ze śmierci do życia z Chrystusem” (Ef 2,4,7)  
1986 – „Będziecie moimi świadkami” (Dz 1,6,8)  
1987 – „Zjednoczeni w Chrystusie jesteśmy nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17-6,4a)  
1988 – „Miłość Boga usuwa lęk” (1 J 4,18)  
1989 – „Budować wspólnie: jedno Ciało w Chrystusie” (Rz 12,5-6a)  
1990 – „Aby wszyscy byli jedno [...] aby świat uwierzył” (J 17)  
1991 – „Chwalcie Boga wszystkie narody” (Ps 117; Rz 15,5-13)  
1992 – „Ja jestem z wami [...] idźcie więc” (Mt 28,16-20)  
1993 – „Zanieść owoce Ducha Świętego dla Jedności Chrześcijań” (Gal 5,22-23)  
1994 – „W Domu Boga: wezwani jednego serca i jednego ducha” (Dz 4,3-35)  
1995 – „Koinonia: Komunia w Bogu i między sobą” (J 15,1-17)  
1996 – „Słuchajcie, stoję u drzwi i kołaczę” (Ap 3,14-22)  
1997 – „W imię Chrystusa [...] pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5,20)  
1998 – „Duch Święty wspiera nas w słabości naszej” (Rz 8,14-27)  
1999 – „Bóg zamieszka wraz z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi” (Ap 2 1,3)  
2000 – „Niech będzie błogosławiony Bóg, który napenił nas wszelkim błogosławieństwem w Chrystusie” (Ef 1,3)  
2001 – „Ja jestem Drogą i Prawdą, i Życiem” (J 14,6)  
2002 – „U Ciebie jest źródło życia” (Ps 36,10)  
2003 – „Ten skarb przechowujemy w glinianych naczyniach” (2 Kor 4,7)  
2004 – „Mój pokój wam daję” (J 14,27)  
2005 – „Chrystus jedynym fundamentem Kościoła” (1 Kor 3,1-23)  
2006 – „Gdzie dwóch albo trzech gromadzi się w Moje imię, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20)  
2007 – „Nawet głuchym przywraca słuch i niemym mowę” (Mk 7,37).

<sup>16</sup> DE 8.

<sup>17</sup> UUS 22.

<sup>18</sup> Benedykt XVI, *Zjednoczenie chrześcijańską wspólną misją*, dz. cyt.

<sup>19</sup> DE 8.

<sup>20</sup> Por. UUS 47; Benedykt XVI, *Dialog miłości i dialog prawdy uczniów Chrystusa*, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań (17 XI 2007), OR 27(2007), nr 1, s. 11-13.

<sup>21</sup> Por. E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem*, dz. cyt., s. 226.

<sup>22</sup> DE 4.



<sup>23</sup> Jan Paweł II i patriarcha Dimitrios I, *Deklaracja ekumeniczna. Fanar 30.11.1979*, AAS 71(1979), s. 1603-1604. Tekst polski: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1982, s. 89-90.

<sup>24</sup> Patrz: S.C. Napiórkowski, *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego*, w: *Na drogach do jedności*, red. S.C. Napiórkowski, S.J. Koza, P. Jaskóła, Lublin 1983, s. 22-79; K. Karski, *Dialogi dwustronne Kościoła rzymskokatolickiego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 18(2002), nr 1 (49), s. 9-50. Przykłady dialogów prowadzonych z udziałem Kościoła katolickiego: z Kościołem ewangelicko-augsburskim, reprezentowanym przez Światową Federację Luterzańską, od 1967 r. uzgodnienia zapisano w dokumentach: Ewangelia i Kościół, tzw. raport z Malty (1972 r.), Wieczerza Pańska – na temat Eucharystii (1978 r.), Drogi do wspólnoty (1980 r.), Wszyscy pod jednym Chrystusem – o Konfesji Augsburskiej (1980 r.), Duchowny urząd w Kościele (1981 r.), Marcin Luter, świadek Jezusa Chrystusa (1983 r.), Jedność przed nami: modele, formy i etapy kościelnej wspólnoty luteransko-katolickiej (1984), Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1999 r.). Z Kościołem metodystycznym, reprezentowanym przez Światową Radę Metodystów, od 1967 r. przyjęto 4 raporty: z Denver (1970 r.) na temat chrześcijaństwa i świata współczesnego, duchowości, chrześcijańskiego domu i rodziny, Eucharystii, urzędu duchownego i autorytetu w Kościele; z Dublina (1975 r.) – o problemach moralnych, duchowości, wspólnym świadectwie chrześcijańskim w świecie, eutanazji, Eucharystii, kościelnym urzędzie, autorytecie, działaniach na rzecz jedności; z Honolulu (1981 r.) – o Duchu Świętym, doświadczeniu chrześcijańskim, autorytecie w Kościele, małżeństwie; z Nairobi (1985 r.) – dotyczy natury Kościoła. Z Kościołem ewangelicko-reformowanym, reprezentowanym przez Światowy Alians Kościołów Reformowanych, od 1970 r. przyjęto uzgodnienia na temat: Obecność Chrystusa w Kościele i świecie (1977 r.), Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła (1990 r.) – o Kościele jako Ludzie Bożym, ciele Chrystusa i świątyni Ducha Świętego. Z Kościołem anglikańskim od 1970 r. przyjęto wspólne deklaracje o Eucharystii (1971 r.), posługiwaniach kościelnych i święceniach (1973 r.), autorytecie w Kościele (1976 r.), teologii małżeństwa i małżeństwach mieszanych wyznaniowo (1976 r.), o zbawieniu w Kościele (1987 r.), budowaniu wspólnoty Kościoła (1993 r.). Z Kościołami przedchalcedonskimi (koptyjskim, syryjskim, ormiańskim, etiopskim, malabarskim) od 1991 r. uzgodnienia dotyczą głównie kwestii chrystologicznych (uzgodnienia w dokumencie *Tajemnica wcielonego Słowa* z 1988 r.) i prymatu Piotra. Z Kościołami zielonoświątkowymi od 1972 r. przyjęto 4 raporty końcowe: w 1976 r. ustalono podstawowe kwestie wymagające przedyskutowania; w 1982 r. – ważniejsze tematy to dar mówienia językami, uzdrawiania, sakramenty, charyzmaty, posługiwanie w Kościele, mariologia; w 1989 r. – o Kościele rozumianym jako *koinonia* (wspólnota); w 1997 r. – o ewangelizacji, prozelityzmie i wspólnym świadectwie, trwa kolejna faza dotycząca sakramentu chrztu i chrztu w Duchu Świętym. Dialog Uczniów Chrystusa z Kościołem katolickim w USA od 1967 r. natomiast z watykańską Radą Popierania Jedności Chrześcijan od 1977 r. dotyczy kwestii jedności Kościoła, zagadnienia chrztu, wiary, Tradycji, Kościoła rozumianego jako wspólnota. Z Kościołem prawosławnym od 1980 r. przyjęto dokumenty: Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle misterium Trójcy Świętej (1982 r.), Wiara, sakramenty i jedność Kościoła (1987 r.), Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostoelskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego (1988 r.), O uniatyzmie i prozelityzmie (1990 r.). Od 1990 r. dialog przeżywa kryzys z powodu pretensji

kierowanych przez Patriarchat Moskiewski pod adresem odrodzonego na Ukrainie Kościoła greckokatolickiego. Z Kościołem Chrześcijan Baptystów od 1984 r. przyjęto dokument Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie (1988 r.).

<sup>25</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania w kościele luterańskim św. Trójcy w Warszawie*, 9 czerwca 1991 r., w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. XIV, cz. 1, s. 1622.

<sup>26</sup> UUS 40: „Celem kontaktów między chrześcijanami nie jest tylko wzajemne poznanie się, wspólna modlitwa i dialog. Przewidują one i domagają się podjęcia, już od tej chwili, wszelkiej możliwej współpracy praktycznej na różnych płaszczyznach: duszpasterskiej, kulturowej, społecznej, a także w dawaniu świadectwa orędziu ewangelicznemu. [...] Taka współpraca, oparta na wspólnej wierze, jest nie tylko bogata w braterską komunie, ale jest objawieniem samego Chrystusa. Co więcej, współpraca ekumeniczna jest prawdziwą szkołą ekumenizmu, jest czynnym dążeniem do jedności. Jedność działania prowadzi do pełnej jedności wiary. [...] W oczach świata współpraca między chrześcijanami zyskuje wymiar wspólnego chrześcijańskiego świadectwa i staje się narzędziem ewangelizacji, przynosząc korzyść jednym i drugim”.

<sup>27</sup> J. Doré, *Unité de l'Europe et pluralité des identités religieuses, spirituelles et culturelles*, w: *Documents – Episcopat* 2003, nr 3, s. 10.

<sup>28</sup> UUS 48.

<sup>29</sup> Benedykt XVI, *W duchu wzajemnej miłości*, Przemówienie podczas spotkania Benedykta XVI z Bartłomiejem I w kościele patriarchalnym w Stambule (29 XI 2006), OR 28(2007), nr 2, s. 24.

<sup>30</sup> Por. DE 4.

<sup>31</sup> UUS 82.

<sup>32</sup> TMA 53.

<sup>33</sup> J. Turnau, *Siedem błędów głównych ekumenii przeszkadzających*, w: *Nauka, Kościół, ekumenizm*, red. K. Karski, Warszawa 1994, s. 26-27.

<sup>34</sup> Paulus VI, *Allocutio, Emo Patri Cardinali Praesidi, Moderatoribus, Membris, Consultoribus et Officialibus Secretariatus ad fovendam Christianorum unitatem, qui Romae annum conventum haberunt*, 26 kwietnia 1967 r., AAS 59(1968), s. 498.

<sup>35</sup> UUS 95: „To co dotyczy jedności wszystkich chrześcijańskich Wspólnot, wchodzi oczywiście w zakres spraw objętych posługą prymatu. Jako Biskup Rzymu dobrze wiem – i stwierdziłem to po raz kolejny w niniejszej Encyklice – że pełna i widzialna komunია wszystkich Wspólnot, w których mocą wierności Boga zamieszkuje Jego Duch, jest gorącym pragnieniem Chrystusa. Jestem przekonany, że ponoszę w tej dziedzinie szczególną odpowiedzialność, która polega przede wszystkim na dostrzeganiu ekumenicznych dążeń większości chrześcijańskich Wspólnot i na wsluchiowaniu się w kierowaną do mnie prośbę, abym znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację. Przez całe tysiąclecie chrześcijanie byli złączeni «wspólną wiarą i życia sakramentalnego, a jeśli wyłaniały się nieporozumienia między nimi co do wiary czy karności kościelnej (*disciplina*), miarkowała je Stolica Rzymska za obopólną zgodą». W ten sposób prymat spełniał swoją funkcję jednoczącą. Zwracając się do Patriarchy ekumenicznego, Jego Świątobliwości Dimitrios I, powiedziałem, że jestem świadom, iż «z różnorakich przyczyn i wbrew woli jednych i drugich to, co miało być posługą, mogło niekiedy przybierać dość odmienną postać. Jednak [...] pragnienie bezwzględniego posłuszeństwa woli Chrystusa każe mi, jako Biskupowi Rzymu, sprawować ten urząd. [...]

Modłę się gorąco do Ducha Świętego, by obdarzył nas swoim światłem i oświecił wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów, abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości”.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Zob. W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995; Z. Glaeser, *Uniatyzm jako przeszkoda na drodze katolicko-prawosławnego pojednania*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. P. Jaskóła, Opole 2000, s. 351-368.

<sup>38</sup> Tekst polski w: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2(1994), s. 77-82.

<sup>39</sup> NMI 48.

**ks. dr Tadeusz Kałużny SCJ**

## **EKLEZJALNA ŚWIADOMOŚĆ PRAWOSŁAWIA A EKUMENIA**

Wszyscy chrześcijanie wyznają wiarę w „jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”. Nie wszyscy jednak w ten sam sposób rozumieją eklezjalny charakter swojego wyznania i innych wspólnot chrześcijańskich. W tym kontekście rodzi się zasadnicze pytanie: Jaka jest eklezjalna świadomość prawosławia i jakie wynikają z tego konsekwencje dla dialogu ekumenicznego?

Należy od razu zaznaczyć, że próba odpowiedzenia na to pytanie niesie z sobą podwójną trudność. Z jednej strony prezentowany temat jest bardzo obszerny i nie sposób wyczerpać go w jednej wypowiedzi – będziemy zatem zmuszeni do pewnych uogólnień, do odniesienia się jedynie do najważniejszych wymiarów tej bogatej problematyki. Z drugiej zaś strony trudność wynika z braku oficjalnego stanowiska całego Kościoła prawosławnego w kwestii samoświadomości eklezjalnej oraz stosunku do chrześcijan innych denominacji. Należy zauważyć, iż Kościół prawosławny nie posiada „Magisterium Kościoła” w rozumieniu katolickim, które określałoby oficjalną i aktualnie obowiązującą całe prawosławie naukę w badanej kwestii. W konsekwencji – poza oficjalnymi wypowiedziami lokalnych Kościołów prawosławnych – zdani jesteśmy w tej materii na wielość opinii teologicznych, niejednokrotnie sprzecznych między sobą.

Uwzględniając powyższe trudności, prezentowany temat rozwinie my w trzech punktach: (1) U podstaw samoświadomości Kościoła prawosławnego; (2) Status eklezjalny innych wyznań chrześcijańskich; (3) Rozumienie ekumenicznego zaangażowania.

## 1. U podstaw samoświadomości Kościoła prawosławnego

Podczas gdy doktryna katolicka, aby ukazać relację między Kościołem Chrystusa i Kościołem katolickim, odwołuje się do wyrażenia „trwa” (Kościół Chrystusa trwa w Kościele katolickim)<sup>1</sup>, dokumenty Kościoła prawosławnego używają po prostu wyrażenia „jest”. Kościół prawosławny „jest” jedynym Kościołem. „On jest Kościołem jednym, świętym, powszechnym i apostołskim” – czytamy w projekcie dokumentu dla przyszłego Soboru ogólnoprawosławnego. Treść tego dokumentu została uzgodniona na III Ogólnoprawosławnej Konferencji Przesoborowej w Chambésy w 1986 roku, a opatrzono go tytułem *Relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim*<sup>2</sup>.

Przekonanie to potwierdzają dokumenty lokalnych Kościołów prawosławnych, na przykład dokument Jubileuszowego Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z 2000 roku, zatytułowany *Podstawowe zasady dotyczące stosunku Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do nieprawosławnych*<sup>3</sup>. Podobne stanowisko zajmują w tej kwestii również teologowie prawosławni<sup>4</sup>.

Taką identyfikację uzasadnia się tym, że tylko Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem, w którym bez uszczerbku jest przechowywana święta Tradycja i pełni zbawiennej łaski Bożej. On też zachował w całości i czystości sukcesję apostołów i świętych ojców. Zachowanie pełni wiary i Tradycji pierwotnego Kościoła stanowi zarazem zasadnicze kryterium eklezjalności.

Wyraźnie nawiązuje do tego projekt kolejnego dokumentu dla przyszłego Soboru. Projekt ten został uzgodniony w czasie wspomnianej Konferencji Przesoborowej w 1986 roku i został zatytułowany *Kościół prawosławny a ruch ekumeniczny*. W dokumencie tym uczestnicy Konferencji stwierdzają: „Kościół prawosławny opiera jedność Kościoła na fakcie, że założył go nasz Pan, Jezus Chrystus, oraz na wspólnocie Trójcy Świętej i w sakramentach. Jedność ta wyraża się w sukcesji apostołskiej i w Tradycji ojców Kościoła, i po dziś dzień jest w Kościele przeżywana”<sup>5</sup>.

Skoro Kościół prawosławny twierdzi, że to on stanowi jedyny prawdziwy Kościół, jaki jest zatem eklezjalny status chrześcijan, którzy nie należą do wspólnoty Kościoła prawosławnego?

## 2. Status eklezjalny innych wyznań chrześcijańskich

Przywołane projekty dokumentów Konferencji Przesoborowej z 1986 roku nie dają na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. W schemacie dokumentu *Relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim* stwierdza się jedynie, że prawosławie „uznaje faktyczne istnienie wszystkich Kościołów i wyznań chrześcijańskich”<sup>6</sup>. Pełnej odpowiedzi na podstawie pytania nie dostarcza nam również dokument Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W nim początkowe sformułowanie na temat utożsamienia Kościoła Chrystusa z Kościołem prawosławnym zostaje jednak nieco złagodzone przez dalsze stwierdzenia, które wydają się wskazywać, iż nie chodzi tu o utożsamienie absolutne. Istotnie, w dalszej części niniejszego dokumentu czytamy: „W tym samym czasie jednak, wspólnoty, które odłączyły się od jedności z prawosławiem, nigdy nie były uważane za całkowicie pozbawione łaski Bożej. Zerwanie jedności eklezjalnej prowadzi nieuchronnie do utraty życia łaski w odłączonych wspólnotach, lecz nie zawsze do jej pełnego unicestwienia. Właśnie z tym związana jest praktyka przyjmowania do Kościoła prawosławnego osób przychodzących ze wspólnot innowierczych nie tylko przez sakrament chrztu. Pomimo rozerwania jedności pozostaje niepełna komunია, która stanowi rękojmię możliwości powrotu do jedności Kościoła, do powszechnej pełni i jedności”<sup>7</sup>.

W przywołanym tekście pojawia się szczególnie ważna, a zarazem stosunkowo rzadko występująca w teologii prawosławnej kategoria „niepełnej komunii”. Niestety, tak w niniejszym dokumencie, jak i w całej teologii prawosławnej rozumienie tego wyrażenia nie zostało dostatecznie wyjaśnione i doprecyzowane. Ostatecznie należy stwierdzić, że w przywołanym dokumencie Patriarchatu Moskiewskiego brak jasnej deklaracji uznającej eklezjalny status chrześcijan innych denominacji, w tym Kościoła katolickiego. W treści dokumentu można natomiast dostrzec swego rodzaju napięcie między pozytywną i negatywną opinią w tej sprawie.

Napięcie to odzwierciela istniejące w obrębie teologii prawosławnej rozbieżności poglądów na temat charakteru eklezjalnego innych wyznań chrześcijańskich i ważności sprawowanych w nich sakramentów. W od-

niesieniu do badanej kwestii, najogólniej ujmując, można wyróżnić dwie zasadnicze tendencje: „rygorystyczną” i „umiarkowaną”.

## 2.1. Stanowisko „rygorystyczne”

Stanowisko „rygorystyczne” wobec statusu eklezjalnego i ważności sakramentów innych wyznań chrześcijańskich prezentują zwłaszcza teologowie greccy, między innymi: Christos Androustos (1869-1935), Konstantinos Dyovounitis (1872-1943), Christos Yannaras (1935-), Chrysostomos Konstantinidis (1921-2006), Vlassios Phidas, mnisi z Góry Athos, oraz niektórzy spośród teologów rosyjskich, jak na przykład Aleksy Chomiakow (1804-1860) i Hilary Troicki (1886-1929)<sup>8</sup>.

Według przedstawicieli tego nurtu, rozłam w Kościele w XI wieku oznaczał oderwanie się od tzw. prawdziwej wiary. Kto odstępował od prawdziwej wiary, automatycznie popadał w herezję. Wobec tego kapłani innych wyznań chrześcijańskich nie mogą udzielać ważnych sakramentów. W sensie ścisłym (zgodnie z „akrybią”) prawdziwymi i ważnymi sakramentami są tylko sakramenty Kościoła prawosławnego, utożsamianego z jednym, świętym, powszechnym i apostołskim. Zatem logicznie rzecz biorąc, wszyscy nieprawosławni, przechodzący do Kościoła prawosławnego powinni ponownie przyjmować chrzest. Jeśli Kościoły prawosławne rezygnują dziś z ponownego udzielania chrztu, to nie dlatego, że są przekonane o ważności sakramentów sprawowanych poza ich granicami kanonicznymi, lecz czynią to, odwołując się do zasady „ekonomii eklezjalnej”, pozwalającej w poszczególnych przypadkach „z miłosierdzia” odstąpić od surowej interpretacji prawa<sup>9</sup>. W rezultacie teologowie nurtu „rygorystycznego”, jeśli nawet nie zawsze formułują to z taką nieekumeniczną ostrością, faktycznie nie uznają eklezjalnego statusu oraz ważności sakramentów innych wyznań chrześcijańskich<sup>10</sup>.

Takie stanowisko, dla przykładu, znalazło się u podstaw odrzucenia przez Święty Synod Greckiego Kościoła Prawosławnego dokumentu powstałego jako owoc dialogu katolicko-prawosławnego z Balamand (1993), w którym znalazło się stwierdzenie, że „Kościoł katolicki i Kościoł prawosławny uznają się wzajemnie jako «Kościoły siostrzane»” (nr 14) i dlatego forma „apostolatu misyjnego”, nazwana „uniatyzmem (...) nie jest już do przyjęcia” (nr 12)<sup>11</sup>. W uzasadnieniu stanowiska

Świętego Synodu arcybiskup Aten, Serafin, podkreśla, że Kościół katolicki nie może być uważany za „Kościół siostrzany”, skoro został on uznany za heretycki, a zatem nie posiada ważnych sakramentów, jednocześnie tylko Kościół prawosławny jest jedyny, święty, powszechny i apostołski<sup>12</sup>.

Dla wielu przedstawicieli nurtu „rygorystycznego” obstawanie przy ekskluzywistycznym podejściu do eklezjologii jest równoznaczne z wiernością wobec Tradycji, a zaangażowanie na rzecz jedności chrześcijan jest postrzegane w kategoriach „herezji” („herezji ekumenizmu”) lub „zdrady prawosławia”. Praktyczną konsekwencją takiego sposobu widzenia Kościoła jest odmowa uczestniczenia we wspólnych modlitwach z chrześcijanami innych wyznań<sup>13</sup>.

## **2.2. Stanowisko „umiarkowane”**

Obok nurtu „rygorystycznego” w Kościele prawosławnym spotykamy jednak teologów, zwłaszcza rosyjskich, którzy prezentują stanowisko bardziej otwarte bądź „umiarkowane” wobec eklezjalnego statusu chrześcijan innych wyznań. Do przedstawicieli tego nurtu należą między innymi: Włodzimierz Sołowjow (1853-1900), Paweł Swietłow (1861-1919), Sergiusz Bułgakow (1871-1944), Sergiusz Stragorodski (1867-1944), Nikodem Rotow (1929-1978), Jerzy Florowski (1893-1979), a spośród teologów greckich: Nikos Nissiotis (1924-1986) i Joannis Zizioulas (1931-)<sup>14</sup>.

Zgodnie z poglądami tej grupy teologów, nie należy utożsamiać w sposób absolutny Kościoła prawosławnego z jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościołem z Wyznania wiary. Utożsamienie Kościoła z Kościołem prawosławnym – precyzuje rosyjski teolog, Liwierusz Woronow (1914-1995) – „nie oznacza pryncypialnego odrzucenia we wszystkich pozostałych Kościołach chrześcijańskich lub wyznaniach tego lub innego stopnia wspólnoty w życiu jednego, świętego, katolickiego (soborowego) i apostołskiego Kościoła Chrystusa”<sup>15</sup>. Na potwierdzenie tego przekonania przywołuje się często znane słowa, przypisywane metropolicie kijowskiemu, Platonowi Gorodeckiemu (1803-1891): „nasze ziemskie podziały nie sięgają nieba”<sup>16</sup>. W rezultacie przedstawiciele tego nurtu są bardzo powściągliwi w ocenie



eklezyjnego statusu nieprawosławnych, a tym samym ważności sprawowanych w tych wyznaniach sakramentów. „Wiemy dobrze – zauważa Paul Evdokimov – gdzie jest Kościół, ale nie jest nam dane orzekać, gdzie Kościoła nie ma”<sup>17</sup>.

Nakreślona tu mapa dwóch tendencji w badanej kwestii nie jest jednak tak prosta i oczywista, jak mogłoby się wydawać. Jeśli bowiem istnienie w obrębie teologii prawosławnej dwóch przywołanych nurtów jest faktem, to przyporządkowanie poszczególnych teologów do jednego z nich nie jest już sprawą tak oczywistą. Istotnie, poglądy teologów prawosławnych w sprawie eklezyjnego charakteru innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich nie zawsze są jednoznaczne, lecz niejednokrotnie łączą w sobie elementy obydwu tendencji<sup>18</sup>. Taką rozbieżność poglądów w sprawie eklezyjnego charakteru innych wyznań można zauważyć na przykład, u dwóch przedstawicieli Patriarchatu Konstantynopola: Damaskinosa (Papandreou) i Chrysostomosa Konstantynidisa, a spośród teologów rosyjskich u Jerzego Florowskiego, Sergiusza Stragorodskiego i Nikodema Rotowa<sup>19</sup>. Wszystko to sprawia, że obraz poglądów na badany temat staje się jeszcze bardziej złożony i naznaczony licznymi przeciwnościami.

Ta rozbieżność poglądów niesie z sobą kolejne pytanie: Jak teologowie prawosławni uzasadniają, z punktu eklezyjologicznego, swoje pozytywne stanowisko w sprawie eklezyjnego statusu innych wyznań chrześcijańskich?

### 2.3. Trzy typy argumentacyjne

W poszukiwaniu eklezyjalnej rzeczywistości poza prawosławiem, teologowie prawosławni szczególnie nurtu „umiarkowanego”, odwołują się do trzech „typów argumentacyjnych”, a mianowicie: (1) baptyzmalno-sakramentalnego, (2) soteriologiczno-pneumatologicznego oraz (3) argumentacji z tradycji liturgicznej<sup>20</sup>.

Dla teologów prawosławnych odwołujących się do pierwszego typu argumentacji (baptyzmalno-sakramentalnej), punktem wyjścia w ocenie eklezyjalnego statusu innych wyznań chrześcijańskich jest sakrament chrztu. Właśnie z racji chrztu – w przekonaniu rosyjskiego teologa, Sergiusza Bułgakowa – chrześcijanie nieprawosławni w pewien sposób

należą do Kościoła prawosławnego. Wszyscy oni posiadają „ziarno prawosławia”, gdyż prawosławie posiada zarówno duży krąg zewnętrzny, niczym dziedziniec świątyni, jak i mały krąg – świątynię i święte świątych<sup>21</sup>.

Wskazuje to – w przekonaniu metropolity Damaskinosa – na „ontologiczną egzystencję” sakramentów udzielonych poza Kościołem prawosławnym. Ta „ontologiczna egzystencja”, która ustala związek danej wspólnoty kościelnej ze źródłem łaski Bożej, Jezusem Chrystusem. Jeżeli zaś poza Kościołem prawosławnym istnieje autentyczny związek z Chrystusem i nie jest on rozumiany tylko indywidualnie, lecz dotyczy konkretnej wspólnoty kościelnej, oznacza to dla wspomnianego badacza, że inne wspólnoty chrześcijańskie uczestniczą w eklezjalnej rzeczywistości Ciała Chrystusa. Wszystko to daje podstawę do uznania sakramentów udzielonych poza Kościołem prawosławnym, w szczególności zaś do uznania sakramentu chrztu świętego<sup>22</sup>.

Drugi typ argumentacji nawiązuje do soteriologii i pneumatologii. Można go odnaleźć między innymi w refleksji Nikosa Nissiotisa. Wychodząc od powszechnej woli zbawczej Boga, Nissiotis dochodzi do wniosku, że w Kościołach istnieje rzeczywistość, która przewyższa ich własne kanoniczne granice, co pozwala mówić o „ponadkonfesyjnym charakterze” przynależności do jednego i niepodzielonego Kościoła. Zgodnie z tym, według greckiego teologa, nie jest uzasadnione mówienie o „powrocie” do Kościoła prawosławnego bądź do pierwszych ośmiu wieków. Oznaczałoby to zaprzeczenie działaniu Ducha Świętego we wspólnotach chrześcijańskich w późniejszym okresie historii Kościoła<sup>23</sup>.

Nawiązując do kwestii działania Ducha Świętego poza granicami Kościoła prawosławnego, Jerzy Florowski rozróżnia „kanoniczne” i „charyzmatyczne” czy „sakramentalne” granice Kościoła. W swym sakramentalnym istnieniu Kościół przekracza kanoniczne granice. Można zatem, również z tej racji, mówić o ważności sakramentów (zwłaszcza chrztu) w oddzielonych wspólnotach<sup>24</sup>. Zakładanie zaś, że poza Kościołem prawosławnym nie ma i nie może być łaski Bożej – według rosyjskiego biskupa Wiednia, Hilarego Ałfiejewa – oznaczałoby ograniczanie Boga w Jego wszechmocy, stawianie Mu barier, poza którymi nie miałby prawa działać<sup>25</sup>.

Trzeci typ argumentacji odwołuje się do tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego, zgodnie z którą istnieją trzy różne rytury przyjmowania chrześcijan, którzy przechodzą na wiarę prawosławną, a mianowicie: przez chrzest, bierzmowanie i pokutę. Odwołanie się do jednego z trzech rytów przyjęcia było niewątpliwie uwarunkowane stopniem oddalenia się nieprawosławnych od Kościoła prawosławnego<sup>26</sup>. Istnienie tej praktyki liturgicznej, w przekonaniu teologów nurtu „umiarkowanego”, niewątpliwie świadczy o uznaniu rzeczywistości eklezjalnej poza Kościołem prawosławnym<sup>27</sup>. Do tego typu argumentacji odwoływał się między innymi metropolita Sergiusz Stragorodzki, a obecnie czyni to metropolita Cyryl (Gundiajew), przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Stosunków Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego<sup>28</sup>. Wzmiankę na ten temat znajdujemy również w dokumencie Soboru Biskupów Kościoła rosyjskiego: *Podstawowe zasady dotyczące stosunku Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do nieprawosławnych*<sup>29</sup>.

W tym miejscu należy jednak dodać, że w teologii prawosławnej nie ma pełnej jedności, w odniesieniu do których wspólnot kościelnych należy stosować poszczególne rytury przyjęcia<sup>30</sup>. Poza tym różne rytury przyjęcia dotyczą poszczególnych osób, a nie całej wspólnoty kościelnej. Dlatego teologowie nurtu „rygorystycznego” zwracają uwagę, że stosowanie różnych rytów przyjęcia nie musi świadczyć o uznaniu w danym przypadku ważności sakramentu, ale może być wynikiem zastosowania „ekonomii eklezjalnej”.

W Kościele prawosławnym spotykamy więc dwie rozbieżne tendencje w sprawie oceny eklezjalnego statusu innych wyznań chrześcijańskich. Z drugiej strony Kościół prawosławny od wielu dziesięcioleci czynnie uczestniczy w ruchu ekumenicznym. Niemal wszystkie Kościoły prawosławne są dziś pełnoprawnymi członkami Światowej Rady Kościołów, chociaż obecność prawosławia w niej naznaczona jest licznymi napięciami. Prawosławie prowadzi również wiele dialogów teologicznych, między innymi z anglikanami, ze starokatolikami, ze starożytnymi Kościołami wschodnimi, z rzymskimi katolikami, z luteranami i z reformowanymi.

Powstaje w tym kontekście pytanie: Jak prawosławie rozumie dialog ekumeniczny i swoje ekumeniczne zaangażowanie?

### **3. Rozumienie ekumenicznego zaangażowania**

Prawosławni, razem z wszystkimi chrześcijanami, podstawy swojego zaangażowania ekumenicznego widzą w słowach modlitwy arcykapłańskiej Jezusa Chrystusa: „Ojcie Świąty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak My stanowili jedno” (J 17,11). „Objętność wobec tego zadania lub jego odrzucenie – czytamy w dokumencie Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z 2000 roku – jest grzechem przeciw Bożemu przykazaniu miłości”<sup>31</sup>.

Nie ulega więc najmniejszej wątpliwości, że chrześcijanie powinni stanowić jedno. Pewne rozbieżności bądź odmienne akcenty pojawiają się w rozumieniu punktu wyjścia i drogi prowadzącej do celu, co jest uwarunkowane przyjmowaną (w ramach danego nurtu) interpretacją własnej samoświadomości eklezyjalnej, w tym wydarzenia podziału<sup>32</sup>.

W Kościele prawosławnym dominuje widzenie podziału jako oddzielenia się innych chrześcijan od Kościoła (prawosławnego), a nie podziału w Kościele. Ponadto, teologowie prawosławni podkreślają, że podziały wśród chrześcijan mają przede wszystkim sens dogmatyczny. Źródło podziałów i schizm w łonie chrześcijaństwa – w przekonaniu Jerzego Florowskiego – leży w różnicy przekonań dotyczących Prawdy<sup>33</sup>.

Wszelki dialog powinien zatem ostatecznie prowadzić do przyjęcia Prawdy i odrzucenia błędu. Prawda zatem, a nie jedność – podkreśla Aleksander Schmemmann – powinny stanowić pierwszorzędny i prawdziwy cel ruchu ekumenicznego. Zgodnie z tym przekonaniem, jedność nie jest niczym innym, jak naturalną konsekwencją Prawdy, jej owocem<sup>34</sup>.

W rezultacie jedynym modelem przywrócenia jedności jest powrót do Prawdy, do Tradycji, będący w rzeczy samej powrotem do „świętego Kościoła, w którym Pan jest zawsze obecny”. Takim „jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościołem” – zgodnie z ogólną świadomością prawosławną – jest Kościół prawosławny. Warto jednak podkreślić, że taki pogląd na temat „powrotu” nie do końca podzielają przedstawiciele drugiego nurtu, zgodnie z wyróżnionymi wcześniej tendencjami w obrębie teologii prawosławnej, opowiadając się za bardziej umiarkowaną interpretacją tej kategorii. Jakkolwiek w dialogu ekumenicznym nie tyle chodzi o przywrócenie utraconej jedności, ile o ujawnienie tej jedności, która zachowała się w Kościele prawosławnym.

Naturalną konsekwencją tak określonych warunków jest widzenie roli Kościoła prawosławnego w ruchu ekumenicznym w kategoriach dawania świadectwa o Prawdzie wobec chrześcijańskiego świata. Rzeczywiście, dialog ekumeniczny – czytamy w dokumencie Soboru Biskupów Kościoła rosyjskiego – nie posiada innego zadania, jak tylko „objaśnienie nieprawosławnym partnerom dialogu” eklezjologicznej samoświadomości Kościoła prawosławnego, podstaw nauczania wiary prawosławnej, ustroju kanonicznego i duchowej tradycji<sup>35</sup>. W tej perspektywie teologowie prawosławni mówią też o szczególnej odpowiedzialności, obowiązku, a nawet pewnego rodzaju imperatywie ekumenicznym dla Kościoła prawosławnego<sup>36</sup>.

Trzeba jednak i w tym miejscu zauważyć, że obok takiego rozumienia dialogu, przypominającego raczej „monolog”, w którym rola innych chrześcijan zdaje się ograniczona do przyjęcia „objaśnień” strony prawosławnej, w Kościele prawosławnym można spotkać również próby bardziej otwartego postrzegania tej rzeczywistości. Tak na przykład wypowiadając się na temat metody dialogu teologicznego, uczestnicy III Ogólnoprawosławnej Konferencji Przesoborowej z 1986 roku mówią o potrzebie szukania wspólnych elementów wiary chrześcijańskiej i obiektywnym wyjaśnieniu całości kwestii eklezjologicznych, szczególnie zaś ich nauki o sakramentach, łasce, kapłaństwie i sukcesji apostoelskiej<sup>37</sup>. Z kolei, w encyklice Soboru Biskupów Kościoła prawosławnego w USA prawosławni zostają wezwani do przyjęcia wszystkiego, co u nieprawosławnych jest zgodne z wiarą i życiem Kościoła prawosławnego<sup>38</sup>.

Przekonanie, że podziały w łonie chrześcijaństwa są przede wszystkim podziałami w wierze, w sposobie doświadczenia i przeżywania wiary, prowadzi teologów prawosławnych do akcentowania w dialogu ekumenicznym potrzeby pracy teologicznej. Aby przewyciężyć podziały, nie wystarczy zatem wspólne działanie na rzecz pokoju i sprawiedliwości społecznej. Owszem, prawosławni chętnie podejmują również tego rodzaju działania, ale występują przeciw sprowadzaniu ruchu ekumenicznego do tego jedynie wymiaru. Poszukiwanie jedności chrześcijan na płaszczyźnie miłości bliźniego nazywa Florowski „minimalizmem dogmatycznym”<sup>39</sup>. Z drugiej strony prawosławni krytycznie odnoszą się również do prób ustalenia jakiegoś minimum niezbędnej dogmatycznej

zgody między wyznaniem. W dziele jedności niezbędne jest „maksimum dogmatyczne”, ponieważ jedność wiary opiera się nie na kilku prawdach podstawowych, ale na samej Prawdzie, którą jest Chrystus. Tylko pełna zgodność wiary jest podstawą do przywrócenia jedności<sup>40</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w odróżnieniu od Kościoła katolickiego, który posiada oficjalne nauczanie dotyczące swej eklezjalnej świadomości, stanowiące dla niego punkt wyjścia dla oceny innych wyznań chrześcijańskich, Kościół prawosławny nie wypracował jednolitego stanowiska w tej kwestii. O ile z zasadniczym twierdzeniem, że Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem Chrystusa, może się utożsamiać całe prawosławie, o tyle w kwestii jego interpretacji spotykamy już wśród teologów prawosławnych znaczne rozbieżności. Poglądy teologów koncentrują się zasadniczo wokół dwóch tendencji: „rygorystycznej” i „umiarkowanej”. U ich podstaw znajduje się poważny, jeszcze nie rozwiązany w prawosławiu problem interpretacji kanonów. Poza tym, pomimo podjętych w tym względzie prób, prawosławie nie wypracowało teologii niepełnej komunii. Teologia prawosławna – zwłaszcza w swym nurcie „rygorystycznym” – pozostała przy surowej rozłączności: pełna eklezjalność lub zupełny brak uznania charakteru eklezjalnego innych wyznań chrześcijańskich. Prowadzi to w rezultacie do sprzeczności i napięć w łonie prawosławia, a niejednokrotnie także w poglądach tych samych teologów prawosławnych. Napięcia te są widoczne we wszystkich trzech prezentowanych wymiarach: począwszy od interpretacji własnej świadomości eklezjalnej, poprzez ocenę statusu innych wyznań chrześcijańskich, aż po rozumienie dialogu ekumenicznego.

Problem ten – w przekonaniu ks. Jerzego Klingera – wynika z faktu, że w Kościele prawosławnym nigdy nie dokonał się taki przewrót w świadomości ekumenicznej, jaki miał miejsce w Kościele rzymskokatolickim w okresie od encykliki *Mortalium animos* do dekretu II Soboru Watykańskiego *Unitatis redintegratio*. W związku z tym, zdaniem polskiego teologa prawosławnego, charakter udziału przedstawicieli prawosławnych w spotkaniach ekumenicznych nie był wolny od pewnej dwuznaczności. Teologowie prawosławni, biorący udział w ruchu ekumenicznym, byli przesiąknięci duchem zbliżonym do wspomnianego dekretu II Soboru Watykańskiego, a równocześnie zachowywali i nieraz nadal zachowują w swoich wystąpieniach coś z ducha *Mortalium animos*.

„Od początku w stosunku do ekumenizmu – stwierdza Jerzy Klinger – świadomość prawosławna była jak gdyby rozszczepiona. Dwie fazy, które w świadomości katolickiej w stosunku do ekumenizmu realizowały się kolejno, w świadomości prawosławnej realizują się równocześnie, jak gdyby nakładając się na siebie”<sup>41</sup>.

Wszystko to ma swój wpływ na przebieg dialogu ekumenicznego i charakter uzgodnionych dokumentów ekumenicznych<sup>42</sup>.

W świetle niniejszych rozważań rozumiemy jednocześnie, z jak licznymi trudnościami muszą się zmagać pasterze i wierni Kościoła prawosławnego, którzy podejmują autentyczne wysiłki na rzecz jedności chrześcijan. Ile odwagi oraz samozaparcia trzeba, by mimo oskarżeń o „herezję ekumenizmu” lub „zdradę prawosławia” zdecydować się na bezpośrednie kontakty z chrześcijanami innych wyznań.

Ostatecznie należy stwierdzić, że pomimo rozbieżności poglądów w świadomości prawosławnej jest miejsce dla dialogu ekumenicznego. Taki dialog, pogłębienie wiedzy o sobie nawzajem – zgodnie z przekonaniem Jana Pawła II, wyrażonym na kartach Listu apostołskiego *Orientalis Lumen* – są też niezbędne na drodze dojrzewania „eklezyjalnej świadomości”, na drodze do autentycznego spotkania i wspólnego chrześcijańskiego świadectwa<sup>43</sup>.

## Przypisy

<sup>1</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 8; tenże, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 4.

<sup>2</sup> Por. Troisième Conférence Panorthodoxe Préconciliaire, *Relations de l'Église orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétien*, „Episkepsis” 17 (1986), nr 369, s. 9. Chociaż dokument ten – do chwili zatwierdzenia go przez Sobór ogólnoprawosławny – nie posiada charakteru oficjalnego i obowiązującego, ukazuje aktualne stanowisko świata prawosławnego wobec prezentowanego tematu.

<sup>3</sup> Na ten temat dokument stwierdza między innymi, że „On [Kościół prawosławny] jest jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościołem, depozytariuszem i dawcą świętych sakramentów w całym świecie, «filarem i podporą prawdy» (1 Tm 3,15)” (Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию*, nr 1.1, „Журнал Московской Патриархии” 2000, nr 10, s. 22 [dalej: DJS]. W związku z tym por. także *Encyclical Letter of the Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism* [21 March 1973], „Diakonia” 8 (1973), nr 3, s. 292-300.



<sup>4</sup> Por. dla przykładu Kallistos (Ware), *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 273; S. Bułgakov, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992, s. 11.

<sup>5</sup> Troisième Conference Panorthodoxe Préconciliaire, *Église orthodoxe et mouvement oecuménique*, „Episkepsis” 17 (1986), nr 369, s. 14. Podobne stwierdzenie znalazło się w dokumencie Patriarchatu Moskiewskiego: „Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem Chrystusa, założonym przez samego Pana i Zbawiciela naszego, Kościołem umocnionym i napełnionym przez Ducha Świętego, Kościołem, o którym sam Zbawiciel powiedział: «zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą» (Mt 16,18)” (DJS 1.1; por. tamże, 1.18).

<sup>6</sup> Por. Troisième Conference Panorthodoxe Préconciliaire, *Relations de l'Église orthodoxe*, s. 9.

<sup>7</sup> DJS 1.15.

<sup>8</sup> Por. Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003, s. 137-146; L. Zak, „Criteri di ecclesialità” secondo la teologia ortodossa russa. *Alcuni spunti di riflessione su un problema aperto*, „Lateranum” 68 (2002), nr 2-3, s. 359-363. Postawa odrzucająca eklezjalny status innych wyznań chrześcijańskich jest często przypisywana wyłącznie radykalnym bądź fanatycznym środowiskom w łonie prawosławia, np. mnichom z Góry Athos. Z taką opinią polemizuje znawca problematyki Kościołów wschodnich, Basilio Petrà. W jego przekonaniu, nurt „rygorystyczny” jest znaczenie silniejszy, niż się powszechnie uważa i obejmuje dorobek większości teologów prawosławnych [por. B. Petrà, *Al cuore dell'ortodossia. La teologia ortodossa e le nuove frontiere del dialogo tra Ortodossia e Cattolicesimo*, „Rassegna di teologia” 41(2000), nr 5, s. 744].

<sup>9</sup> Na temat „ekonomii eklezjalnej” zob. W. Hryniewicz, *Zasada „ekonomii eklezjalnej” w życiu i teologii prawosławia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981), z. 6, s. 137-152.

<sup>10</sup> Por. Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, dz. cyt., s. 145-146; Chrysostomos (Konstantinidis), *Quali gli impedimenti per il mutuo riconoscimento dei sacramenti?*, „Nicolaus” 20 (1992), fasc. 1-2, s. 266-273; G. Galitis, *Gli aspetti ecclesiologici del dialogo teologico nella Commissione mista internazionale cattolico-ortodossa*, „Nicolaus” 20 (1992), fasc. 1-2, s. 195-198.

<sup>11</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego Katolicko-Prawosławnego, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand 1993), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10 (1994), nr 2, s. 78-79.

<sup>12</sup> List arcybiskupa Serafina przesłany w tej sprawie do patriarchy ekumenicznego Bartłomieja został opublikowany na łamach oficjalnego organu Świętego Synodu Kościoła Greckiego: „Ekklesiastiki Alitheia” 1 (1995), s. 1 i 7. Podaję za: Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, dz. cyt., s. 148-149.

<sup>13</sup> Niektórzy przedstawiciele nurtu „rygorystycznego” powołują się między innymi na Kanony Apostolskie oraz postanowienia Synodu Laodycejskiego (między 341 a 380 rokiem), zakazujące duchownym pod groźbą usunięcia ze stanu duchownego, a świeckim pod groźbą wyłączenia z Kościoła nie tylko wspólnoty w sakramentach, ale nawet modlitwy z heretykami, schizmatykami i Żydami. W związku z tym kan. 45. apostołski stwierdza: „Biskup, prezbiter lub diakon, któryby z heretykami jedynie wspólnie się modlił, niech będzie pozbawiony urzędu. Jeśli zaś zezwolił im na wykonywanie jakichkolwiek czynności duchownych, niech będzie pozbawiony godności” (*Kanony apostolskie*, Kanon 34, w: A. Znosko, *Kanony Kościoła prawosławnego*, Hajnówka 2000, s. 22). Kan. 65. apostołski: „Jeśli którykolwiek duchowny lub laik wstąpi na modlitwę do żydow-



skiej lub heretyckiej synagogi, niech będzie pozbawiony godności duchownego, laik zaś – wyłączony ze społeczności kościelnej” (*Kanony apostołskie*, Kanon 65, w: tamże, s. 26). Kan. 33. Synodu Laodycejskiego: „Nie należy modlić się z heretykami lub schizmatykami” (Synod w Laodycei, Kan. 33, w: tamże, s. 160). W związku z tym por. J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 471-473.

<sup>14</sup> Por. L. Zak, „*Criteri di ecclesialità*”, dz. cyt., s. 363-375; Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, dz. cyt., s. 153-159; B. Petrà, *Al cuore dell'ortodossia*, dz. cyt. s. 744-745.

<sup>15</sup> L. Voronov, *Confessionalismo ed ecumenismo*, „*Rusia Cristiana*” 9 (1968), nr 98, s. 10; por. H. Paprocki, *Granice Kościoła*, „*Znak*” 1994, nr 468, s. 70-72.

<sup>16</sup> Podają za: K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005, s. 180.

<sup>17</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 365.

<sup>18</sup> Nie rozwiązuje do końca tej trudności próba wyodrębnienia trzech („konfesyjna”, „liberalna”, „umiarkowana”) zamiast dwóch tendencji w odniesieniu do omawianej kwestii (por. L. Zak, „*Criteri di ecclesialità*”, dz. cyt., s. 359-371).

<sup>19</sup> Por. Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, dz. cyt., s. 142-146; L. Zak, „*Criteri di ecclesialità*”, dz. cyt., s. 380-381; T. Kałużny, *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, Kraków 1999, s. 143-144. Jeśli rozpatruje się kwestię w tej perspektywie, nawet stanowisko Aleksiego Chmiakowa na temat granic Kościoła, powszechnie uznawane za „rygorystyczne”, nie zawsze jest jednoznaczne (por. A. Chomjakov, *La Chiesa è una*, Rimini 1989, s. 13).

<sup>20</sup> Por. J. Oeldemann, *Die Bedeutung und das Verständnis der nichtorthodoxen Kirchen in der orthodoxen Ekklesiologie*, w: *Instaurare omnia in Christo: o zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Waclawowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 207.

<sup>21</sup> Por. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992, s. 204. Nietrudno zauważyć, że użyty przez Bułgakowa obraz dziedzica świątyni i samej świątyni przypomina model koncentrycznych kół, który przez długi czas dominował w katolickiej eklezjologii przy opisie stosunku między Kościołem katolickim a Kościołami i wspólnotami niekatolickimi.

<sup>22</sup> Por. Damaskinos (Papandreou), *Die Frage nach den Grenzen der Kirche im heutigen ökumenischen Dialog*, w: *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zu 75. Geburtstag*, red. Damaskinos (Papandreou), W.A. Bienert, K. Schäferdiek Chambésy 1989, s. 31; S. Bułgakow, „*Una Sancta*”. *Ifondamenti dell'ecumenismo*, „*Russia Cristiana*” 4 (1981), nr 1, s. 69-70; J. Oeldemann, *Die Bedeutung*, dz. cyt., s. 209.

<sup>23</sup> Por. N. Nissiotis, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach orthodoxem Verständnis*, w: *Das Problem der Kirchengliedschaft heute*, red. P. Meinhold, Darmstadt 1979, s. 382-385; tenże, *Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die eine ungeteilte Kirche*, w: *Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, red. W. Visser't Hooft, Stuttgart 1962, s. 550. Podają za: J. Oeldemann, *Die Bedeutung*, dz. cyt., s. 210; por. Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, dz. cyt., s. 154-157.

<sup>24</sup> Por. G. Florovsky, *The Boundaries of the Church*, w: tenże, *Ekumenizm I: A doctrinal approach* [Collected works of Georges Florovsky, 13], Vaduz-Belmont 1989, s. 36-45; K. Leśniewski, *Georges Florovsky*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. II, Warszawa 2004, s. 119-120.

<sup>25</sup> „Déclarer que hors de l'Église orthodoxe – pisze bp Hilarion – il n'y a pas et il ne saurait y avoir la grâce de Dieu serait poser des limites à l'omnipotence de Dieu, L'enfermer dans un cadre hors duquel Il n'a pas le droit d'agir. La fidélité envers l'Église orthodoxe et son enseignement dogmatique ne devraient jamais se muer en un impudent triomphalisme orthodoxe pour lequel les autres Églises chrétiennes sont «de la racaille impie» née des «machinations sournoises» des hommes, et le monde entier avec quatre-vingt-dix pour cent de l'humanité sont voués à la destruction” (Hilarion Alfeyev, *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, Paris 2001, s. 148). Należy zauważyć, iż w rosyjskim wydaniu tej książki, w rozdziale *Kościół a Kościoły*, brakuje cytowanego fragmentu tekstu. Prowadzi to do wniosku, że obecnie w Rosji nie ma powszechnej zgody z tym stanowiskiem).

<sup>26</sup> W związku z tym metropolita Sergiusz wyróżnia trzy kategorie nieprawosławnych: a) *heretyków*, którzy całkowicie odrzucili wiarę; ich chrzest nie jest ważny; b) *schizmatyków*, którzy oddzielili się od Kościoła z powodu różnic nienaruszających istoty wiary; zachowali oni ważny chrzest i zostają przyjęci przez namaszczenie krzyżem (bierzmowanie); c) grupę trzecią stanowią ci, którzy zerwali pełną łączność z Kościołem z racji osobistych lub dyscyplinarnych; pozostają oni bliżej Kościoła niż schizmatycy i zostają w pełni doń przyjęci przez sakrament pokuty; por. Serge (Stragorodski), *L'Église du Christ et les communautés dissidentes*, „Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale” 6 (1955), nr 21, s. 22-23.

<sup>27</sup> Por. Serge (Stragorodski), *L'Église du Christ*, dz. cyt., s. 13-16. Na ten temat zob. H. Paprocki, *Granice Kościoła*, dz. cyt., s. 71. J.H. Erickson, *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 41 (1997), nr 1, s. 1-17.

<sup>28</sup> Swoją opinię w tej sprawie wyraził metropolita Cyryl w odpowiedzi na pytanie: „Czy katolicyzm rzymski jest herezją?”, zadane mu 9 marca 2000 roku, przez jednego z dziennikarzy uczestniczących w I Kongresie Prasy Prawosławnej w Moskwie [por. SiDE 16 (2000), nr 2, s. 145].

<sup>29</sup> Por. DJS 1.15.

<sup>30</sup> Najczęściej ten pierwszy sposób przyjęcia (przez chrzest) praktykuje się wobec oczywistych heretyków; protestanci, którzy pozostają w środowisku kościelnym, są przyjmowani przez bierzmowanie, natomiast staroobrzędowców i katolicków, przyjmuje się na łono prawosławia przez pokutę.

<sup>31</sup> DJS 2.2; por. J. Anchimiuk, *Ekumenia w prawosławiu*, „Materiały problemowe” 1980, nr 1, s. 116; A. Mień, *Wierzę w Boga. Katechezy o Nicejsko-konstantynopolińskim Symbolu Wiary*, Warszawa 2003, s. 81.

<sup>32</sup> „W 1054 roku – czytamy w jednym z katechizmów prawosławnych – od Jednej Cerkwi Chrystusowej oddzielili się Kościół rzymskokatolicki, czyli Zachodni, nad którym pieczę sprawuje biskup Rzymu – papież” (*Katechizm Cerkwi Prawosławnej*, Hajnówka 2001, s. 33). Są jednak teologowie prawosławni, który postrzegają rozłam z 1054 roku jako schizmę, która nie oznacza odejścia od prawdziwej wiary; por. A. Afanassieff, *L'Eucaristie, principal lieu entre les catholiques et les orthodoxes*, „Igreńikon” 38 (1965), 337-339; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, dz. cyt., s. 424-425; Никодим (Ротов), *О путях к общехристианскому единству. Доклад на Богословском Факультете Хельсинского Университета* (20 września 1965), w: tenże, *Сборник сочинений*, mps, t. 4, Ленинград 1974, s. 138.

<sup>33</sup> Por. G. Florovsky, *The Problem of Christian Reunification: The Dangerous Path of Dogmatic Minimalism*, w: tenże, *Ekumenism I: A doctrinal approach* [Collected works of Georges Florovsky, 13], Vaduz-Belmont 1989, s. 16.

<sup>34</sup> Por. A. Schmemmann, *Il momento della verità per l'Ortodossia*, „Italia ortodossa” 2002, nr 12, s. 45.

<sup>35</sup> Por. DJS 4. 2.

<sup>36</sup> Por. *The Ecumenical Nature of the Orthodox Witness. Report of a Consultation of Orthodox Theologians* [1977], w: *Apostolic Faith Today. A Handbook for Study* (Faith and Order Paper nr 124), Geneva 1985, s. 175-179.

<sup>37</sup> Por. Troisième Conference Panorthodoxe Préconciliaire, *Relations de l'Église orthodoxe*, dz. cyt., s. 9-10.

<sup>38</sup> Por. *Encyclical Letter of the Synod*, s. 293; J. Anchimiuk, *Ekumenia w prawosławiu*, dz. cyt., s. 120-121; Никодим (Ротов), *О путях к общехристианскому единству*, dz. cyt., s. 138-143.

<sup>39</sup> Por. G. Florovsky, *The Problem of Christian Reunification*, dz. cyt., s. 16.

<sup>40</sup> Por. DJS 2.12; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, dz. cyt., s. 432; J. Anchimiuk, *Ekumenia w prawosławiu*, dz. cyt., s. 120-121; K. Leśniewski, *Misterium podziału i jedności Kościoła w teologicznej refleksji Georges'a Florovsky'ego*, „Roczniki Teologiczne” (KUL) 42 (1995), z. 7, s. 139.

<sup>41</sup> J. Klinger, *O istocie prawosławia*, dz. cyt., s. 428.

<sup>42</sup> W tym kontekście łatwiej zrozumieć fakt, że w dotychczas uzgodnionych dokumentach teologicznego dialogu katolicko-prawosławnego brak jasnej deklaracji o wzajemnym uznaniu statusu eklezyjalnego i ważności sakramentów. Pierwszy dokument Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu Katolicko-Prawosławnego z Monachium (1982) wskazuje zaledwie na potrzebę takiego uznania, ograniczając się do stwierdzenia: „Istotne znaczenie posiada także wzajemne uznanie między Kościołem lokalnym a innymi Kościołami. Każdy powinien uznać w drugim, poprzez lokalne właściwości, tożsamość misterium Kościoła” [Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego Katolicko-Prawosławnego, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982), III.3b]. Trudności strony prawosławnej w tym względzie dały o sobie znać także w czasie prac tej samej Komisji nad kolejnym dokumentem nt. *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego Katolicko-Prawosławnego, *Wiara, sakramenta i jedność Kościoła* (Bari 1987), w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, dz. cyt., s. 45-55]. Komentując tę sesję Komisji katolicko-prawosławnej, ks. prof. Waław Hryniewicz był zmuszony wyznać: „Wielu prawosławnych ma nadal trudności z uznaniem ważności chrztu katolickiego, podczas gdy strona katolicka przyjmuje bez wahania ważność chrztu prawosławnego” (W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, s. 196).

<sup>43</sup> Por. Jan Paweł II, List apostolski *Oriente Lumen*, nr 22-25.

prof. dr Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ

## MIĘDZYKONFESYJNE DIALOGI EKUMENICZNE BILANS HISTORYCZNY

Dialog – od samych początków ruchu ekumenicznego – był jednym z najskuteczniejszych i najpoważniejszych narzędzi zbliżenia się i postępu na drodze chrześcijan do pojednania. Od XIX wieku, kiedy narodził się ekumenizm nowożytny, dialogi ekumeniczne przybierały różne formy. Rozwijały się dzięki przyjaźniom i kontaktom osobistym, spotkaniom krajowym i międzynarodowym, na których poruszało się problemy misyjne i zagadnienia praktyczne, dzięki modlitwom chrześcijan różnych wyznań oraz dzięki dialogowi nakierowanemu na wzajemne poznanie.

Poczynając od utworzenia ruchu „Wiara i Ustrój” w Lozannie w 1927 roku dialogi dotyczące tematów doktrynalnych prowadzone przez Kościół nabrały intensywności i głębi najpierw w obrębie tego ruchu, a od 1948 roku w ramach Światowej Rady Kościołów. Chodziło o rozmowy doktrynalne między anglikanami a protestantami, jednakże od lat 30. XX wieku dołączyli do nich teologowie prawosławni. Katolicy nie mogli w nich oficjalnie uczestniczyć, ponieważ aż do czasów pontyfikatu Jana XXIII obowiązywał ich zakaz brania udziału w takich rozmowach. W latach II Soboru Watykańskiego papież Paweł VI w swojej encyklice *Ecclesiam suam* (1964) uwydatnił dialog jako metodę misji Kościoła w świecie współczesnym. W encyklice tej została naszkicowana cała antropologia i teologia dialogu, która zostanie później wykorzystana w encyklice Jana Pawła II *Ut unum sint*. W tym ostatnim dokumencie dodano jednak słuszną ideę, że dialog – bardziej niż na wymianie idei – polega na „wymianie darów” (UUS 28).

Trzeba zauważyć, że przyłączenie się Kościoła katolickiego do ruchu ekumenicznego, poczynając od II Soboru Watykańskiego spowodowało ważne przemiany, konkretyzujące się przede wszystkim w rozwoju rozmów bilateralnych o charakterze doktrynalnym między Kościołami chrześcijańskimi. Podejmowane inicjatywy miały na celu podjęcie dialogu od tego czasu nie tylko w mieszanych komisjach międzynarodowych czy mieszanych grupach roboczych, lecz również rozmów krajowych, regionalnych czy lokalnych, czasem o charakterze oficjalnym, a czasem zupełnie prywatnym. Istnieje bibliografia ekumenicznego dialogu teologicznego, która jest co roku aktualizowana w czasopiśmie „Centro Pro Unione”, wydawanym w centrum o tej samej nazwie w Rzymie. Bibliografia ta zawiera dane na temat około 130 dialogów, na wszystkich poziomach na świecie<sup>1</sup>.

Aktualnie najczęstszymi dialogami prowadzonymi przez Kościół są dialogi bilateralne, które rozwijają się pomiędzy dwoma wyznaniem chrześcijańskimi, pozwalając na dojrzsze traktowanie niektórych tematów, bezpośrednio dotyczących zainteresowanych Kościołów. Takie rozmowy preferuje też Kościół katolicki, choć uczestniczy także w niektórych dialogach o charakterze wielostronnym, przede wszystkim w ramach Światowej Rady Kościołów. Biorąc pod uwagę to, że każde wyznanie chrześcijańskie rozpoczyna dialog, wychodząc od swojej specyfiki, Kościoły zgrupowały się wokół Komunii Świata Chrześcijańskiego (Christian World Communion), uznając takową Komunię w Prawosławiu, Kościele katolickim, Wspólnocie anglikańskiej, światowej Federacji luterńskiej, światowym Stowarzyszeniu reformowanym itd. Sekretarze tych światowych zrzeszeń spotykają się ze sobą regularnie na forum, którego zadaniem jest weryfikacja i konfrontacja rezultatów poszczególnych dialogów.

W przypadku gdy dialog teologiczny prowadzony przez daną komisję mieszaną osiągnie odpowiedni poziom, możliwe jest lepsze porozumienie, wówczas dochodzi do podpisania porozumienia doktrynalnego pomiędzy Kościołami. Chodzi tu o oficjalne wspólne deklaracje – ustanawia się w nich na poziomie formalnym porozumienie w sprawach doktrynalnych, dotychczas dyskutowanych, które obecnie nie są już postrzegane jako przyczyna podziałów. Trzeba przyznać, że ostatnio do tego rodzaju porozumień nie dochodzi często, jednakże te, które już udało się

osiągnąć, dają nadzieję i stanowią dowód na to, że ekumenizm się rozwija. Przykładem takich dialogów komisji teologicznych, które z czasem zaowocowały kościelnymi uzgodnieniami są porozumienia chrystopologiczne Starożytnych Kościołów Wschodnich (niechalcedońskich) z Kościołem katolickim lub dialog katolicko-luterański, który doprowadził w 1999 roku do podpisania przez Federację luterańską i Kościół katolicki *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*.

Istnieje inna kategoria dialogów, które zasadniczo nie aspirują do osiągnięcia tak dalekosiężnych celów i pozostają na bardziej podstawowym poziomie: chodzi tu o wzajemne poznanie i zrozumienie, jako że zdarza się, iż Kościoły, które u początków nie miały ze sobą nic wspólnego, w dialogu spostrzegają, że łączy je o wiele więcej, niż się wcześniej spodziewały. Tak było, gdy metodyści rozpoczynali dialog z katolikami czy prawosławnymi lub też w przypadku dialogu zielonoświątkowców z Kościołami Wschodu. We wszystkich wypadkach chodzi o poszukiwanie zbliżenia przy zastosowaniu właściwej metody: przez konfrontację z Pismem Świętym i Tradycją starożytnego Kościoła, przy użyciu nowożytnych metod egzegezy i studiów historycznych, w celu ponownego wspólnego odczytania historii, aby osiągnąć to, co nazywamy oczyszczeniem pamięci. W ten sposób, wychodząc od Pisma Świętego, wyrażając wiarę chrześcijańską w języku biblijnym osiąga się zwykle uznawane przez wszystkie strony podstawy; w ten sposób przewycięża się też wynikające z wrywkowej lektury historii uprzedzenia, które do tej pory działały niczym psychologiczna blokada. Problemy przeszłości nabierają nowych wymiarów, kiedy widzi się je w świetle wielkiej Tradycji. We właściwej metodzie ekumenicznej nie zapomina się też o potrzebie konfrontacji z aktualną teologią i potrzebami pastoralnymi Kościoła czy Kościołów ze sobą dialogujących.

W normalnym trybie, gdy dialog doprowadzony zostaje do końca, komisja mieszana, która go prowadziła, przedstawia wspólne uzgodnienie władzom zainteresowanych Kościołów, po to by wydały one oświadczenie o oficjalnym stanowisku wobec uzyskanych rezultatów. Proces ten bywa zwykle powolny, jako że władze potrzebują czasu, by poddać je pod osąd różnych instancji synodalnych własnych Kościołów. Dokumenty będące owocem dialogu są zwykle tak skondensowane, że wymagają dogłębnej lektury, przede wszystkim w środowisku teologów. For-

muły wyrażające stopień osiągniętego porozumienia nie są ostateczne ani precyzyjne. Pewne jest, że niektóre z nich są ogólne, a zatem mniej zobowiązujące, inne zaś są bardziej konkretne, a zatem zobowiązujące dla dialogujących Kościołów. Zgodność oznacza zwykle wspólną doktrynę w rozumieniu wiary oraz doktrynalny kierunek w stronę porozumienia, chwilowo jeszcze niepełnego. Deklaracja zgody (*agreed statement*) dotyczy doktrynalnego porozumienia co do danego punktu, co nie zakłada porozumienia we wszystkich punktach doktrynalnych między dwiema konfesjami. Pełna zgoda to całkowite porozumienie dotyczące doktryny, chociaż nie implikuje to konieczności jej wyrażania w tych samych sformułowaniach. Czasami, jak to zdarzyło się w wypadku dialogu anglikańsko-katolickiego, używano się wyrażenia porozumienie substancjalne (*substantial agreement*), takie sformułowanie stawało się jednak źródłem nieporozumień. Komisja zinterpretowała je jako porozumienie doktrynalne w esencjalnym wymiarze przesłania, zauważając jednocześnie, że różne opracowania danego punktu w dwóch tradycjach kościelnych nie pozwalają jeszcze na pełną zgodę.

W tak krótkiej prezentacji odniesienie się do wszystkich dialogów nie jest możliwe, dlatego będziemy musieli ograniczyć się do najważniejszych, głównie tych, które Kościół katolicki prowadzi z innymi Kościołami i wspólnotami kościelnymi powstałymi w wyniku reformacji<sup>2</sup>.

## 1. Dialog anglikańsko-katolicki

Dialog ten wziął swój początek z bezprecedensowego wydarzenia historycznego: arcybiskup Canterbury i prymas Wspólnoty anglikańskiej Michael Ramsey w marcu 1966 roku przybył do Rzymu, aby spotkać się z papieżem Pawłem VI. W czasie tej wizyty obydwaj pasterze ogłosili swą stanowczą decyzję rozpoczęcia dialogu teologicznego w celu poszukiwania jedności pomiędzy dwiema wspólnotami. W *Raporcie z Malty* z 1968 roku ustanowiono możliwość stworzenia stałej komisji wspólnej, nazwanej Międzynarodową Komisją Anglikańsko-Rzymskokatolicką (ARCIC). Prace tej komisji doprowadziły w 1981 roku do opracowania finalnego raportu, który obejmował cztery deklaracje i ich odpowiednie wyjaśnienia, wypracowane w latach 1971-1981: *Deklaracja na temat*



*Eucharystii* (Windsor 1971), *Deklaracja na temat posługiwania kościelnego i święceń* (Canterbury 1973), *Deklaracja na temat autorytetu w Kościele* (Wenecja 1976), *Deklaracja na temat autorytetu w Kościele II* (Windsor 1981). W 1991 roku ukazała się oficjalna odpowiedź katolicka, w której znalazły się krytyczne uwagi i zaproszenie do kontynuacji studium. W 1982 roku papież Jan Paweł II odwiedził Anglię i dzięki tej wizycie zrodziło się nowe porozumienie z prymasem Anglii, aby przygotować podstawy do drugiej fazy pracy Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (ARCIC II). Prace tej komisji zaowocowały ważnymi dokumentami: *Zbawienie a Kościół* (1986), *Kościół jako wspólnota* (1990), *Dar autorytetu. Autorytet w Kościele III* (1999) i ostatnio porozumieniem mariologicznym, *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie* (2005, Deklaracja z Seattle). W dyskusji między dwoma wyznaniem dotyczyło się również kwestii związanych z doktryną i praktyką moralną. W dialogu tym bardzo rozwinął się temat autorytetu, niemniej nierozwiązana pozostaje kwestia ważności święceń anglikańskich – dodatkowo skomplikowana w ostatnich latach z powodu święceń kobiet do posługi prezbiteratu i episkopatu we wspólnocie anglikańskiej.

## 2. Dialog prawosławno-katolicki

Chodzi tu w rzeczywistości o dwa dialogi – jeden z bizantyńskimi Kościołami chalcedońskimi, a drugi ze Starożytnymi Kościołami Wschodnimi niechalcedońskimi. Jeśli chodzi o pierwszy dialog, trzeba zauważyć, że zaczął się on późno w porównaniu z innymi. Swoje początki miał w tzw. dialogu miłości, rozpoczętym w latach 60. XX wieku przez Atenagorasa I i papieży Jana XXIII i Pawła VI, jednakże jako oficjalny dialog teologiczny mógł się rozpocząć dopiero w 1980 roku, po tym jak – rok wcześniej – Jan Paweł II złożył wizytę w patriarchacie Konstantynopola. W dialogu tym uczestniczą z jednej strony przedstawiciele autokefalicznych Kościołów prawosławnych, a z drugiej – Kościoła katolickiego. W pierwszych latach obrad doczekaliśmy się dokumentów doktrynalnych o wielkiej głębi i pięknie; dotyczyły one tematów mniej konfliktowych, więc rozmowy przebiegały pomyślnie.



Te dokumenty to: *Mysterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (1982), *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (1987), *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła* (1988). W 1990 roku w Monachium odbyła się sesja plenarna, na której określono dialog jako najlepszy sposób dochodzenia do jedności; odczuwało się wówczas już jednak efekty upadku muru berlińskiego i trudną sytuację Kościołów prawosławnych. Problemy urosły w czasie ostatniego dziesięciolecia XX wieku, kiedy to Kościoły orientalne trwające w jedności z Rzymem podniosły sprawę swych historycznych praw, a prawosławie odrzuciło je jako zdrajców swojej tradycji, określając je pejoratywnie mianem „unitów”. Jednakże w 1993 roku udało się zebrać komisję mieszaną i opracować tekst zwany dokumentem z Balamand (Liban), w którym potępia się jakiegokolwiek próby prozelityzmu między katolikami a prawosławnymi. Z powodu napięć, przede wszystkim w stosunkach patriarchy moskiewskiego i katolikami ukraińskimi, komisja została zawieszona. Doszło jeszcze do próby zorganizowania spotkania w Baltimore (USA) w 2000 roku, jednak bez widocznych owoców, dzięki którym można by odnowić dialog.

Jeśli chodzi o Kościoły niechalcedońskie, istnieje oficjalny dialog z Ormianami, Syrojakobitami, Koptami, Asyryjczykami i Malankarczykami w Indiach. W rozmowach z nimi udało się osiągnąć porozumienia doktrynalne w dziedzinie chrystologii. Porozumienia te rozwiązują starożytny problem formuł monofizycznych, związanych z doktryną na temat Chrystusa.

### 3. Dialog luterańsko-katolicki

Rozpoczął się w 1967 roku i jest prowadzony przez Światową Federację Luterską oraz Kościół katolicki. W 1972 roku doszło do opublikowania ważnego dokumentu, w pełni poświęconego tym tematami, które podzieliły te dwa wyznania: chodzi o *Raport z Malty: Ewangelia i Kościół*. Drugi etap pracy był bardzo płodny i zaowocował sześcioma istotnymi dokumentami. Dwa z nich posiadały charakter bardziej dogmatyczny: *Wieczera Pańska* (1978) i *Urząd duchowny w Kościele* (1981); dwa kolejne – charakter eklezjologiczny: *Drogi do wspólnoty*

(1980) i *Jedność przed nami. Modele, formy i etapy kościelnej wspólnoty luterancko-katolickiej* (1984); dwa inne – okolicznościowy, związany z rocznicą „wyznania augustiańskiego” i pięćsetleciem urodzin Lutera: *Wszyscy pod jednym Chrystusem* (1980) i *Marcin Luter, świadek Jezusa Chrystusa* (1983). Od 1986 roku rozpoczęła się trzecia faza, poświęcona pogłębianiu dwóch trudniejszych problemów: doktryny usprawiedliwienia i eklezjologii. Wynikiem tej pracy był ważny dokument na temat zbieżności eklezjalnej zatytułowany: *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* (1994) oraz historyczne porozumienie *Wspólna deklaracja na temat nauki o usprawiedliwieniu* (1999), które to nie było porozumieniem jedynie w ramach komisji mieszanej, lecz stało się porozumieniem pomiędzy Kościołami. Kwestia eklezjologiczna i kwestia urzędów, wraz z tematem papieżstwa, są dziś najważniejsze dla tego dialogu.

#### 4. Dialog metodystyczno-katolicki

Międzynarodowa komisja mieszana do spraw dialogu Kościoła katolickiego ze światową Radą metodystyczną rozpoczęła swoją pracę w 1967 roku. Za owoc coraz lepszego poznawania się katolików i metodystów można uznać fakt, że Wspólnota metodystyczna poczyniła ważne kroki „strukturalne” w duchu zgodnym z katolicką tradycją eklezjalną, a równocześnie z prawosławną i anglikańską; na przykład poprzez odnowienie instytucji episkopatu, struktury, której część Wspólnoty metodystycznej (angielska) do tej pory nigdy nie posiadała, choć w części amerykańskiej takowa już istniała. Kościół katolicki coraz lepiej rozumie bogactwo teologiczne i duchowe Kościołów metodystycznych i staje wobec pytań dotyczących własnego życia i własnych struktur. Te dwa Kościoły nie powstały w wyniku formalnego rozdzielenia się, a to pozwoliło uniknąć emocjonalnych konfrontacji i ucieczki od głównego problemu, który je od siebie oddziela: eklezjologii.

W trakcie wspólnej pracy zajmowano się tematami tak podstawowymi, jak relacja Kościół – świat, Biblia jako źródło wiary i pobożności, sakramenty, autorytet, moralność chrześcijańska. Dotyczy to pierwszych raportów z Denver (1971), Dublina (1976) i Honolulu (1981). Po tym

jak we wskazanych dokumentach – przede wszystkim w tym z Honolulu – udało się wykazać, że pneumatologia jest w stanie doprowadzić do zbliżenia postaw dogmatycznych obydwu stron, dalsze studia skoncentrowały się na naturze Kościoła. Owocem tego był dokument *Ku deklaracji o Kościele. Raport z Nairobi* (1982-1986). W tym samym czasie, a dokładnie podczas sesji w Wenecji w 1985 roku prowadzono też dialog na temat urzędu biskupa Rzymu. Wnioski dotyczące papieżstwa włączono do wspomnianego wcześniej *Raportu z Nairobi*. Po zakończeniu tej fazy, w okresie od 1986 do 1991 roku komisja postanowiła zająć się Tradycją apostołską. Po długich debatach udało się opracować dokument z 1992 roku zatytułowany: *Tradycja apostołska*. Dokument komisji mieszanej *Słowo życia. Deklaracja o Objawieniu i Wierze*, opublikowany w 1995 roku miał na celu zbliżenie dwóch Kościołów do pełnej komunii wiary, misji i życia sakramentalnego. Potem, w latach 1997-2001 przyszedł czas na ostatnią fazę dialogu teologicznego, która zakończyła się publikacją dokumentu *Wypowiedzieć prawdę w miłości: autorytet nauczycielski wśród katolików i metodystów* (2001).

## **5. Dialog między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Kościołem katolickim**

Trzeba stwierdzić, że rozpoczął się on w 1970 roku, biorąc pod uwagę fakt, iż protestanci posiadali już dużą tradycję dialogów lokalnych oraz dialogów multilateralnych w obrębie Światowej Rady Kościołów. Pierwsza faza, która była poświęcona relacjom Chrystusa z Kościołem, obecności Chrystusa w świecie, autorytetowi doktrynalnemu, Eucharystii i urzędowi, zakończyła się opublikowaniem dokumentu *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie* (1977). Druga faza, trwająca od 1984 do 1990 roku, zaowocowała dokumentem *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła*, który koncentruje się na eklezjologii i przedstawia wspólne wyznanie wiary. Stowarzyszenie reformowane wraz z Federacją luterzańską i Kościołem katolickim zajęły się kwestią małżeństw mieszanych i opublikowały w 1976 roku w Wenecji końcowy raport na temat tego zagadnienia, zatytułowany *Teologia małżeństwa a problem małżeństw mieszanych*.

## **6. Dialog pomiędzy Uczniami Chrystusa a Kościołem katolickim**

Ten dialog z jednym z Kościołów – od początku swego istnienia – najbardziej zaangażowanych w dzieło ekumenizmu rozpoczął się w 1977 roku. Po czterech latach pracy komisji mieszanej, w 1981 roku doszło do sformułowania wspólnego raportu. Raport ten podejmuje wiele istotnych dla obu Kościołów tematów, które zakładają zbliżenie w ważnych punktach komunii eklezjalnej. W drugiej fazie dialogu zajęto się eklezjologią, co zaowocowało w 1992 roku dokumentem *Kościół, wspólnota w Chrystusie*. Potem nastąpiła trzecia faza dialogu, zakończona w 2002 roku, a której zwieńczeniem był piękny tekst: *Recepcja i przekaz wiary: misja i odpowiedzialność Kościoła*.

## **7. Dialog Kościołów zielonoświątkowych z Kościołem katolickim**

Chodzi tu o rozpoczęty w 1969 roku dialog katolicyzmu z niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ruchami charyzmatycznymi wewnątrz Kościoła ewangelickiego i anglikańskiego. Jako że różnice pomiędzy obydwoma wyznaniem są w tym wypadku bardzo duże, w dialogu nie chodzi przede wszystkim o przywrócenie jedności, lecz o wzajemne zrozumienie w kwestii wiary i praktyki chrześcijańskiej. Opublikowano raporty, które odnoszą się do różnorodnych tematów: chrzest w znaczeniu generalnym, chrzest w Duchu, inicjacja chrześcijańska, kult, wiara, misja, urząd, Tradycja itd. Pierwsze dwa dokumenty pochodzą z lat 1976 i 1982. W 1989 roku ukazał się dokument *Perspektywy wspólnoty (koinonia)*, a w 1997 – *Ewangelizacja, prozelityzm i świadectwo wspólne*, jako udokumentowanie czwartej fazy tego dialogu.

## **8. Dialog baptystyczno-katolicki**

Światowy Związek Baptystyczny prowadził rozmowy z Kościołem katolickim w latach 1984-1988. Jako owoc tych spotkań powstał raport końcowy zatytułowany: *Wezwani do świadczenia o Chrystusie w świecie*,

odnoszący się do wspólnego poszukiwania sposobów dawania świadectwa o Chrystusie i prowadzenia wspólnej misji według fundamentalnych przekonań danych Kościołów.

## 9. Dialog między Kościołem katolickim a Światową Radą Kościołów

W tym wypadku chodzi o dialog multilateralny, w czasie którego Kościół katolicki prowadzi dialog z ponad 300 Kościołami, wchodzącymi w skład Światowej Rady Kościołów. Stopniowe włączenie Kościoła katolickiego do dialogu doktrynalnego prowadzonego w ramach Komisji „Wiara i Ustrój” skonkretyzowało się w postaci oficjalnych rozmów z ŚRK wtedy, gdy w 1959 roku Jan XXIII utworzył Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. Z dialogu tego zrodziły się ważne dokumenty. W 1965 roku, na zakończenie II Soboru Watykańskiego, w wyniku dialogu ŚRK z Kościołem katolickim utworzyła się Wspólna Grupa Robocza, a w latach 1966-1975 opublikowano cztery oficjalne raporty. Pomiędzy 1975 a 1990 rokiem opracowano dwa kolejne raporty: *Kościół w sensie lokalnym i powszechnym* (1990) oraz *Pojęcie „hierarchii prawd”: interpretacja ekumeniczna* (1990). W 1993 roku ukazał się dokument *Formacja ekumeniczna*, ujmujący łącznie różne tematy związane z treścią i realizacją owej formacji. W 1995 roku opublikowano inny dokument, powiązany z bardzo konkretnym kontekstem: *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa*. Rok 1998 przyniósł publikację siódmego biuletynu informacyjnego o stanie prac, zrealizowanych w latach 1991-1998, a związanych z kwestią jedności Kościoła, wspólnego świadectwa i formacji ekumenicznej. Niedawno ukazał się ósmy biuletyn informacyjny Wspólnej Grupy Roboczej, dotyczący lat 1999-2005. W pierwszej części biuletynu przedstawiono generalny bilans postępu dialogu ekumenicznego. Jego większa część, złożona z pięciu dodatków, zawiera zarówno statuty i historię omawianej grupy roboczej, jak i poważne tematy teologiczne, choćby takie jak implikacje eklezjologiczne i ekumeniczne wspólnego chrztu, istota i przedmiot dialogu czy narodowe i regionalne „rady Kościołów”.

## 10. Pozostałe dialogi pomiędzy Kościołami, bez udziału katolików

Chodzi tu o dialogi o mniejszej wadze, prowadzone rzadziej, spośród których warto wymienić tylko kilka, na przykład dialog starokatolików ze Światowym Aliansem Ewangelicznym, którego ostatni dokument – *Kościół, ewangelizacja i związki wspólnoty (koinonia)* (2003) – napawa nadzieją. Wspomnieć też należy o dialogu starokatolików, od 1975 roku prowadzących oficjalne rozmowy z bizantyjskimi prawosławnymi – w 1987 roku podpisali oni porozumienie dotyczące ważnych punktów wiary. Istnieje wiele oficjalnych dialogów bilateralnych, tworzących wielką sieć: anglikanów z luteranami, chalcedońskich prawosławnych ze starokatolikami i Koptami, baptystów ze wspólnotami reformowanymi i luteranami; luteranów z metodystami oraz wspólnotami reformowanymi i chalcedońskimi prawosławnymi, chalcedońskich prawosławnych z prawosławnymi orientalnymi, wspólnot reformowanych z anglikanami i uczniami Chrystusa, metodystów z chalcedońskimi prawosławnymi i wspólnotami reformowanymi itd.

## 11. Dialogi lokalne

Jest ich wiele i o różnym znaczeniu, dlatego możemy tu zauważyć jedynie te najbardziej wybijające się; konkretne dokumenty można znaleźć w *Enchiridionach* wyróżnionych w bibliografii. Kraje, w których tego typu dialogi rozwinęły się w największym stopniu, to Niemcy, Francja, Stany Zjednoczone, Szwajcaria, Finlandia i Wielka Brytania. Istnieje również dobra struktura kontynentalna w Australii. We Francji wyróżnia się Grupa z Dombes, złożona z katolików i protestantów. W Australii na uwagę zasługują rozmowy między anglikanami i luteranami, w Niemczech zaś – między katolikami i luteranami. W Wielkiej Brytanii istotne są rozmowy anglikanów z katolikami, w Szwecji – dialog katolików z protestantami reformowanymi i starokatolikami, w Stanach Zjednoczonych natomiast rozmowy prowadzone przez katolików, anglikanów, luteranów i prawosławnych. W Finlandii w ostatnich latach rozwinął się znacznie dialog pomiędzy luteranami a katolikami.

Liczba i jakość dialogów prowadzonych do tej pory przyczyniła się do radykalnej zmiany sytuacji w relacjach między Kościołami chrześcijańskimi. Udaje się rzeczywiście zmieniać wyobrażenie, jakie jedne Kościoły mają o drugich, trwa proces oczyszczania pamięci historycznej i w innym świetle widzi się problemy, które dzielą. Choć niektórzy mają wrażenie, że ruch ekumeniczny zaczyna słabnąć, to jednak z tego, co przedstawiono wynika coś wręcz przeciwnego, jako że rozmowy nabierają na sile, stają się coraz bardziej szczere i intensywne. Z tego też powodu w niektórych kwestiach bywają trudniejsze, a to właśnie dlatego, że są jeszcze poważniejsze.

Jedną z aktualnie poruszanych kwestii jest recepcja tak wielkiej ilości dokumentów w każdym z Kościołów osobno i we wszystkich razem. Encyklika *Ut unum sint* kieruje prośbę do wszystkich instytucji, by to, co zostało uzgodnione na poziomie teologicznym, przekazywano wszystkim wiernym, by mogli korzystać ze wspólnego dziedzictwa. Inną sprawą, którą należy uwypuklić, jest to, że recepcja posiada podwójny wymiar: spontaniczną akceptację przez wiernych i oficjalną recepcję ze strony autorytetów kościelnych. Ten podwójny wymiar nie zawsze współgra w swoich ocenach i czasami powoduje napięcia. Jednakże mimo wszystko, nie ma wątpliwości co do tego, że dialogi interkonfesyjne są niezbędnym narzędziem w postępie procesu, który prowadzi do zaufania, zbieżności i do przyszłej jedności chrześcijan w jednym Kościele Chrystusa.

przełożył z jęz. hiszpańskiego:  
*ks. dr Artur Sanecki SCJ*

## Przypisy

<sup>1</sup> Por. J.V. Puglisi, S.V. Voicu, *A bibliography of interchurch and interconfessional theological dialogues*, „Centro Pro Unione”, Roma 1984.

<sup>2</sup> A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum. Relaciones y Documentos de los Diálogos Interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias Cristianas y Declaraciones de sus Autoridades*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1 (1986), 2 (1993); *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del Dialogo Teologico Interconfesionale*, EDB, Bologna: vol. 1 (1986) G. Cereti- S. J. Voicu

(Red.), *Dialoghi internazionali* 1931-1984; t. 2 (1988) G. Cereti- S. J. Voicu (Red.), *Dialoghi locali* 1965-1987; t. 3 (1995) G. Cereti- J. F. Puglisi (Red.), *Dialoghi internazionali* 1985-1994; vol. 4 (1996) G. Cereti- J. F. Puglisi (Red.), *Dialoghi locali* 1988-1994; vol. 5 (2001) S. Rosso – E. Turco (Red.), *Consiglio ecumenico delle Chiese. Asamblee generali* 1948-1998; t. 8 (2007) G. Cereti- J. F. Puglisi (Red.), *Dialoghi locali* 1995-2001. Revista „Diálogo Ecuménico” [Centro de Estudios Orientales y Ecuμένicos Juan XXIII, Universidad Pontificia de Salamanca], od 1966 r., *Al encuentro de la unidad. Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla (1958-1972)*, BAC 345, Madrid 1973 (Tomos agapis); N. Ehrenström, G. Gassmann, *Confessions in Dialogue*, WWC, Ginebra 1975; *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, red. H. Meyer, L. Vischer, N. York/Ginebra 1984; *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte Interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, red. H. Meyer, H.J. Urban, L. Vischer, Frakfurt/Paderborn (t. 1), 1983; przy współpracy D. Papandreou 1982-1990 (t. 2), 1991.





ks. dr Artur Sanecki SCJ

## TRADYCJA W EGZEGEZIE KONTEKST EKUMENICZNY

*Sola Scriptura* – oto hasło, które stało się jednym z wyznaczników protestanckiej reformy chrześcijaństwa. Oczywiście konsekwencją realizacji tego wezwania było zwrócenie się ku pogłębionym studiom biblijnym. Studia te doprowadziły jednak po części do rezultatów, których zwolennicy prostego hasła otwierającego ten artykuł raczej nie mogli się spodziewać, a mianowicie do dowartościowania Tradycji wspólnoty wiary. Celem niniejszego artykułu jest przyjrzenie się dwóm systemom metodologicznym we współczesnej interpretacji biblijnej, które wychodząc od studiów ściśle biblijnych, ponownie odkryły i dowartościowały Tradycję.

### 1. *Wirkungsgeschichte*, czyli historia oddziaływania tekstu

W latach 70. metodologia biblijna zaczęła się oswajać z nowym terminem: *Wirkungsgeschichte*, co oznacza „historia oddziaływania tekstu”. Miała ona, według słów jednego z protagonistów metody „Ulricha Luz’a”, badać „historię oddziaływania tekstu w szerokim znaczeniu, w zakresie pobożności, teologii, sztuki, instytucji i prawa kościelnego, polityki, przepowiadania, egzegezy itp.”<sup>1</sup>. W tym podejściu do Pisma Świętego chodziło więc od początku o odnalezienie i analizowanie różnorodnych możliwych sposobów odczytania danego tekstu biblijnego, jakie dokonywały się na przestrzeni historii danej wspólnoty wiary. Celem zaś tego było odkrycie całego bogactwa Słowa Bożego, które uwidacznia się w wielości możliwych interpretacji.

U podstaw omawianej metody leżą dwa fundamentalne założenia. Pierwszym jest to, że żaden tekst nie spełnia swojej funkcji, dopóki nie trafi do swych odbiorców. To oni dopiero, poprzez proces asymilacji, nadadzą mu pełny wymiar. Drugie natomiast założenie wyraża się w tezie mówiącej, że ów proces asymilacji danego tekstu przez osobę czy wspólnotę pozwala lepiej zrozumieć sam tekst<sup>2</sup>.

Ten rodzaj interpretacji biblijnej, podobnie jak w przypadku wielu innych metod egzegezy, posiada swoje filozoficzne korzenie. Sięgają one do systemu filozoficznego Hansa Geорга Gadamera.

Samo pojęcie *Wirkungsgeschichte* pochodzi z filozofii hermeneutycznej Gadamera<sup>3</sup>. To on dowartościował rolę tradycji, w której powstaje i przekazywany jest dany tekst, oraz rolę czytelnika, w ramach tej tradycji na nowo ów tekst odczytującego. W tym procesie mogą się ujawniać nowe pokłady znaczeniowe utworu. Dzieje się zaś tak dlatego, że sens literalny, zgodny z intencją autora, nie obejmuje całkowicie sensu literackiego, zawartego w danym dziele. To ostatnie, nawet po śmierci autora, żyje dalej w tradycji, w której jest przechowywane i przekazywane. Rozróżnienie sensu literalnego i literackiego stało się jedną z charakterystyk Gadamerowskiej propozycji<sup>4</sup>.

Łącznikami pomiędzy filozofią Gadamera a teologią i interpretacją biblijną okazali się dwaj protestanccy teologowie z Marburga, Ernst Fuchs i Gerhard Ebeling, uważani za ojców tzw. nowej hermeneutyki<sup>5</sup>. Poczynając od lat 60., propagowali oni podstawową tezę, według której do pełnego i właściwego rozumienia tekstu konieczne jest przestudiowanie jego rozumienia w różnych epokach i w różnorodnych kręgach społecznych.

Wkrótce okazało się, że nowa metoda posiada wiele walorów. Pomaga lepiej pojąć sam proces „zrozumienia” tekstu, który zawsze będzie się rozwijał w kontekście aktualizacji jego przesłania. Pozwala zrozumieć różnice w interpretacji danych tekstów na przestrzeni historii. Gromadzi w końcu i na nowo odkrywa całe bogactwo doświadczenia wiary wspólnoty kościelnej, konkretyzujące się w jej długowiecznym odniesieniu do swych Pism. W tym ostatnim przypadku może chodzić zarówno o propagowanie bogactwa znaczeniowego przesłania biblijnego, wydobywanego w historii egzegezy, jak i o unikanie niebezpieczeństw wcześniejszych błędnych lektur tekstu.

W takiej perspektywie jasna staje się konieczność podkreślenia roli tradycji wspólnoty, w ramach której odbywa się lektura tekstu. Faktycznie, w narodzinach nowej metody wielu egzegetów protestanckich dostrzegło możliwość osiągnięcia lepszej współpracy z tradycją własnych wspólnot kościelnych. Również katolicyzm dobrze ją przyjął, choć oczywiście w katolickiej interpretacji biblijnej jej elementy – takie jak żywa Tradycja czy analogia wiary – zawsze były obecne<sup>6</sup>.

Oczywistym skutkiem rozwoju *Wirkungsgeschichte* w egzegezie biblijnej stała się więc odnowa zainteresowania problemem Tradycji wspólnoty wiary. Kwestia ta została tu ustawiona nie w opozycji, lecz w relacji bezpośredniego dialogu z Pismem Świętym. Tradycja, w swym hermeneutycznym walorze, okazała się jednym z istotnych elementów egzegezy.

## 2. Metoda kanoniczna

Drugim nurtem interpretacji biblijnej, odwołującym się silnie do koncepcji tradycji wspólnoty wiary, jest podejście kanoniczne. Rozwijało się ono od początku lat 70. XX wieku w Stanach Zjednoczonych, a jego protagonistami byli dwaj bibliści presbiteriańscy: Brevard S. Childs i James A. Sanders.

Propozycje metodologiczne Childsa i Sandersa, obydwie oparte na fenomenie kanonu biblijnego, rozwijały się równolegle, przybierając formę tzw. *canonical approach* – podejścia kanonicznego (w przypadku Childsa) oraz *canonical criticism* – krytyki kanonicznej (w przypadku Sandersa). Przedmiotem tego artykułu nie jest szczegółowe omówienie ich propozycji, podobieństwa ich stanowisk oraz różnic dzielących obydwu egzegetów<sup>7</sup>, natomiast warto skupić się na tym, co odnosi się bezpośrednio do interesującego nas tematu Tradycji.

Zarówno Childs, jak i Sanders przypisują wspólnotce wiary bardzo duże znaczenie, tak w procesie formacji Pism biblijnych, jak w ich interpretacji. To ta wspólnota jest środowiskiem, w którym powstają i są dobierane pisma kanoniczne, tu są przechowywane oraz czytane. Tradycja i zasady hermeneutyczne w niej funkcjonujące mają tu więc olbrzymie znaczenie. Childs, mimo swej konfesyjnej przynależności do wspólnoty

prezbiteriańskiej, nie zawaha się powiedzieć wprost: „Pismo i tradycja są ze sobą ściśle związane”<sup>8</sup>. Funkcję zaś kanonu w interpretacji biblijnej przyrównywać będzie do znanej z teologii katolickiej funkcji reguły wiary<sup>9</sup>. Tak jak reguła wiary w ujęciu katolickim, tak hermeneutyka kanoniczna w propozycji Childsa ma kierować prawidłowym sposobem odczytania przekazu biblijnego. Zdaniem amerykańskiego autora, jest ona bowiem tą, która kierowała procesem formacji Biblii w łonie Izraela, a potem Kościoła. Według Childsa, pozostawiła ona również wyraźne wskazówki hermeneutyczne w samym tekście, pomagające we właściwej lekturze. Kanon, rozumiany tu nie tylko jako zbiór Pism, ale również jako hermeneutyczny proces, w którym ów zbiór był formowany, jest więc wyraźnie odniesiony w propozycji twórcy *canonical approach* do pojęcia reguły wiary, a tym samym – do pojęcia Tradycji.

W przypadku Sandersa fundamentalna rola tradycji wiary uwidacznia się już w samej definicji kanonu. Dla tego badacza kanon to przede wszystkim proces kanoniczny, a nie zbiór pism w ich finalnym stadium literackim. Więcej, kanon to proces rozwijający się w duchu hermeneutyki typowej dla danej wspólnoty wiary. Jest on więc bezpośrednio związany z pojęciem tradycji danej wspólnoty, w ramach której ów proces się odbywał. To tam, jak podkreśla Sanders, dochodziło do przekazywania starszych tradycji biblijnych oraz aktualizowania ich, przystosowywania według hermeneutycznych reguł wspólnoty do wciąż nowych środowisk historyczno-kulturowych, w których musiał się odnajdywać lud Boży. Rola wspólnoty i jej tradycji jest tak oczywista, że Sanders powie wprost: „zdawać sobie sprawę z tego, w jaki sposób pierwotne wspólnoty kształtowały to, co otrzymywały, i odczytywały nowe znaczenie odpowiadające ich późniejszej sytuacji i problemom, jest bardzo ważne, aby zrozumieć, w jaki sposób i dlaczego wysuwamy kanon na pierwszy plan. Krytyka redakcji nie jest wystarczająca”<sup>10</sup>.

Do hermeneutyki działającej w procesie kanonicznym można dotrzeć, zdaniem Sandersa, poprzez uważną analizę tekstów i znajomość starożytnych technik literackich. Odkrycie tej hermeneutyki ma zaś kluczowe znaczenie dla właściwej aktualizacji słowa Bożego dzisiaj. Rządzić nią bowiem powinny te same reguły, które działały wcześniej, w starożytnych wspólnotach wiary. Wniosek jest prosty: lektury tekstu nie można oderwać od hermeneutyki działającej w tradycji przekazu.

W omawianej propozycji metodologicznej tradycja wspólnoty jest dowartościowana jeszcze w inny sposób. Chodzi tu o świadome podkreślenie roli prezałożeń wiary tejże wspólnoty w egzegetycznej lekturze tekstu. Historyczno-krytyczny postulat dotyczący konieczności uwolnienia się od wszelkich prezałożeń wiary przed rozpoczęciem pracy z tekstem jest odrzucony tu jako nierealny. Brevard S. Childs jest świadomy, że każda praca egzegety musi się rozpoczynać w obrębie jakiegoś systemu prezałożeń. A skoro tak, to istotne dla wyników pracy jest to, by owe prezałożenia były zgodne z wiarą wspólnoty Kościoła, w której tekst jest przekazywany i odczytywany. Childs akceptuje w sposób metodologiczny fakt, że prezałożenia wiary będą towarzyszyć egzegezie chrześcijańskiemu od samego początku jego pracy z tekstem. Píše na ten temat: „Bronimy stanowiska, że prawdziwe teologiczne zadanie może być doprowadzone szczęśliwie do końca tylko wtedy, kiedy zaczyna się w wyraźnej perspektywie wiary. Jedyne z tego punktu początkowego może być następnie rozwijana praca teologiczna, która ma za zadanie pogłębienie teologicznego wymiaru Starego Testamentu. Podejścia, które startują ze stanowiska neutralnego, nigdy nie będą mogły we właściwy sposób traktować teologicznej treści, a to dlatego, że nie istnieje możliwość przerzucenia pomostu pomiędzy neutralną, opisową treścią a teologiczną rzeczywistością. Przyjmować, że narzędzia sprawdzające się w jakiejś dziedzinie mają też prawo pierwszeństwa w spełnianiu zadania teologicznego, jest po prostu prezałożeniem historycyzmu”<sup>11</sup>.

W takiej perspektywie metodologicznej wspólnota kościelna, wraz z tradycją swej wiary, jest wręcz drugim, obok kanonu, koniecznym kontekstem uprawiania egzegezy. Egzegeza biblijna powinna więc pracować w rozległej perspektywie eklezyjalnej. Wyraża się to w dwóch wymiarach. Z jednej strony chodzi tu o metodologiczny punkt wyjścia, którym jest horyzont wiary wspólnoty. Z drugiej zaś strony wskazuje się także na zamierzony cel: aktualizację przesłania tekstu we współczesnej sytuacji Kościoła. W ten sposób, w przypadku propozycji metodologicznych Childsa i Sandersa, tradycja wspólnoty objawia po raz kolejny swój walor hermeneutyczny w pracy egzegety.

### 3. Perspektywa ekumeniczna

Przytoczone przykłady metod egzegetycznych posiadają bez wątpienia dwie wspólne cechy. Obydwie zrodziły się w środowiskach protestanckich i obydwie odkrywają na nowo wartość hermeneutyczną tradycji wspólnoty wiary w procesie interpretacji Biblii. O jakiej wartości dla ekumenizmu możemy tu mówić?

Pierwszy narzucający się walor tych metod w ekumenicznej perspektywie pochodzi bez wątpienia z samego faktu ich zbliżenia do tradycyjnej postawy Kościoła katolickiego. Chodzi przecież o swego rodzaju „skracanie dystansu” w jednej z istotnych kwestii teologicznych. W perspektywie katolickiej Tradycja posiada bezsprzecznie fundamentalną rolę w interpretacji Biblii. Wystarczy przypomnieć tu podstawowy dokument współczesnej katolickiej interpretacji Pisma Świętego – *Dei Verbum*: „Święta Tradycja i Pismo św. stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi. Na nim polegając, cały lud święty zjednoczony ze swymi pasterzami trwa stale w nauce Apostołów, we wspólnocie braterskiej, w łamaniu chleba i w modlitwach (por. Dz 2,42), tak iż szczególnie zaznacza się jednomysłność przełożonych i wiernych w zachowaniu przekazanej wiary, w praktykowaniu jej i wyznawaniu [...]”.

Jasne więc jest, że *Święta Tradycja*, Pismo św. i Urząd Nauczycielski Kościoła, wedle najmądrzejszego postanowienia Bożego, tak ściśle ze sobą się łączą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie te czynniki razem, każdy na swój sposób, pod natchnieniem jednego Ducha Świętego przyczyniają się skutecznie do zbawienia dusz<sup>12</sup>.

Oczywiste wydaje się stwierdzenie, że egzegezie protestanckiej z nurtu *Wirkungsgeschichte* czy metody kanonicznej znacznie bliżej dziś do tak zarysowanej perspektywy hermeneutycznej lektury Biblii. Określenie B. S. Childsa: „Pismo i tradycja należą do siebie<sup>13</sup>”, odnajduje się w niej doskonale.

Odnowienie znaczenia Tradycji w interpretacji biblijnej posiada również znaczenie dla ekumenicznej dyskusji odnoszącej się do kwestii reguły wiary. Reguła ta stanowi bowiem istotny element Tradycji. Perspektywa katolicka podkreśla jej rolę zarówno w procesie formowania się Biblii chrześcijańskiej, jak i w czasie interpretowania tej

ostatniej w następnych okresach historii Kościoła. To reguła wiary była ważnym punktem odniesienia w procesie formalnego definiowania ortodoksyjnej doktryny Kościoła, jak również jednym z fundamentalnych kryteriów określania granic kanonu biblijnego. Co więcej, teologia katolicka zauważa hermeneutyczny walor reguły wiary także i dla współczesnej egzegezy biblijnej<sup>14</sup>. Współczesne zainteresowanie walorem tradycji wspólnoty w egzegezie protestanckiej daje nadzieję na ponowne odkrycie i dowartościowanie także i tego elementu w niej obecnego. Winno to zaś pociągnąć za sobą poszerzenie wspólnie uznawanej płaszczyzny dialogu.

Nie do pominięcia również w ocenie ekumenicznej wartości omawianych propozycji metodologicznych jest podkreślenie roli wspólnoty wiary. Akcent położony na tradycję wiary pociąga za sobą konieczność równoczesnego wyakcentowania waloru wspólnoty jako takiej. Prawda o tym, że Biblia jest „Księżą Kościoła”, staje znowu wyraźnie przed oczyma egzegetów. Nabiera to szczególnego znaczenia w obecnej postkrytycznej panoramie nauk biblijnych, naznaczonych znamieniem rozwijającej się dynamicznie przez ostatnie stulecia metody historyczno-krytycznej i związanej z nią mentalności racjonalistycznej niezależności metodologicznej. Nowa postawa metodologiczna, zarysowana w niniejszym artykule, przekłada się zaś na zachętę skierowaną do interpretatorów Biblii (bez względu na to, czy chodzi o egzegetów katolickich czy protestanckich), aby z odpowiednią uwagą podchodzili do czynników interpretacyjnych istniejących w Kościele. To odsyła nas po raz kolejny do konieczności współpracy Pisma z Tradycją i do tematu analogii wiary. Nie tylko jednak do tego. Możliwości wykorzystania rozwoju przedstawionych tu metod biblijnych w dyskusji ekumenicznej mogą iść w kierunku jeszcze bardziej delikatnym: autorytetu w Kościele.

Na pozór temat ten nie wchodzi w zakres omawianych propozycji. Ani twórcy *Wirkungsgeschichte*, ani prekursorzy podejścia kanonicznego nie odnosili się do wartości hermeneutycznej Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jest to oczywiście zrozumiałe w kontekście eklezjologii protestanckiej, w której te propozycje powstawały. Niemniej uważniejszemu obserwatorowi trudno będzie oprzeć się wrażeniu, że wewnętrzna logika omawianych metod wyraźnie doprowadzi także i do tego tematu. Po pierwsze, samo dowartościowanie tradycji wspólnoty, jej przełożeń



wiary, jej funkcji w procesie powstawania, przechowywania i interpretowania Pisma Świętego uniemożliwia sztuczne wyłączenie z dyskusji tak istotnego elementu eklezjalnego, jakim jest żywy autorytet nauczycielski. Autorytet ten przecież wyłania się z nurtu tradycji wspólnoty, a ze swej strony on sam z kolei w historii wielokrotnie i w dużej mierze tę tradycję określał. Po drugie zaś, w niektórych postulatach omawianych metod możemy odnaleźć inspiracje do dyskusji na temat autorytetu.

Weźmy dla przykładu podejście kanoniczne. Od samego początku jednym z podstawowych motywów inspirujących B. S. Childsa w jego poszukiwaniach metodologicznych był zamiar zbudowania teologicznego systemu interpretacji Biblii. Wyniki badań prowadzonych w takim ujęciu miały być na tyle pewne i jednoznaczne, by przelamać, dotkliwie odczuwaną przez Childsa, hipotetyczność wykładu historyczno-krytycznego Pisma Świętego. Jako fundament swego systemu badacz ten wskazał kanon biblijny, rozumiany jako tekst i proces jego powstawania oraz jako hermeneutyka, uwidaczniająca się zarówno w pierwszym, jak i w drugim. Nie miejsce tu, by oceniać wartość tak przedstawionego fundamentu całej metody. Istotne natomiast jest zauważenie, że poszukiwanie kanonicznej hermeneutyki jest pewną formą poszukiwania **autorytetu** w wykładzie Biblii. Cechy bowiem jedyności, pewności teologicznej oraz odniesienia do potrzeb i oczekiwań wspólnoty wierzących nakierowują na kwestię autorytetu w wykładzie tekstu. Nic więc dziwnego, że sam Childs otwarcie przyrównuje proponowaną regułę kanonu do reguły wiary, która w katolickiej perspektywie eklezjologicznej ociera się właśnie o kwestię właściwego rozumienia Pisma i jego autorytatywnego wykładu.

Te obserwacje zachęcają do zauważenia wartości ekumenicznej omawianych propozycji interpretacji biblijnej. Ponowne odkrycie i dowartościowanie roli tradycji wspólnoty wiary w hermeneutyce tekstu otwiera przed poszczególnymi odłamami chrześcijaństwa szersze płaszczyzny i możliwości dialogu. Przypomina zaś przede wszystkim o tym, że naturalnym i koniecznym kontekstem Biblii jest żywa wspólnota wiary, a sztuczne oderwanie jej od tego kontekstu musi prowadzić do fałszywej lektury. Wymowny w końcu jest fakt, że do takiego wniosku doprowadza nas nie praca teologów systematycznych, lecz egzegetów, i to w dodatku tych wywodzących się z protestanckiego nurtu reformy.

## Przypisy

<sup>1</sup> U. Luz, *Wirkungsgeschichtliche Exegese. Ein programmatischer Arbeitsbericht mit Beispielen aus der Bergpredigtexegese*, Berliner Theologische Zeitschrift, 2 (1985) s. 18n. Cytat za: A. Tronina, *Historia oddziaływania tekstu. Wirkungsgeschichte*, w: *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Pelplin 1994, s. 213.

<sup>2</sup> Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994, s. 45.

<sup>3</sup> Por. A. Tronina, *Historia...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>4</sup> Przedstawienie propozycji hermeneutycznej Gadamera odnaleźć można przede wszystkim w jego najbardziej znanym dziele: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.

<sup>5</sup> Więcej nt. nowej hermeneutyki oraz roli jej twórców dla rozwoju *Wirkungsgeschichte* zob. w: R.A. Piper, *Nowa Hermeneutyka*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden (red. wyd. polskiego: W. Chrostowski), Warszawa 2005, s. 624-626; A. Tronina, *Historia...*, dz. cyt., s. 209-213. Wspomnieć tu należy, że oprócz poglądów Gadamera równie wielki wpływ na Fuchsa i na Ebelinga w procesie wypracowywania ich hermeneutyki miała filozofia egzystencjalna Martina Heideggera. Szczegóły zob. w: R.E. Brown, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red. wyd. polskiego: W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 1803-1804.

<sup>6</sup> Por. A. Tronina, *Historia...*, dz. cyt., s. 215-216, 226. Na str. 215-216 autor, opierając się na stanowisku U. Luza, dokładnie przedstawia walory omawianej metody.

<sup>7</sup> Omówienie *canonical approach* i *canonical criticism* znaleźć można w: A. Sanecki, *Kanon jako zasada hermeneutyczna: kanoniczny nurt interpretacji Pisma Świętego we współczesnej egzegezie*, „Studia Diecezji Radomskiej” VII (2005), s. 187-200, a w sposób hasłowy również w: R.E. Brown, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red. wyd. polskiego: W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 1807-1808.

<sup>8</sup> Tłumaczenie własne tekstu, który w oryginale brzmi jeszcze dosadniej: *Scripture and tradition belong together* – B.S. Childs, *The Canonical Shape of the Prophetic Literature*, „Interpretation. A Journal of Bible and Theology” 32 (1978), s. 53.

<sup>9</sup> Por. B.S. Childs, *Childs Versus Barr, Review of Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism, by James Barr*, „Interpretation. A Journal of Bible and Theology” 38 (1984), s. 67.

<sup>10</sup> Tłumaczenie własne tekstu: *Seeing how the early communities shaped what they received and resignified for addressing their later situations and problems is very important to understanding how and why we have a canon in the first place. Redaction criticism is not enough*. J.A. Sanders, *Canonical Context and Canonical Criticism*, „Horizons in Biblical Theology” 2 (1980), s. 186.

<sup>11</sup> Tłumaczenie własne tekstu: *We are arguing that the genuine theological task can be carried on successfully only when it begins from within an explicit framework of faith. Only from this starting point can there be carried on the exegetical task which has as its goal the penetration of the theological dimension of the Old Testament. Approaches which start from a neutral ground never can do full justice to the theological substance because there is no way to build a bridge from the neutral, descriptive content to the theological reality. It is simply a presumption of historicism to assume that tools which function adequately in one area can claim the right of priority in the theological task as well* (B.S. Childs, *Interpretation in Faith. The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary*, „Interpretation. A Journal of Bible and Theology” 18 (1964), s. 438.

<sup>12</sup> *Dei Verbum*, 10.

<sup>13</sup> *Scripture and tradition belong together* (B.S. Childs, *The Canonical Shape*, dz. cyt., s. 53).

<sup>14</sup> Systematyczne ujęcie współczesnego stanowiska teologii katolickiej w tej kwestii można znaleźć w: P. Grech, *The „Regula fidei” as Hermeneutical Principle Yesterday and Today*, w: *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999*, Atti e Documenti 11, Città del Vaticano 2001, s. 208-224; *The Regula Fidei as a Hermeneutical Principle in Patristic Exegesis*, w: *Interpretation of the Bible*, Sheffield 1998, s. 589-601.

## SPIS TREŚCI

PREZENTACJA .....	5
<b>ks. dr Dariusz Salamon SCJ</b>	
PREZENTACJA SYLWETKI JUBILATA KS. KAD. STANISŁAWA NAGIEGO ....	7
<b>ks. prof. UO dr hab. Zygfryd Glaeser</b>	
SAMOŚWIADOMOŚĆ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W KONTEKŚCIE JEGO EKUMENICZNEGO ZAANGAŻOWANIA .....	17
<b>ks. dr Zbigniew Krzyszowski</b>	
POJĘCIE I PODSTAWY DIALOGU EKUMENICZNEGO .....	33
<b>ks. dr Tadeusz Kałużny SCJ</b>	
EKLEZJALNA ŚWIADOMOŚĆ PRAWOSŁAWIA A EKUMENIA .....	51
<b>ks. prof. dr Artur Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ</b>	
MIĘDZYKONFESYJNE DIALOGI EKUMENICZNE. BILANS HISTORYCZNY .....	67
<b>ks. dr Artur Sanecki SCJ</b>	
TRADYCJA W EGZEGEZIE. KONTEKST EKUMENICZNY .....	81

