

Rajmund Porada¹
Opole

Urzeczywistnianie się Kościoła w dialogu ekumenicznym – perspektywa katolicka

We współczesnej kulturze uciekanie się do metody dialogu jako głównego sposobu poszukiwania prawdy i osiągnięcia konsensusu przyjmuje się z całą oczywistością. Dialog uchodzi za kluczowe pojęcie wyrażające możliwość pokojowej konfrontacji różnych, czasami nawet przeciwstawnych, poglądów i przekonań. Odróżnia się on od spotkania, w którym nie dochodzi do podjęcia głębszego kontaktu oraz od systemów, w których silniejszy lub jakaś większość mają decydujący głos i wyznaczają sposób działania lub życia grupom słabszym i podporządkowanym. Dialog zakłada uznanie drugiego jako partnera i jego inności, gdyż bez zróżnicowania czy wielości przekonań i poglądów nie ma podstaw do dialogu². Autorytaryzm i założenie, że tylko jedna strona posiada w sposób ekskluzywny całkowitą rację i prawdę jest podejściem nieakceptowanym przez zdecydowaną większość opinii publicznej³.

Ten kulturowy kontekst odcisnął również swoje piętno na metodach i procedurach, które zostały przyjęte w rozwiązywaniu konfliktów w Kościołach i relacjach międzykościelnych. Czynniki społeczno-kulturowe nie są jednak wystarczającym uzasadnieniem dla dialogu podejmowanego w wymiarze eklezjalnym. Pierwszorzędne znaczenie winny mieć teologiczne przesłanki. O ile nie ulega raczej wątpliwości, że narzędzie dialogu jest fenomenem, który stanowi

¹ Rajmund Porada – ks. dr. hab. prof. nadzwyczajny UO, zatrudniony w Instytucie Ekumenicznym i Badań na Integracją WT Uniwersytetu Opolskiego, e-mail: rajmund.porada@uni.opole.pl.

² P. Neuner, *Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche*, „Ökumenische Rundschau“ 59 (2010) z. 2, s. 192. Należy jednak zauważyć, że niektórzy krytycy powątpiewają jednak, czy Kościoły są zdolne do prawdziwego dialogu. Swoje wątpliwości wyrażają choćby w pytaniu o możliwość pogodzenia monoteizmu z pluralistycznym obrazem świata, a zwłaszcza z pluralistycznym rozumieniem prawdy. Zob. np.: P. Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt–Leipzig 2007.

³ Pogląd ten zachowuje aktualność nawet w sytuacji, gdy w życiu społecznym czasami zyskują popularność tendencje populistyczne i autorytarne, które pojawiają się najczęściej w sytuacjach kryzysowych o różnym podłożu.

wewnętrzny wymiar rzeczywistości Kościoła, a nawet chrześcijaństwa jako takiego wraz z całą jego tradycją teologiczną⁴, gdyż przypisuje się im ze swej istoty dialogiczny charakter, o tyle można pytać, czy podobne znaczenie przypada dialogowi ekumenicznemu. W czasach wyznaniowych podziałów stał się on ważnym narzędziem w procesie odbudowywania utraconej widzialnej jedności Kościoła. W tej perspektywie wydaje się on być nie tylko wyrazem dialogicznej struktury Kościoła, ale pełnić wręcz eklezjotwórczą rolę. Celem artykułu jest więc wskazanie na zasadnicze przesłanki, które pozwalają uznać, że dialog ekumeniczny jest istotnym elementem eklezjalnej tożsamości.

Dla właściwego ukazania eklezjalno-tożsamościowej roli dialogu ekumenicznego, w dwóch pierwszych punktach nakreślone zostaną najpierw ogólne założenia rozumienia Kościoła jako rzeczywistości dialogicznej, w której metoda dialogu od początku służyła poszukiwaniu jedności w wierze. Kolejne punkty skoncentrują się na międzykościelnym dialogu ekumenicznym i uzasadnieniu jego znaczenia dla urzeczywistniania eklezjalnej tożsamości Kościołów i wspólnot kościelnych. W tym kontekście dokona się analizy też istotnego punktu odnowy eklezjologii dokonanej przez Sobór Watykański II, który umożliwił usnąć po katolickiej stronie pierwotne przeszkody dla uznania dialogu ekumenicznego jako wydarzenia eklezjalnego.

1. Kościół jako wydarzenie dialogu

Dialog jest powszechnym ludzkim fenomenem. Swoje podstawy odnajduje on w społecznej naturze ludzkiej osoby i stanowi jeden z aspektów złożonego zjawiska komunikacji⁵. Koncepcja dialogu okazała się użyteczna także w perspektywie teologicznej⁶. Przy jej pomocy opisano relację między objawieniem a wiarą, między słowem Bożym, skierowanym do ludzi, a ludzką odpowiedzią na to słowo. Sobór Watykański II podjął tę perspektywę, opisując w Konstytucji *Dei Verbum* wydarzenie objawienia jako historyczny dialog, który Bóg podejmuje ze swym ludem: „Przez to objawienie niewidzialny Bóg (por. Kol 1,15; 1 Tm 1,17) w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14n) i przestaje z nimi (por. Ba 3,38), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą” (KO 2). Wizja dialogu, który zmierza do osobowej komu-

⁴ Zob. P. Neuner, *Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche*, s. 192-194.

⁵ Por. W. Beinert, *Der ökumenische Dialog als Einüben in die Klärung theologischer Differenzen*, [w:] H.J. Urban, H. Wagner [red.], *Handbuch der Ökumenik*, t. III/1, Paderborn 1987, s. 80-81.

⁶ S.C. Napiórkowski, *Ekumenizm a personalizm*, [w:] L. Górka, tenże, *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 155.

nii, pozwoliła przezwyciężyć redukcyjną, instrukcyjno-teoretyczną koncepcję objawienia, sprowadzającą je do zbioru pojedynczych prawd, które same w sobie nie są dostępne ludzkiemu rozumowi lub do wydarzenia zakomunikowania prawdy niedostępnej w naturalnych warunkach ludzkiemu rozumowi. W zmienionej perspektywie objawienie postrzega się jako historyczne wydarzenie ukierunkowane na zbawienie ludzkości. Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* (1964) pisał o dialogu zbawienia (*colloquium salutis*) jako pierwszym źródle, z którego czerpie inspirację każdy dialog podejmowany przez Kościół w realizacji swej misji: „Także i objawienie, jest to nadprzyrodzona więź, którą sam Bóg ustanowił z ludźmi, może być jakby pewnego rodzaju dialogiem, w którym Słowo Boże przemawia czy to przez Wcielenie, czy w Ewangelii [...]. W rzeczy samej dzieje zbawienia ludzkiego świadczą o tym długotrwałym i różnorodnym dialogu, który Bóg w sposób przedziwny z ludźmi nawiązuje i w rozmaity sposób dalej prowadzi” (nr 70).

Objawienie rozumiane w komunikacyjno-egzystencjalnej perspektywie jako apel skierowany do ludzkiej wolności tworzy wspólnotę, która staje się świadkiem Bożego Słowa i wyznaje wiarę w nie. Kościół należy więc pojmować jako rzeczywistość dialogiczną, nie tylko ze względu na to, że stanowią ją wierzący, którzy odpowiadają wiarą na słowo Boże, ale także z uwagi na to, że w Kościele dokonuje się głoszenie Ewangelii i odpowiedź na nią poprzez wyznanie wiary. Oba wymiary – wertykalny i horyzontalny – nie są jakimiś oddzielnymi rzeczywistościami. W horyzontalnym procesie komunikacji między osobami dokonuje się spotkanie z Bożym słowem. To dzięki temu procesowi rodzi się wiara i w nim otwiera się możliwość komunii z Bogiem. Przenikanie się i nierozzerwalny związek między tymi dwoma wymiarami stanowią centralne jądro tajemnicy Kościoła, tzn. komunii pojmowaną jako transcendentną rzeczywistość przychodzącą z wysoka, która objawia się w historii, inicjując proces komunikacji i konstytuując Kościół jako miejsce urzeczywistniania się wspólnoty z Bogiem i między wierzącymi⁷. Wiara i komunია z Bogiem „rodzą się” w dialogu.

W Nowym Testamencie początek Kościoła jest związany z proklamacją Ewangelii, która przyjęta w wierze rodzi więź komunii między apostołskimi świadkami a odbiorcami ich nauczania. To wydarzenie oznacza nie tylko początek Kościoła w sensie chronologicznym, ale teologicznie należy je widzieć jako zasadę, która wyjaśnia istotę Kościoła jako takiego. W rzeczywistości bowiem poza związaniem się wspólnoty będącej swoistą siecią komunikacji, stworzoną przez tych, którzy przyjęli Ewangelię i stali się wierzącymi, istnieje istotne odniesienie do wydarzenia Jezusa Chrystusa, które stanowi normatywną i niezastąpioną treść przekazu oraz tworzy w Duchu Świętym komunii wierzących

⁷ A. Maffei, *Ecumenical Dialogue*, Collegeville 2005, s. 59.

ze Zmartwychwstałym, a przez Niego z Ojcem. Apostolskie świadectwo łączy więc z historią Jezusa – przychodzącego Słowa, które stało się ciałem – i tworzy komuniją, która nie ogranicza się jedynie do wymiaru horyzontalnego, lecz jest komuniją z Ojcem i Synem w Duchu Świętym. Innymi słowy, Kościół jest ustanowiony poprzez proces komunikacji, który nie tworzy jedynie epizodycznej komunii, ale cieszy się trwałością w czasie i przybiera kształt chrześcijańskiej wspólnoty, rozpoznawalnej w historii jako niezależny organizm.

Związek pomiędzy kościelną komuniją a procesem komunikacji i dialogu, który Kościół inicjuje w realizacji swej misji, pozwala zrozumieć, dlaczego współczesna eklezjologia sięga do niektórych określeń wypracowanych przez współczesną filozofię języka i teorię komunikacji, aby w ten sposób wyjaśnić naturę Kościoła. Aplikacja tych zasad jest użyteczna do ukazania, że Kościół włącza się w struktury ludzkiej społeczności i realizuje ją na swój sposób, wprowadzając jednocześnie istotne korekty do filozoficznej koncepcji komunikacji. Dwa aspekty nabierają szczególnego znaczenia: po pierwsze, proces komunikacji nie wyczerpuje się w wymiarze horyzontalnym, lecz łączy w sobie komponent wertrykalny – jest nim Bóg w akcie Objawienia, który uruchamia proces komunikacji, konstytutywny dla Kościoła i rozpoznawalny w ludzkim procesie komunikacji; po drugie, fenomen komunikacji nie wyczerpuje się w samym przekazie. Proces komunikacji reprezentowany przez kościelną tradycję nie ma na uwadze jedynie przekazania jakiejś ogólnej informacji na temat pozajęzykowej rzeczywistości, lecz posiada istotne odniesienie do historycznego wydarzenia Jezusa, do którego mamy dostęp przez świadectwo apostolskie. W ramach tego dialogowego procesu, który konstytuuje Kościół, nie wszystkie komponenty mają jednakową wartość. Normatywnym i niczym niezastąpionym elementem, któremu podlegają inne, jest norma apostolska poświadczona przez Pismo Święte i aktualizowana w różnych formach kościelnego świadectwa. Jest ona kryterium każdego procesu komunikacji tworzącego Kościół i zachodzącego w Kościele⁸. W ten sposób Kościół jawi się jako struktura dialogiczna, a jej urzeczywistnienie może dokonywać się w różnych aspektach i poziomach jego życia, tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych. We wspomnianej encyklice *Ecclesiam suam* Paweł VI sformułował „niekonwencjonalną tezę eklezjologiczną”⁹, twierdząc, że „Kościół [...] powinien stać się Kościołem słowa, orędzia i rozmowy” (nr 65). Stwierdził jednocześnie, że metoda ta, która jest jednym z największych osiągnięć naszej kultury, jest najważniejszą metodą działania Kościoła (zob. nr 66; 81a).

⁸ Tamże, s. 61.

⁹ S.C. Napiórkowski, *Dialog międzykościelny. Jego fenomen i owoce*, [w:] tenże, *Razem dla Chrystusa. Wybór publikacji teologiczno-ekumenicznych*, Lublin 2013, s. 350.

2. Dialog drogą poszukiwania jedności w Kościele

Apostolska proklamacja Bożego słowa domaga się odpowiedzi, którą jest wiara. Wyznananie wiary przybiera kształt obiektywnych sformułowań, dzięki którym członkowie wspólnoty chrześcijańskiej są w sposób jednoznaczny identyfikowani. W sensie pierwotnym wyznanie wiary jest formą doksológii, jednocześnie jednak zawiera ono prawdę, która jest prawdą Słowa Bożego przyjętego w wierze. Wyrażając prawdę Ewangelii, wyznanie wiary spełnia rolę kryterium dla wspólnoty kościelnej. Może ono być traktowane jako miara oceny tego, czy indywidualny wierzący lub cała wspólnota przyjmuje prawdę Ewangelii w sposób integralny.

Kryterium prawdziwej wiary wyznacza zarazem granice Kościoła lub kościelnej przynależności. Było to widoczne zwłaszcza w pierwotnym Kościele, gdzie chrzcielne wyznanie, ukształtowane w kontekście liturgicznym, stanowiło podstawę dla dogmatycznych wyjaśnień, które sobory stopniowo wprowadzały w związku z pojawiającymi się kontrowersjami. W tych sytuacjach to właśnie dialog stanowił sposób dochodzenia do sformułowania wspólnej wypowiedzi wiary. Sobór można więc postrzegać jako dialogiczny proces, przez który Kościół poszukuje sposobu przywrócenia zgodności w wyznaniu wiary, będącego podstawą jedności¹⁰. Rezultatem takiego procesu ma być z jednej strony wyrażenie wspólnej wiary, z drugiej zaś określenie kryteriów kościelnej komunii.

Praktyka soborowa pierwszych wieków stanowi model metodologii poszukiwania konsensusu w sprawie takiego sposobu wyrażania wiary, który miałby zobowiązujący charakter. Sobory i synody starożytności i kolejnych epok pokazały, że w przypadku pojawiających się różnic w wierze lub dyscyplinie kościelnej sięgano po narzędzie dialogu między reprezentantami lokalnych Kościołów, w celu wzmocnienia kościelnej komunii. Taka potrzeba zobowiązujących sformułowań pojawiała się zwłaszcza wtedy, gdy tracono dotychczasowy konsensus, którego przywrócenie było konieczne ze względu na zachowanie jedności.

Dialog w szczególny sposób postrzegany jest jako konstytutywny element życia Kościoła, gdy pojawiają się rozbieżności i różnice zdań, które przyczyniają się do kryzysu komunikacji w obrębie Kościoła i zagrażają podstawom życia wspólnotowego. W takich sytuacjach podjęcie decyzji musi być oparte na konfrontacji różnych stanowisk. Wynik wspólnej refleksji nie może jednak cieszyć się wyłącznie „autorytetem” płynącego z treści merytorycznego porozumienia w danej sprawie, a już tym bardziej nie może być zredukowany do relacji siły,

¹⁰ A. Maffei, *Ecumenical Dialogue*, s. 62; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 292-293.

która określa przewagę jednej strony nad drugą, lecz musi odnosić się do świadomości wiary Kościoła, który w posłuszeństwie wobec Bożego słowa ogłasza autorytatywnie w jakim stopniu odpowiada coś prawdzie objawienia¹¹. Innymi słowy, podjęcie dialogu nie ma na celu osiągnięcie jakiegoś kompromisu w kwestii doktryny, lecz zgodności z prawdą objawienia, która jest fundamentem Kościoła rozumianego jako komunია z Bogiem i między ludźmi (por. KK 1).

Dialog, mający na celu rekonstrukcję komunii w wyznawaniu jednej wiary nie zawsze kończył się sukcesem. Historia Kościoła dowodzi, że sobory niezadko prowadziły do pogłębienia pęknięć i podziałów w relacjach z określonymi Kościołami lokalnymi czy grupami chrześcijan¹². Wszystkie podziały były i są powodowane brakiem dialogu i stanowią dowód niezdolności stron konfliktu do odnowy zgody w zakresie wyznania wiary, a nie spraw drugorzędnych, nieposiadających odniesienia do objawienia. Każda bowiem ze stron utrzymuje w takiej sytuacji, że wierność wobec Ewangelii domaga się od nich zerwania jedności z tym, kto nie akceptuje jakiegoś zakresu istotnego dla zachowania integralności chrześcijańskiej wiary.

3. Dziedzictwo podziałów – wielość Kościołów

Jednym z istotnych następstw ruchu reformacyjnego było wyłonienie się na jednym terytorium wielu zróżnicowanych Kościołów. Powstała sytuacja stanowiła *novum* w porównaniu do skutków jedenastowiecznej schizmy pomiędzy Wschodem i Zachodem. Wówczas bowiem doszło do „rozejścia się” całych terytoriów, które w swym obszarze pozostały wyznaniowo jednorodne. Poreformacyjna wielość Kościołów przyczyniła się do powstania wielu konkurencyjnych typów eklezjologii. Wyodrębnienie się wielu zróżnicowanych konfesyjnie Kościołów zmieniło warunki dialogu i sposób urzeczywistniania dialogicznej struktury Kościoła. Rywalizujące, a zarazem relatywizujące się wzajemnie eklezjologie wpływały więc na rozumienie Kościoła. Konkurencja wielu Kościołów na tym samym geograficznym terytorium wymuszała ujmowanie własnej tożsamości w kategoriach ekskluzywnych, przy jednoczesnym jej normowaniu i uniformizacji, ze szkodą dla wcześniejszego pluriformizmu życia religijnego w obrębie jednego Kościoła. Dawny, średniowieczny pluralizm został zastąpiony tożsamością, a nawet ideologią jednolitości¹³. Tworzenie konkurencyjnych

¹¹ A. Maffei, *Ecumenical Dialogue*, s. 63.

¹² S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 294-296.

¹³ J. Rahner, *Einheit und Vielfalt als Folge der Reformation und ekklesiologisches Problem*, [w:] G. Frank, V. Leppin, H.J. Selderhuis [red.], *Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung*, Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 182.

wersji wyznaniowych w obrębie chrześcijaństwa można było zaobserwować po różnych stronach reformacyjnego sporu. W praktyce oznaczało to wykluczenie możliwości alternatywnych lub przynajmniej zróżnicowanych eklezjologii. Podjęte zawężenia wzmocniły poczucie inności między różnymi grupami chrześcijan, zwłaszcza na gruncie konkurujących ze sobą doktryn, które wykształciły się w wyniku procesu ich wewnętrznego „oczyszczenia” z różnorodności¹⁴. Każda wspólnota konfesyjna z istoty swej ma bowiem „centryfugalną” strukturę, która generując odśrodkowe siły wypiera poza siebie to wszystko, co stwarza choćby pozór zagrożenia dla własnej tożsamości. Tak więc pierwotną „szerokość” ogólnochrześcijańskiej tożsamości zastąpiła „wielość” konfesji. Utrata owej „szerokości” sprawiła wyparcie pluralizmu – czyli tego, co konfesyjnie możliwe – poza granice własnego wyznania. Jej efektem było uformowanie się konfesyjnie rozumianej katolickości, do której rościły sobie prawo wszystkie wyznaniowo ukształtowane Kościoły i wspólnoty.

4. „Dialogiczna” eklezjologia Soboru Watykańskiego II

Nowe spojrzenie na Kościół z katolickiego punktu widzenia stało się możliwe dzięki nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Kluczową kategorią w eklezjologicznym kontekście stało się pojęcie *subsistit*, opisujące w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* relację pomiędzy Kościołem Jezusa Chrystusa a jego widzialnym urzeczywistnieniem na ziemi¹⁵. *Subsistit* uznano za dynamiczną klauzulę otwarcia jurydyczno-kanonicznych granic Kościoła i przewyżczenia zawężonego pojęcia Kościoła. Pojęcie to stało się swoistego rodzaju ontologicznym pomostem między mistycznym Ciałem Chrystusa, które jest przedmiotem wiary, a społeczną strukturą Kościoła wraz z jej instytucjami. Wskazuje ono, że relacja pomiędzy tymi dwoma wymiarami Kościoła urzeczywistnia się *per viam analogiam*. Polega ona nie na rozdzieleniu, lecz rozróżnieniu. To rozróżnienie, odwołujące się do idei analogii, wprowadza konieczne otwarcie do „ciasno” ujętego rozumienia Kościoła, a jednocześnie stanowi o epokowej zmianie w relacji Kościoła katolickiego do innych Kościołów i wspólnot kościelnych¹⁶.

W ścisłej relacji z formułą *subsistit* pozostaje wypowiedź na temat elementów uświęcenia i prawdy, z których zbudowany jest Kościół i które również

¹⁴ Por. D. Macculloch, *Die Reformation*, München 2009, s. 16.

¹⁵ KK nr 8.

¹⁶ W. Thönissen, *Subsistit. Ekklesiologie und Ökumene in der katholischen Kirche*, [w:] B. Oberdorfer, O. Schuegraf [red.], *Reform im Katholizismus. Traditionstreue und Veränderung in der römisch-katholischen Theologie und Kirche* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau Nr. 119), Leipzig 2018, s. 187-188.

istnieją poza Kościołem katolickim. Do najważniejszych Dekret o ekumenizmie zalicza przede wszystkim chrzest. Nawet jeśli pełnia tych darów – zgodnie z przeświadczeniem Soboru – została powierzona Kościołowi katolickiemu, to jednak nie oznacza to, że Kościół ten w każdym przypadku w pełni je urzeczywistnia i rozwija. Główną przeszkodą w tym zadaniu jest właśnie istniejący podział. Można więc sformułować konkluzję, że to całemu chrześcijaństwu została powierzona wspólna troska o zachowanie tych dóbr zbawienia. Uznanie w poszczególnych przypadkach zróżnicowanego stopnia eklezjalności Kościołów i wspólnot chrześcijańskich nie jest zatem wyrazem jakiejś rzymskokatolickiej szczodroblewości czy wyjątkowej życzliwości, lecz logicznym następstwem przyjętej eklezjologii¹⁷.

Soborowe *subsistit* stanowi eklezjologiczną klauzulę otwarcia, która w rozumieniu Kościoła wnosi istotny komponent relacyjności. Zastosowana formuła w znaczącym stopniu umożliwiła powstanie przestrzeni dla uznania i dowartościowania eklezjalnego charakteru Kościołów i wspólnot oddzielonych od Rzymu. To nauczanie zostało potwierdzone przez Jana Pawła II w encyklice *Ut unum sint*. Jednoznacznie wskazał on w niej na elementy uświęcenia i prawdy, które w różnym stopniu istnieją w innych wspólnotach chrześcijańskich. Zaliczył do nich chrzest, Eucharystię i inne sakramenty, urząd, episkopat oraz inne duchowe dary. Przynależą one do pełni środków zbawienia i stanowią skuteczny wyraz jednego Kościoła. Oznacza to, że także poza Kościołem katolickim istnieje eklezjalna rzeczywistość, czyli że poza jego granicami „nie rozciąga się próżnia eklezjalna”¹⁸. Autor encykliki *Ut unum sint* dokonał więc jednoznacznej, eklezjologicznej interpretacji soborowego nauczania o „elementach”. Kwantytatywnie rozumiane nauczanie przeobraził w pewnym sensie w sakramentalnie ujmowaną naukę o dobrach zbawienia obecnych w innych Kościołach. Zastosowano tu poniekąd – znaną z innego kontekstu¹⁹ – „logikę integracji”, gdzie integrującym jest sam Chrystus, będący źródłem owych darów zbawienia, które powierzył Kościołowi. To Chrystus jednoczy ochrzczonych we wspólnotę, nie dokonuje się to jednak poza kontekstem eklezjalnym. Ekumeniczne zadanie Kościoła katolickiego polega właśnie na włączaniu wiernych w obręb Kościoła Chrystusowego. Tę eklezjalną perspektywę uwypuklił Jan Paweł II, mając na uwadze nie tylko pojedynczych wierzących, lecz także eklezjalne wspólnoty, do których przynależą. Można więc przyjąć, że soborowe nauczanie o „elementach” pozwala w nich widzieć obiektywną podstawę dla wspólnoty między Kościołem katolickim a innymi Kościołami i wspólnotami eklezjalnymi.

¹⁷ Por. W. Thönissen, *Subsistit*, s. 193-194.

¹⁸ Jan Paweł II, *Encyklika Ut unum sint*, nr 13.

¹⁹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Amoris laetitia*, nr 299.

Zadaniem Kościołów w dobie ekumenizmu ciągle pozostaje ponowne znalezienie balansu pomiędzy wielością (i różnicami) a jednością. Sposobem uzyskania owego balansu jest przyjazna konfrontacja i ścieranie się zróżnicowanych stanowisk, czyli dialog, który winien prowadzić do szerszego, pełnego, a więc „katolickiego” widzenia rzeczywistości eklezjalnej²⁰. Komponentem dialogicznej struktury Kościoła stało się odtąd otwarcie na dialog ekumeniczny. Należy uznać, że zaangażowanie w dialog ekumeniczny nie może być jedynie elementem dowolnie przyjętej strategii działania, lecz jest implikacją dialogicznej struktury Kościoła – innymi słowy: wyrazem jego tożsamości. Dialog między Kościołami wpisuje się w logikę dialogu rozumianego jako narzędzie poszukiwania kościelnej komunii. Celem dialogu ekumenicznego pozostaje przede wszystkim umożliwienie wspólnego wyznania wiary i stworzenie w ten sposób warunków dla przywrócenia kościelnej komunii. W wielu aspektach przyjmuje on więc „soborową” metodę, stale obecną w historii Kościoła. Wprawdzie uwarunkowania, które niesie występowanie wielu ucieleśnień jednego Kościoła Chrystusa, każą dostrzec różnice pomiędzy praktyką soborową braną w ścisłym sensie a dialogiem w ramach ruchu ekumenicznego, to jednak odnowiona na Soborze Watykańskim II katolicka eklezjologia pozwala dostrzec między nimi istotne podobieństwa. Wynikają one przede wszystkim z odmiennego, niż to było w okresie ostrych konfesyjnych sporów, spojrzenia na sposób urzeczywistniania się Kościoła Jezusa Chrystusa w historii.

5. Dialogiczno-ekumeniczna tożsamość Kościoła

Następstwem soborowego nauczania stał się nowy sposób definiowania własnej kościelnej tożsamości. Tę tożsamość Kościół katolicki nie może odtąd definiować poza kontekstem ekumenicznym. Należy to odnieść także do innych Kościołów, jeśli pragną zachować eklezjalną tożsamość. W miejsce wzmacniania konfesyjnej tożsamości poprzez dystansowanie i odróżnianie się od innych Kościołów i wspólnot kościelnych, przyjęto metodę odnajdywania własnej tożsamości w otwarciu się na nich. Dla uchwycenia właściwego znaczenia tej nowej opcji istotne jest dostrzeżenie jej teologicznych podstaw. Pomocne w tym może być odwołanie się do Rahnerowego pojęcia „nadprzyrodzonego egzystencjału”. Wypracowując to pojęcie, Rahner nawiązywał do scholastycznej koncepcji łaski jako niezasłużonego daru Bożego. Dla niemieckiego jezuitę ten nadnaturalny dar stanowił jednocześnie „egzystencjał”. Oznacza to, że dar ten jest dany każdemu człowiekowi w jego egzystencji jako „element skła-

²⁰ J. Rahner, *Einheit und Vielfalt als Folge der Reformation und ekklesiologisches Problem*, s. 183-184.

dowy” jego istnienia, a nie dopiero zapośredniczony poprzez Kościół czy sakramenty. Koncepcja ta pozwoliła na mówienie o anonimowych chrześcijanach i na nowo określić relacje Kościoła do świata, innych konfesji i religii, a nawet osób niewierzących. W istocie akcentuje ona implikacje wynikające z uznania powszechnej woli zbawczej Boga, do których zaliczają się m.in.: wolność religijna jako podstawowe prawo człowieka oraz dialogiczna postawa wobec innych, niezależnie od ich przynależności konfesyjnej czy religijnej²¹.

Sobór Watykański II zmienił perspektywę określania tożsamości Kościoła katolickiego z „wewnętrznej” na „zewnątrzną”. Odtąd świadomość własnej tożsamości i spotkanie z innymi oraz misja i dialog wzajemnie się warunkują. Poszukiwanie i odnajdywanie tożsamości Kościoła dokonuje się poprzez dialog ze światem „zewnątrznym”²². Ta zmiana perspektywy nie oznacza jedynie sztucznego pozbycia się „konkurentów” czy „przeciwników”, lecz jest wyborem metody dialogu jako podstawy istnienia i działania Kościoła. „Własne” i „obce” nie przedstawiają czegoś przeciwstawnego i oddzielnego. W optyce Soboru relacja Kościoła katolickiego do innych Kościołów oraz poszukiwanie jedności nie mogą polegać niejako na „pobieraniu” utraconych „elementów” i włączeniu ich do Kościoła rzymskokatolickiego, lecz na dialogu, który wyraża to, co stanowi o najgłębszej istocie Kościoła i jego jedności. Innymi słowy, dla zrozumienia własnego Kościoła oraz kościelnej jedności nieodzowne i konstytutywne jest spojrzenie na inne Kościoły i wspólnoty kościelne oraz trwanie z nimi dialogu²³. Według H. Sander oznacza to, że ową eklezjalność określa również zdolność włączenia i asymilacji we własnej praktyce wiary elementów innych tradycji i uznanie ich istotnego znaczenia²⁴.

Urzeczywistnianie się Kościoła nie może dokonywać się w izolacji wobec innych tradycji wyznaniowych, bowiem także w nich należy odkrywać elementy i dobra, „dzięki którym [...] sam Kościół się buduje i ożywia [...]. Wszystko, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedyne go Kościoła Chrystusowego” (DE 3). W rozumieniu Soboru, ekumenizm oznacza zdolność odkrywania i rozpoznawania u innych tego, co przynależy również do własnej tradycji. Z jednej strony dopuszcza on kształtowanie własnego profilu, z drugiej jednak – domaga się uznania słusznej wielości i różnorodności

²¹ Por. DWR 2; KK 16; KDK 22.

²² H. Sander, *Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche. Von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotopie*, [w:] P. Hünermann, B.J. Hilberath [red.], *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. V: *Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg–Basel–Wien 2006, s. 198.

²³ J. Rahner, *Einheit und Vielfalt als Folge der Reformation und ekklesiologisches Problem*, s. 197; W. Hanc, *Rzymskokatolickie rozumienie dialogu doktrynalnego*, [w:] T. Kałużny, Z.J. Kijas, *Ekumenizm doktrynalny: schylek czy nowy początek?*, Kraków 2018, s. 24.

²⁴ H. Sander, *Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche*, s. 194.

form wyrażania jednej chrześcijańskiej wiary. Ta swoista dialektyka jest możliwa dzięki zastosowaniu ekumenicznej hermeneutyki, zgodnie z którą różne kościelne tradycje należy interpretować w świetle tego, co łączy, a nie tego, co dzieli. Wówczas też realny staje się postulat otwarcia się na „inność” drugiego w taki sposób, aby w odmiennym, jaśniejszym świetle widzieć to, co własne. Także, a może przede wszystkim, w ruchu ekumenicznym nie zrozumie się tradycji innych Kościołów bez jakiejś elementarnej dawki empatii. Ta zaś ma szansę przekształcić się w „sympatię”, czyli w realną wspólnotę, więź²⁵. Dlatego ekumeniczna hermeneutyka, której praktycznym efektem jest powstanie rzeczywistej wspólnoty, w swej najgłębszej istocie jest „hermeneutyką zaufania”. Zmierza ona do refleksji, nawrócenia i odnowy²⁶.

W świetle współczesnej eklezjologii katolickiej bycie Kościołem w nieodzowny sposób wiąże się z wejściem w koegzystencję z innymi Kościołami. Dzieło ekumeniczne jest imperatywem chrześcijańskiego sumienia²⁷. W kontekście eklezjalnym istnieje zobowiązanie do ekumenicznego otwarcia, a nie jedynie opcja na jego rzecz. Jan Paweł II we wspomnianej już ekumenicznej encyklice stwierdził, że dialog ekumeniczny jest wyraźną potrzebą, a nawet koniecznością i jednym z priorytetów Kościoła²⁸. Nie wynika z tego w automatyczny sposób konieczność uznania innych jako pełnych urzeczywistnień Kościoła Jezusa Chrystusa, a ich teologii i nauczania jako wyrazu jedności Kościoła²⁹. Uznania domaga się nie tyle pluralizm jako taki, lecz uprawniona wielość w urzeczywistnieniu jednego Kościoła Jezusa Chrystusa. Poszukiwanie jedności polega więc na dialogicznej konfrontacji własnej i obcej eklezjologicznej „topologii”. Eklezjalna tożsamość ma dynamiczny charakter, a jej pogłębienie i wzmocnienie w konieczny sposób winno dokonywać się przez uczestnictwo w dialogu ekumenicznym. W świetle soborowej eklezjologii zaangażowanie ekumeniczne można widzieć jako jeden ze strukturalnych elementów bycia Kościołem. Oznacza to konieczność spoglądania na własną tożsamość w perspektywie jej zależności i powiązania z innymi. To przyporządkowanie należy uznać za konstytutywny element urzeczywistniania własnej tożsamości eklezjalnej, skutkującym inkluzyjną formą prowadzenia dyskursu w poszukiwaniu prawdy. Kształtowanie konfesyjnego profilu nie jest

²⁵ K. Koch, *Wiederentdeckung der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“* (UR 8). *Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität*, Cath 58 (2004), s. 17.

²⁶ Tamże, s. 18; por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 307

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Ut unum sint*, nr 8.

²⁸ Tamże, nr 31.

²⁹ Por. F.W. Graf, D. Korsch, *Jenseits der Einheit. Reichtum der Vielfalt. Der Widerstreit der ökumenischen Bewegungen und die Einheit der Kirche Jesu Christi*, [w:] *ciz, Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, s. 28; S.C. Napiórkowski, *Ekumenizm a personalizm*, s. 156-157.

bowiem celem samym w sobie, lecz winno służyć jedności, która została dana i zadana Kościołowi przez Chrystusa.

W poruszonym kontekście należy jednak zaznaczyć, że poszukiwanie jedności i zgodności w wierze nie oznacza uniformizacji zarówno doktryny chrześcijańskiej, jak i struktur kościelnych. Byłoby to nie tylko nierealistyczne, ale nawet niezgodne z modelem jedności w pierwotnym Kościele. Nowy Testament zawiera świadectwa, że pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, mimo zróżnicowania form posługowań kościelnych i organizacji życia kościelnego, miały świadomość stanowienia jednego Kościoła Jezusa Chrystusa. Jedność w wierze nie oznaczała nigdy żadnej fuzji, choć konkretna aplikacja jedności w wielości nigdy nie była łatwa. Historyczne podziały zawsze były determinowane przez rozbieżności odnośnie do oceny, co jest istotne dla wiary, Kościoła i jego struktur. W poszukiwaniu jedności nie ma jednak alternatywy dla dialogu³⁰.

Chrześcijaństwo, które wyznaje wiarę w trójjedynego Boga, wypracowało dynamiczne rozumienie jedności. Z nauki o Trójcy Świętej wyprowadzono koncepcję jedności, która dystansuje się od monistycznych i monarchistycznych wyobrażeń, i opiera się na obrazie wspólnoty. Konsekwencją takiego ujęcia staje się przyjęcie zasady partycypacji i dialogu oraz odrzucenie autorytaryzmu i autokracji. Metoda dialogu nie polega na wykazywaniu słabości oponenta i falsyfikowaniu jego argumentów, lecz ich zrozumieniu i włączeniu w pełniejsze poznanie jakiegoś stanu rzeczy. Metoda ta zakłada więc wielowymiarowość prawdy i jej dynamiczny charakter. Chrześcijańska koncepcja Trójcy Świętej stanowi w tym kontekście zarówno źródło, jak i potwierdzenie dialogicznego paradygmatu w myśleniu teologicznym, a także struktury Kościoła³¹. Dlatego podjęcie dialogu przez Kościoły nie stanowi jakiejś neutralnej opcji, która byłaby motywowana jedynie skutecznością tejże metody lub jej znaczeniem we współczesnej kulturze.

Zakończenie

Podjęcie dialogu ekumenicznego w warunkach konfesyjnego pluralizmu nie może być postrzegane jako wyraz szczodrości, lecz wynika z natury Kościoła jako rzeczywistości dialogicznej. Ponieważ Kościół ustanowiony został w wyniku procesu komunikacji, realizowanego przez świadectwo Ewangelii i wyznanie wiary, dialog stanowi dla niego konieczny środek przewycięzania sytuacji deficytów zgody we wspólnym wyznawaniu wiary, a w konsekwencji braku komunii między wierzącymi w Chrystusa. Dialogu

³⁰ Por. W. Hanc, *Rzymskokatolickie rozumienie dialogu doktrynalnego*, s. 19.

³¹ P. Neuner, *Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche*, s. 193-194.

ekumenicznego nie można więc rozumieć inaczej niż poszukiwanie wspólnego wyrażenia apostołskiej wiary, która stanowi podstawę „kościelności” Kościoła. Przedmiotem tej wiary jest wieczna wspólnota Boga z człowiekiem urzeczywistniana przez zamieszkanie Ducha Świętego. Jeśli przyjmuje się istnienie takiej wspólnoty, to dialog ekumeniczny jest jej nieodzownym wymiarem, który winien prowadzić do lepszego urzeczywistnienia się Kościoła jako żywej komunii z Bogiem i między ludźmi. Innymi słowy, dialog ekumeniczny między Kościołami jest sposobem ich urzeczywistniania się jako Kościołów, czyli realizacji ich własnej eklezjalności.

Streszczenie

W kontekście rozważań nad Kościołem jako wydarzeniem dialogu artykuł ma na celu ukazanie dialogu ekumenicznego jako istotnego elementu eklezjalnej tożsamości. Wprawdzie sam dialog doktrynalny nie wyczerpuje ekumenicznej działalności Kościoła, jednak jest on istotnym narzędziem w procesie odbudowywania jego widzialnej jedności i wyrazem dialogicznej struktury Kościoła. Dlatego uznano, że w warunkach konfesyjnych podziałów należy mu przypisać w równym stopniu kościelnotwórczą rolę, jak czyni się to w odniesieniu do tradycyjnych form kościelnego dialogu wiary. Dla zrealizowania właściwego celu artykułu najpierw podjęto refleksję nad ogólnymi założeniami pojmowania Kościoła jako rzeczywistości dialogicznej oraz dialogiem jako metodą służącą wypracowywaniu w Kościele konsensusu wiary. Kolejne punkty koncentrują się na ukazaniu znaczenia dialogu ekumenicznego dla urzeczywistniania eklezjalnej tożsamości Kościołów i wspólnot kościelnych oraz warunkach, które po stronie katolickiej pozwoliły usunąć pierwotne przeszkody dla uznania dialogu ekumenicznego jako istotnego wydarzenia eklezjalnego.

SŁOWA KLUCZOWE: Kościół, eklezjologia, dialog ekumeniczny, Sobór Watykański II

Abstract

Self-realization of the Church in ecumenical dialogue – Catholic perspective

In the context of reflections on the Church as a dialogical reality, the article aims to show ecumenical dialogue as an essential element of the ecclesial identity. Although the doctrinal dialogue itself does not exhaust the ecumenical activity of the Church, it is an important instrument in the process of rebuilding its visible unity and expressing the dialogical structure of the Church. Therefore, it was assumed that in the conditions

of confessional divisions the ecumenical dialogue should be appreciate in its church-building role as much as it is done in relation to the traditional forms of dialogue of faith. In order to achieve the proper aim of the article, the general assumptions of understanding of the Church as a dialogical reality and dialogue as a method which has been applied in developing of a consensus of faith in the Church were made first. Subsequent points are focused on showing the importance of ecumenical dialogue for the realization of the ecclesial identity of churches and ecclesial communities and the conditions which has enabled the Catholic side to remove the original obstacles to the recognition of ecumenical dialogue as an important ecclesial reality.

KEYWORDS: Church, ecclesiology, ecumenical dialogue, Vatican Council II

Bibliografia

- Beinert W., *Der ökumenische Dialog als Einüben in die Klärung theologischer Differenzen*, [w:] H.J. Urban, H. Wagner [red.], *Handbuch der Ökumenik*, t. III/1, Paderborn 1987, s. 80-81.
- Graf F.W., Korsch D., *Jenseits der Einheit. Reichtum der Vielfalt. Der Widerstreit der ökumenischen Bewegungen und die Einheit der Kirche Jesu Christi*, [w:] ciż, *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, s. 9-33.
- Hanc W., *Rzymskokatolickie rozumienie dialogu doktrynalnego*, [w:] T. Kałużny, Z.J. Kijas, *Ekumenizm doktrynalny: schylek czy nowy początek?*, Kraków 2018, s. 11-46.
- Koch K., *Wiederentdeckung der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ (UR 8). Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität*, „Catholica“ 58 (2004), s. 3-21.
- Maffei A., *Ecumenical Dialogue*, Collegeville 2005.
- Nagy S., *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985.
- Napiórkowski S.C., *Dialog międzykościelny. Jego fenomen i owoce*, [w:] tenże, *Razem dla Chrystusa. Wybór publikacji teologiczno-ekumenicznych*, Lublin 2013, s. 342-357.
- Napiórkowski S.C., *Ekumenizm a personalizizm*, [w:] L. Górka, tenże, *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 151-185.
- Neuner P., *Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche*, „Ökumenische Rundschau“ 59 (2010) z. 2, s. 190-205.
- Rahner J., *Einheit und Vielfalt als Folge der Reformation und ekklesiologisches Problem*, [w:] G. Frank, V. Leppin, H.J. Selderhuis [red.], *Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Refomrationsdeutung*, Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 182-203.
- Sander H., *Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche. Von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotopie*, [w:] P. Hünermann, B.J. Hilberath [red.], *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. V: *Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg–Basel–Wien 2006, s. 186-200.
- Thönnissen W., *Subsistit. Ekklesiologie und Ökumene in der katholischen Kirche*, [w:] B. Oberdorfer, O. Schuegraf [red.], *Reform im Katholizismus. Traditionstreue und Veränderung in der römisch-katholischen Theologie und Kirche* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau Nr. 119), Leipzig 2018, s. 177-197.