

RAJMUND PORADA
Opole

KU SAMORELATYWIZACJI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO Wizja ekumenizmu Soboru Watykańskiego II

Pięćdziesięciolecie rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II skłania do ponownej refleksji nad ekumenicznym przesłaniem Soboru, a także odczytania jego właściwych intencji w tym zakresie. Przedsięwzięcie to jest istotne nie tyle ze względu na samą rocznicę (jubileusz), ale przede wszystkim z powodu „problemu”, jakim stał się współcześnie Sobór Watykański II. Problem ten, czyli pytanie o rolę, znaczenie i oddziaływanie *Vaticanum II* na życie katolików w ich relacjach do innych, stał się aktualny jak nigdy przedtem, zwłaszcza – jak twierdzą niektórzy – wskutek zniesienia w styczniu 2009 r. ekskomuniki nałożonej na lefebrystów¹, a także pewnych tendencji, objawiających się w tworzeniu „Kościoła antysoborowego”².

W pierwszych zdaniach soborowego Dekretu o ekumenizmie czytamy: „Jednym z głównych zamierzeń świętego Soboru powszechnego Watykańskiego II jest wzmoczenie wysiłków w celu przywrócenia jedności wśród wszystkich chrześcijan. (...) Obecny zatem święty Sobór (...) wiedziony pragnieniem przywrócenia jedności między wszystkimi uczniami Chrystusa, pragnie przedstawić wszystkim katolikom środki, drogi i sposoby, dzięki którym sami mogliby odpowiedzieć na to Boże wezwanie i łaskę” (DE 1). Pierwsze zdania Dekretu o ekumenizmie podkreślają szczególną wagę i znaczenie, jakie Sobór przypisuje sprawie jedności chrześcijan. Nie ulega wątpliwości, że przez wydarzenie Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki włączył się w proces ekumeniczny i wyraził również swoje ekumeniczne zamierzenia, rzutujące na przyszłość. Zainspirowane zostały one w dużej mierze działaniami innych, niekatolickich Kościołów, kroczących już drogą ekumenizmu, zgodnie z własnymi zasadami doktrynalnymi. Aż do połowy XX w. Kościół katolicki wzbraniał się przed włączeniem do ruchu ekumenicznego, obawiając się – jak nie bez racji wyjaśnia O.H. Pesch –

¹ Zob. SCATENA, D. GIRA, J. SOBRINO, M.C. BINGEMER, *Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils – fünfzig Jahre danach*, Conc 48 (2012) 3, 233.

² Por. G. MICCOLI, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alle riconquista di Roma*, Roma – Bari 2011.

podważenia własnego przekonania, a zarazem własnego roszczenia do bycia jedynym, prawdziwym Kościołem Jezusa Chrystusa i postrzegając odłączone Kościoły jako wspólnoty naznaczone grzechem schizmy i odpadnięcia od prawdy. Dopiero w latach pięćdziesiątych XX w. pojawiły się pierwsze sygnały, które wskazywały na gotowość przystąpienia i zaangażowania się Kościoła katolickiego w ruch ekumeniczny. Sobór Watykański II tę gotowość potwierdził i zdefiniował podstawy dla ekumenicznego otwarcia i zaangażowania³.

U progu Soboru Watykańskiego II wizja sposobu przywrócenia jedności Kościoła prezentowana przez Kościół rzymski odbiegała od koncepcji i modelu prezentowanych przez Światową Radę Kościołów. Według Światowej Rady Kościołów, w wyniku podziału jedność Kościoła została utracona i wszystkie Kościoły, poszukując jedności, znajdują się niejako w kręgu, którego centrum stanowi Jezus Chrystus. Istota Światowej Rady Kościołów zasadza się na uznaniu w innych Kościołach członkowskich elementów prawdziwego Kościoła⁴. Taka perspektywa rzutowała na rozumienie charakteru i sensu dążeń do jedności Kościoła. Przede wszystkim dążenia te wolne były od ekskluzywistycznych roszczeń, eklezyjalnego tryumfalizmu i przekonania o własnej doskonałości i eklezyjalnej pełni. Jednocześnie jednak z istoty Światowej Rady Kościołów wynikało małe zainteresowanie widzialną jednością Kościoła, bowiem sama ona nie chciała być podejrzewana o bycie super-Kościółem. Formuła zjednoczenia była zatem niejasna. Dopiero po Soborze Watykańskim II kwestia widzialnej jedności Kościoła stała się przedmiotem studyjnych projektów teologicznych także w tym gremium⁵.

Według stanowiska katolickiego nie można było mówić o utraconej jedności, lecz jedynie o zranionej jedności wskutek odłączenia się niektórych grup od faktycznie istniejącego jednego Kościoła. Podstawowa jedność nie została nigdy utracona. Grzech podziału, zawiniony przez ludzi, nie ma takiej mocy, by zniszczyć tę rzeczywistość, która pochodzi od samego Boga i którą On podtrzymuje w istnieniu. Jedność Kościoła jest rzeczywistością ontyczną, zakorzenioną w misterium Trójjedynego Boga. Empirycznie tym istniejącym jednym i jedynym Kościołem jest Kościół katolicki rządzony przez Następcę Piotra i pozostającymi z nim w jedności biskupami. Taka wypowiedź był oczywista, gdyż spośród historycznych Kościołów żaden nie był starszy niż Kościół rzymski i trwanie w łączności z nim (*communio*) od starożytnych czasów było kryterium prawdziwości każdego Kościoła lokalnego i sposobem obrony przez gnostycki-

³ O.H. PESCH, *Selbstrelativierung der Kirche. Das Ökumenismusdekret Unitatis Redintegratio*, HK Spezial (2005), 35.

⁴ *Minutes and Reports of the Third Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches, Toronto (Canada), July 9–15, 1950*, Geneva 1950, 84n.

⁵ Na ile był to wynik inspiracji płynącej z wydarzenia Soboru Watykańskiego II trudno jednoznacznie ocenić, choć taki związek można domniemywać.

mi sektami. Dlatego z historycznej perspektywy Kościół rzymski (rzymskokatolicki) mógł postrzegać siebie jako tę część pierwotnie jednego Kościoła powszechnego, która pozostała po podziałach. Zerwanie jedności z Kościołem rzymskim oznaczało odpadnięcie od apostołskiej prawdy. Historyczne podziały spowodowane różnicami w wierze, nowo powstałe wspólnoty musiały zatem uzasadnić wskazaniem, że Kościół rzymski (rzymskokatolicki) nie jest już Kościołem prawdziwym⁶.

Refleksja ekumeniczna Soboru była zmuszona brać pod uwagę uwarunkowania podziału chrześcijaństwa i formułowane w Kościołach niekatolickich uzasadnienia zaistniałego podziału. Zasadnicze pytanie, które bardziej lub mniej bezpośrednio musiano sobie stawiać, brzmiało: czy można powiązać ze sobą historyczną ciągłość Kościoła katolickiego (według katolickiej samoświadomości) z takim modelem przywrócenia utraconej jedności chrześcijan, która nie oznaczałaby „powrotu”, choć jednak polegałaby na jakimś ponownym włączeniu wszystkich w jeden Kościół, rządzony przez Następcę Piotra? Jeśli wola przywrócenia jedności miała być szczerą, to musiano także uwzględnić historyczne okoliczności podziału i własnego uwikłania w tę historię. Wydaje się, że w określeniu istoty katolickiej reformy podjętej na Soborze, a także kluczowego uwarunkowania soborowego rozumienia ekumenizmu pomocne i trafne może być, zaproponowane przez O.H. Pescha, pojęcie „samorelatywizacji”. To, co dokonało się na Soborze było procesem teologicznej samorelatywizacji, czyli intelektualnego zdystansowania od siebie i odrzucenia absolutystycznych roszczeń odnośnie do bycia widzialną formą Kościoła Chrystusowego, tak by umożliwić wejście na drogę ekumenizmu. Soborowa wizja ekumenizmu wyłania się zarówno z podjętych decyzji i działań przed i w czasie Soboru, jak i ze sformułowanych tekstów, w których utrwalono elementy owej teologicznej samorelatywizacji Kościoła katolickiego (w sensie konfesyjnym) w stosunku do jego wcześniejszego bezwarunkowego utożsamienia z Kościołem Jezusa Chrystusa. Owe elementy samorelatywizacji, które poniżej staną się przedmiotem eksplikacji, sprawiły, że koncepcja ekumenizmu rozumianego jako „powrót do Rzymu” stała się odtąd bezprzedmiotowa.

⁶ Tak czynił chociażby Luter, argumentując, że Kościół rzymski jest „nowym” Kościołem, natomiast Kościół reformacyjny jest na nowo odtworzonym „pierwotnym”, prawdziwym Kościołem apostołskim (WA 51, 474–524). Podobnie argumentowano po stronie Kościołów prawosławnych, twierdząc, że Kościół Zachodni odpadł od starożytnej tradycji pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, a zatem nie może rościć sobie prawa do bycia Kościołem prawdziwym.

1. Samorelatywizujący język gestów

Jan XXIII zapowiadając 25 stycznia 1959 r. zwołanie Soboru określił go z góry „soborem ekumenicznym”, tzn. soborem całego Kościoła, Kościoła powszechnego. Nie można jednak ulegać zbyt niemu złudzeniu co do sensu tego wyrażenia w wypowiedzi papieża. Wyrażeniem „Kościół powszechny” obejmowano wówczas jedynie Kościół rzymskokatolicki i będące w jedności z nim unickie Kościoły wschodnie. Papież poruszał się w obrębie ówczesnej kanonicznej wizji soboru. Według niej zaś „ekumeniczny” sobór to sobór Kościoła powszechnego, którym jest Kościół rzymskokatolicki, czyli jedyny, który pośród wielości Kościołów i wspólnot, będącej wynikiem podziałów, jest prawdziwym Kościołem Jezusa Chrystusa. Według O.H. Pescha, z takiego rozumienia wyrażenia „ekumeniczny sobór” wynika jednak ważne wskazanie dla rozumienia, czym miał być ów planowany sobór. Jasne było, że Sobór Watykański II nie będzie soborem unijnym, tak jak to miało miejsce w przypadku średniowiecznych soborów w Lyonie (1274) czy Florencji (1439), kiedy to podejmowano – nie bez sukcesów, choć nietrwałych – działania zjednoczeniowe z Kościołami wschodnimi⁷. Jedność Kościoła w sensie pojednania Kościołów była raczej odległym celem i wydaje się, że papież był tego całkowicie świadom. Słowo „jedność”, które towarzyszyło zwołaniu i pracom Soboru, odnosiło się raczej do wewnętrznej jedności Kościoła rzymskokatolickiego, to znaczy jego jednorodności, która w dobie otwarcia się Kościoła na świat miała być wzmocnieniem jego wiarygodności w głoszeniu Ewangelii⁸. Nie oznacza to jednak, że kwestia przewyciężenia podziału chrześcijan stanowiła dla Jana XXIII jedynie temat poboczny.

Gdy w kwietniu 1959 r. opublikowano przemówienie papieża, wygłoszone w bazylice św. Pawła za Murami, zapowiadające zwołanie Soboru, można było przeczytać, że Sobór będzie stanowił „ponowne zaproszenie dla wierzących w odłączonych wspólnotach, aby postępowali w poszukiwaniu jedności i łaski za katolikami”. W rzeczywistości jednak 25 stycznia papież, łamiąc niejako kanony oficjalnej narracji, powiedział, że Sobór będzie stanowił „serdeczne i ponowne zaproszenie do naszych braci w odłączonych chrześcijańskich Kościołach, aby uczestniczyli z nami w tym święcie łaski i braterstwa, na które tak wiele dusz we wszystkich zakątkach świata z nadzieją oczekuje”⁹. Okazało się, że właściwa wypowiedź papieża została w swej wymowie przez tłumaczy i redaktorów tak osłabiona, by odpowiadała obowiązującemu wówczas nauczaniu

⁷ O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1994³, 57.

⁸ *Tamże*, 58; P. JASKÓŁA, *Podstawy ekumenizmu*, Opole 2010, 36.

⁹ Cyt. za: O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 58.

Kościola¹⁰. Tymczasem papież już wtedy dał jasno do zrozumienia, że nie wzywa do powrotu, lecz do uczestnictwa innych chrześcijan we wspólnocie. Był to akt, który pokazywał szczerą intencję Jana XXIII, nawet jeśli on sam nie był jeszcze być może do końca świadomy, jak owo uczestnictwo we wspólnocie wszystkich wierzących może wyglądać.

Słowa papieża nie były formalnym zaproszeniem i mimo ich wymowy – według historyków Soboru – temat przewyciężenia podziału Kościoła, a więc kwestia ekumenizmu, w początkowych fazach Soboru wydawała się jednak być w jakimś sensie nadal drugoplanowa wobec głównego tematu, którym była kwestia odnowy Kościoła, otwarcia na świat i ożywienia świadectwa Ewangelii. Pośród 2821 nadesłanych przez biskupów z całego świata postulatów i propozycji tematów, którymi winien zająć się przyszły sobór, tylko trzy dotyczyły kwestii relacji do Kościołów niekatolickich. Jednakże dokonujący się stopniowo w Kościele katolickim proces otwarcia na ekumenizm, inspirowany jeszcze przed II wojną światową przez licznych katolickich pionierów ruchu ekumenicznego, był już nie do powstrzymania. Także okres wojny i czas bezpośrednio po wojnie, wskutek wspólnego doświadczenia przeciwności i trudnego losu, przyczynił się do stopienia lodu i zniwelowania wzajemnej nieufności pomiędzy teologami, duchownymi i całymi wspólnotami chrześcijan. Te doświadczenia były źródłem ekumenicznych oczekiwań, które wiązano z zapowiedzianym soborem. Dodatkowo dyskusja, powstała zwłaszcza w krajach o silnym zróżnicowaniu konfesyjnym, która miała miejsce w następnych dwóch latach w efekcie swoistego rodzaju nieporozumienia co do właściwej wymowy słów papieża z 1959 r., przywołała na nowo temat jedności chrześcijan i sprawiała, że temat ten znalazł większą uwagę. Teologowie i różne gremia świeckich chrześcijan poprzez publikacje oraz audycje radiowe i telewizyjne prezentowali w przestrzeni publicznej ekumeniczne oczekiwania, kształtując w ten sposób świadomość wielu chrześcijan oraz wywierając niejako „nacisk” na gremia przygotowujące sobór, jak i na samego papieża, aby temat ekumenizmu stał się ważną sprawą dla soboru¹¹. O ile zatem w 1959 r., kiedy papież kierował słowa serdecznego zaproszenia do „braci w odłączonych Kościołach”, sprawa ekumenizmu nie miała jeszcze wyraźnych konturów, o tyle w okresie przygotowawczym zaczęła stawać się coraz bardziej konkretna. Wskazuje się w tym kontekście na trzy istotne decyzje Jana XXIII, które miały zapewnić właściwe pochylenie się nad tym tematem.

Już w październiku 1959 r. poinformowano, że papież ma zamiar skierować zaproszenie do Kościołów niekatolickich, aby delegowały one na planowany Sobór swych własnych obserwatorów. Według O.H. Pescha okazało się to do-

¹⁰ *Tamże*.

¹¹ *Tamże*; O.H. PESCH, *Selbstrelativierung der Kirche*, 35.

brym rozwiązaniem, gdyż nie wiązało się z jakimś zobowiązaniem ze strony zarówno Kościołów niekatolickich, jak i Kościoła katolickiego, a jednocześnie dawało owym obserwatorom jako oficjalnym przedstawicielom swoich Kościołów duże możliwości oddziaływania i wpływu na treści soborowych dokumentów, mimo braku prawa głosowania¹². Należy dostrzec hermeneutyczną wartość dla rozumienia Soboru, jaką miał fakt zaproszenia innych Kościołów i wspólnot do wysłania swych przedstawicieli jako obserwatorów na Sobór. Gdy kierowano zaproszenia do uczestnictwa w Soborze, wspólnoty kościelne postrzegano jeszcze jako sekty, a ochrzczonych niekatolików jako heretyków i schizmatyków. Mimo to zwrócono się do nich jako do innych chrześcijan, przynależących do Kościołów i wspólnot kościelnych. Wówczas nikt nie mógł mieć jeszcze żadnego wyobrażenia do jakich konkluzji w zakresie eklezjologii dojdzie Sobór.

Kolejnym znaczącym krokiem dla podjęcia problematyki ekumenicznej na Soborze było utworzenie, jeszcze przed otwarciem Soboru, w czerwcu 1960 r., Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan. Bezpośrednie inspiracje, wskazujące na słusność, a nawet konieczność powołania odrębnego sekretariatu, płynęły od dwóch osób, reprezentujących odmienne tradycje chrześcijańskie – wschodnią i zachodnią, czyli patriarchy antiocheńskiego Maksymosa IV i abp. Paderborn kard. L. Jaegera¹³. Taka nowa instytucja, która wykraczała poza ramy zwykłych kurialnych władz, okazała się szczególnie pożyteczna w gromadzeniu i opracowywaniu tematów natury ekumenicznej, które nie znajdowały głębszego zainteresowania i znajomości rzeczy w pozostałych komisjach przygotowawczych. Sekretariat miał odpowiednie kompetencje i rangę, aby proponować pod obrady tematy ekumeniczne, które dawno już były przedmiotem teologicznych dyskusji. Protokolarnie Sekretariat, choć był „tylko” sekretariatem, cieszył się rangą „kongregacji”, bowiem nie podlegał żadnym kurialnym władzom, które ograniczałyby wolność jego prac. Przygotowywane i zgłaszane w soborowej auli propozycje i redagowane teksty nie wymagały uprzedniej akceptacji ze strony jakichś nadrzędnych komisji¹⁴.

Za trzecią ważną decyzję Jana XXIII uważa się ustanowienie jezuitę Augustyna Bea, dotychczasowego rektora Instytutu Biblijnego oraz dawnego spowiednika papieża Piusa XII, przewodniczącym Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan. Nie bez znaczenia pozostało także mianowanie A. Bea kardynałem, dzięki czemu jego głos nabrał odpowiedniej wagi, nadając problematyce ekumenicznej tym większego znaczenia. Trzeba także wspomnieć o osobowości

¹² O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 58n; TENŻE, *Selbstrelativierung der Kirche*, 35.

¹³ Szerzej na ten temat zob. L. GÓRKA, *Od unionizmu do ekumenizmu. Ewolucja myśli ekumenicznej w Kościele rzymskokatolickim*, w: TENŻE, S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Kościoły czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, 64n.

¹⁴ O.H. PESCH, *Selbstrelativierung der Kirche*, 35n.

wych walorach kardynała, które ułatwiały nawiązanie serdecznych kontaktów z reprezentantami niekatolickich Kościołów, zarówno ich przywódcami, jak i teologami¹⁵.

Wspomniane wyżej papieskie decyzje oznaczały istotne wzmocnienie problematyki ekumenicznej na Soborze¹⁶. Ponadto były ważnym sygnałem, że Kościoły niekatolickie winny być, na ile to merytorycznie i kanonicznie było wówczas możliwe, postrzegane na Soborze jako partnerzy dialogu.

Przy czym i w tym okresie pytanie o jedność podzielonych Kościołów i wspólnot wyznaniowych nie były od razu oczywiste. Pozytywne odpowiedzi na tę kwestię natrafiały na opór zarówno rzymskiej Kurii, jak i konserwatywnie usposobionych ojców Soboru. Obrazowym świadectwem niechęci i oporu niektórych ojców Soboru w podjęciu ekumenicznych wyzwań, przed jakimi stał ówczesny Kościół, były próby pozbawienia Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan możliwości prowadzenia prac redakcyjnych nad różnymi ekumenicznymi projektami i w ten sposób zepchnięcie kwestii ekumenicznych na obrzeża prac Soboru. Biorąc pod uwagę te okoliczności i nie bacząc na wydarzenia tzw. „czarnego czwartku”, relatywnie szybkie i w ostateczności dość bezproblemowe zredagowanie Dekretu o ekumenizmie uważa się za wydarzenie graniczące z cudem. Warto zauważyć, że Dekret o ekumenizmie był jednym z pięciu, spośród łącznie szesnastu dokumentów soborowych, który został przyjęty już na trzeciej sesji Soboru w jesieni 1964 r., czyli na rok przed zakończeniem Soboru¹⁷. Powstanie tak różnego od dotychczasowej narracji Kościoła katolickiego tekstu doktrynalnego w tak krótkim czasie musi mieć swoją hermeneutyczną wymowę.

2. Reforma samoświadomości własnej tożsamości

Najważniejsza teologiczna samorelatywizacja rzymskiego Kościoła zawiera się w 8 numerze Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Artykuł ten stanowi jednocześnie podłoże dla wypowiedzi Dekretu o ekumenizmie, nadając im realną wartość¹⁸. Kluczowa wypowiedź tego artykułu zawiera się w słowach: „To jest

¹⁵ L. GÓRKA, *Od unionizmu do ekumenizmu*, 65n; O.H. PESCH, *Selbstrelativierung der Kirche*, 36.

¹⁶ Por. *tamże*; K. KOCH, *Ökumene im Wandel*, 336; L. GÓRKA, *Od unionizmu do ekumenizmu*, 65n. O kluczowej roli, jaką odegrał w obszarze problematyki ekumenicznej na Soborze A. Bea, świadczy uhonorowanie go takim określeniami, jak: „kardynał jedności”, czy „kardynał ekumenizmu i dialogu” – SCHMIDT, *Il Cardinale dell'unità*, Roma 1987; TENŻE, *Agostino Bea, Cardinale dell'ecumenismo e del dialogo*, Roma 1996.

¹⁷ O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*, 211; TENŻE, *Selbstrelativierung der Kirche*, 36; L. GÓRKA *Od unionizmu do ekumenizmu*, 89n.

¹⁸ Ogłaszając na koniec trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II Dekret o ekumenizmie, papież Paweł VI zwrócił uwagę na ścisły związek między Dekretem a Konstytucją *Lumen gentium*,

ten jedyny Kościół Chrystusa, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, powszechny i apostołski (...). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany w tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonym 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 nakłaniają do katolickiej jedności”.

Według cytowanej wypowiedzi, Kościół, który jest przedmiotem wyznania wiary w chrześcijańskim Credo, trwa (*subsistit*) w Kościele katolickim, któremu przewodzi następca Piotra i biskupi pozostający z nim we wspólnocie. Gdyby Sobór wówczas stwierdził, że ten Kościół jest Kościołem katolickim, któremu przewodzi następca Piotra i biskupi nikogo by to nie zdziwiło, gdyż taka była wykładnia przedsoborowej katolickiej eklezjologii. Istotne dla zrozumienia stanowiska i intencji Soboru jest fakt, że w dokumentach przygotowawczych Soboru znajdowało się jeszcze zdanie, które brzmiało: „Kościółem Chrystusowym jest (*est*) Kościół katolicki”. W trakcie debat zdobyto się jednak na inną wypowiedź, która miała swoje podstawy i intencje¹⁹. Według J. Ratzingera, w różnicy pomiędzy *subsistit* a *est* kryje się „cały ekumeniczny problem”²⁰. Dlaczego dokonano tej zmiany? Jaki był właściwy sens zastosowania owego *subsistit* i jednoczesnej afirmatywnej wypowiedzi o kościelnych elementach uświęcenia i prawdy poza granicami Kościoła katolickiego? Czy kierowano się jedynie kurtażją i wolą niezranienia uczuć niekatolików?

Teologiczna Komisja Soboru przyczyny tej zmiany wyjaśniła następująco: „aby to sformułowanie lepiej odpowiadało stwierdzeniu, iż elementy eklezjalne znajdują się także gdzie indziej”²¹. Chciano uniknąć całkowitego utożsamienia

stwierdzając, że Dekret o ekumenizmie wyjaśnia i dopełnia Konstytucję dogmatyczna o Kościele (*ea doctrina explicationibus completa*). *Enchiridion Vaticanum, t. 1. Documenti del Concilio Vaticano II*, 178n; por. K. KOCH, *Ökumene im Wandel. Zum Zukunftspotential des Ökumenismusdekrets Unitatis reintegratio*, w: *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, red. J.-H. TÜCK, Freiburg im Br. – Basel – Wien 2012, 337; O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 219.

¹⁹ W schematach, którymi dysponowali Ojcowie soborowi na pierwszej (1962) i na drugiej sesji (1963) Soboru nie było jeszcze *subsistit*, lecz *est* (*Ecclesia Catholica Romana est Mysticum Christi Corpus*). W czasie dyskusji na drugiej sesji pojawiły się nowe propozycje: *subsistit integro modo*; *iure divino subsistit* i zwykle *subsistit*. To ostatnie po debacie znalazło się w ostatecznej wersji Konstytucji (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, t. 1, cz. 4, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, 15). Taki wybór jednoznacznie wskazuje, że Ojcowie soborowi chcieli zrezygnować z wszelkiego ekskluzywizmu w konkretnym urzeczywistnianiu się Kościoła Chrystusowego.

²⁰ J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, w: TENŽE, *Weggemeinschaft des Glaubens*, Augsburg 2002, 127.

²¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, t. 3, cz. 1, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, 177; cyt. za W. HRYNIEWCZ, *Zaufanie czy nieufność? Wokół kryzysu pojęcia Kościołów siostrzanych*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*,

między Kościołem Chrystusowym a Kościołem katolickim. Konstytucja nie mówi bowiem, że Kościół Chrystusowy trwa w pełni, wyłącznie, jedynie i ekskluzywnie w Kościele katolickim. Przeciwnie, wskazano, że „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakładają do katolickiej jedności” znajdują się także poza owym widzialnym organizmem Kościoła katolickiego. Warto zauważyć, że w tym miejscu nie ma jeszcze mowy o „Kościołach i Wspólnotach kościelnych”, ale formuła ta pojawi się już w 15 artykule tejże Konstytucji.

W wypowiedziach Komisji Teologicznej Soboru nie znajdujemy jednak bezpośredniego wyjaśnienia sensu wyrażenia *subsistit in*. Dostarcza ona jednak dwóch wskazówek dla właściwej interpretacji. W komentarzu do numeru 8 podano założenie, że „Kościół Chrystusowy może na tej ziemi konkretnie się znajdować (być odnaleziony – *concrete inveniri potest*) w Kościele katolickim”, a następnie dodano: „Tajemnica Kościoła Chrystusowego jest obecna (*adest*) w Kościele katolickim”²².

Pomocne w interpretacji soborowego *subsistit* jest uwzględnienie także pierwszego akapitu 8. artykułu Konstytucji. Znajdujemy tam nawiązanie do chrystologii, według której Boski Logos trwa (*subsistit*) w boskiej oraz w przybranej naturze ludzkiej. To samo słowo *subsistit*, stosowane w języku formuł chrystologicznych, zastosowano teraz na określenie relacji pomiędzy Kościołem Chrystusowym a konkretnym Kościołem rządonym przez następcę Piotra we wspólnocie z biskupami. U ewangelickich komentatorów takie zestawienie musiałoby od razu budzić podejrzenie, że mamy tu do czynienia z utrwaleniem poglądu, iż Kościół to *Christus prolongatus*. Stanowisko Soboru było jednak dalekie od postrzegania Kościoła jako „kontynuacji wcielenia Słowa”, jako historycznie przedłużonej inkarnacji. Użycie tego słowa ma wyłącznie charakter analogiczny i polega na stwierdzeniu, że społeczna struktura Kościoła tak służy Kościołowi Chrystusowemu jak ludzka natura Chrystusa służy odwiecznemu Logosowi, czyli jako instrument zbawienia. Jeśli zatem przyjęto tę analogię, to przede wszystkim ze względu na podkreślenie owego „niepodobieństwa” pomiędzy tymi podmiotami. Jeśli zatem Sobór stwierdził, że Kościół Chrystusa trwa (*subsistit*) w Kościele katolickim, to podkreślił, iż historycznie i faktycznie istniejący Kościół pozostaje w relacji do Kościoła Jezusa Chrystusa jak ludzka natura Chrystusa do Logosu, tzn. służy jako konkretna forma, w której ujawnia się obecność Kościoła, będącego przedmiotem chrześcijańskiej wiary. W tym

red. L. GÓRKA, PAWŁOWSKI, Lublin 2003, 204.

²² *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, t. 3, cz. 1, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, 176; zob. W. HRYNIEWCZ, *Zaufanie czy nieufność?*, 204; L. GÓRKA, *Deklaracja Dominus Iesus w świetle ekumenicznego otwarcia Vaticanum II*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność*, 247.

kontekście H.O. Pesch stwierdza, że tłumaczenie „urzeczywistnia się” jest w pewnym sensie zbyt daleko idące. Sens słowa *subsistit* oznacza, że historycznie istniejąca struktura Kościoła „jedynie” objawia Kościół Chrystusowy. W przeciwnym razie nie było powodu wprowadzać tego pojęcia i można było zachować utożsamiające *est*. O ile w przypadku Jezusa Chrystusa można mówić o doskonałym objawieniu Boga w ludzkiej rzeczywistości, o tyle w przypadku konkretnego kształtu Kościoła zastosowana analogia wskazuje raczej na tym większe niepodobieństwo²³. Niepodobieństwo to wynika z grzesznego ograniczenia społecznej rzeczywistości Kościoła, której nie można stawiać na równi z człowieczeństwem Chrystusa, wolnym od wszelkiego grzechu (por. Hbr 4, 15). Rzeczywistość ta winna jednak tak służyć Duchowi Świętemu w uobecnianiu Kościoła Chrystusowego jak ludzka natura Chrystusa posłużyła Bożemu Słowu, które w niej stało się ciałem.

Intencją ojców Soboru, którzy sięgnęli po słowo *subsistit*, nie było zatem wyrażenie za jego pomocą tożsamości pomiędzy konfesyjnie rozumianym Kościołem katolickim a Kościołem Chrystusowym, ale sformułowanie swoistego rodzaju samooskarżenia ze względu na grzeszne ograniczenia społecznej struktury Kościoła w pełnym i nie pomniejszonym urzeczywistnieniu Kościoła Chrystusowego na ziemi. Jednocześnie tą wypowiedzią chciano dowartościować i wyrazić uznanie dla innych tradycji chrześcijańskich.

3. Rewaloryzacja tożsamości niekatolickich Kościołów i wspólnot kościelnych

Soborowa wypowiedź zawarta w 8. artykule Konstytucji dogmatycznej o Kościele nie proponuje jeszcze konkretnej koncepcji jedności, stanowi jednak jej istotną podstawę. Dzięki tak dokonanej samorelatywizacji możliwe stało się w dalszej części tego soborowego tekstu dostrzeżenie licznych pierwiastków uświęcenia i prawdy poza organizmem Kościoła katolickiego rządzonego przez następcę Piotra. Sobór świadomie uznaje zatem elementy eklezjalności poza granicami Kościoła rzymskokatolickiego.

A. Grillmeier, komentując ów istotny, przełomowy dla katolickiej eklezjologii i fundamentalny dla katolickiego otwarcia ekumenicznego *passus* Konstytucji dogmatycznej o Kościele zawarty w 8. numerze, podsuwa dwa powody zastosowania słowa *subsistit*: po pierwsze, wypowiedź ta miała na względzie prawosławne patriarchy, które rozumiane w sensie pentarchii znajdowały się w zróżnicowanej relacji do lokalnego Kościoła rzymskiego; po drugie, ze względu na gotowość uznania określonych aspektów eklezjalnego życia w innych tradycjach chrześcijańskich. Grillmeier stwierdza: „Prawdziwy Kościół Chrystusa istnieje.

²³ O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*, 222n.

Na swój sposób jest on widzialny i rozpoznawalny. Jednakże eklezjalność nie ogranicza się tylko do Kościoła katolickiego, ponieważ kościelne elementy uświęcenia i prawdy można znaleźć także poza jego granicami. Dlatego powstało pytanie o 'eklezjalność' niekatolickich 'Kościołów' i wspólnot, ich pośrednictwa zbawczego z jednej strony i zbawczej konieczności Kościoła katolickiego z drugiej strony. Te problemy nie zostały tu ostatecznie rozwiązane²⁴.

Ta otwartość wypowiedzi soborowej sprawiła, że w okresie posoborowym wokół tego tekstu narodziło się wiele kontrowersji, na które zareagowano m.in. w liście Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*, stwierdzając: „Jest więc sprzeczna z autentycznym znaczeniem tekstu soborowego interpretacja tych, którzy z wyrażenia *subsistit in* wyprowadzają tezę, że jedyny Kościół Chrystusa mógłby również trwać w niekatolickich Kościołach i Wspólnotach kościelnych. «Sobór natomiast wybrał słowo *«subsistit»* właśnie po to, by wyjaśnić, że jest tylko jedno «istnienie» prawdziwego Kościoła, a poza widzialnym z nim związkiem istnieją tylko *«elementa Ecclesiae»*, które – będąc elementami Kościoła – zmierzają i prowadzą do Kościoła katolickiego”²⁵. Jaka zatem jest właściwa wypowiedź soborowego tekstu?

W. Hryniewicz zauważa, że w soborowym nauczaniu nie występuje ograniczające słowo „tylko” w kontekście wypowiedzi o elementach Kościoła. Sobór stwierdza, że w innych wspólnotach istnieją po prostu „liczne elementy” uświęcenia i prawdy, czyli duchowe dobra, które sprawiają, że można te wspólnoty uważać za Kościoły. Dodatkowym oparciem dla takiego wyjaśnienia są słowa Konstytucji dogmatycznej o Kościele w numerze 15, gdzie mowa jest, że wspomnianych elementów nie można ograniczać jedynie do sakramentów i poszczególnych chrześcijan. Wierni bowiem przyjmują sakramenty w „swoich własnych Kościołach i wspólnotach kościelnych”²⁶. Interesujące jest, że Komisja Teologiczna Soboru wyjaśniła, że „podstawa ruchu ekumenicznego opiera się na uznaniu tego faktu”²⁷. Ponadto jej zdaniem, ojcowie soborowi nie chcieli „dociekać i orzekać, które spośród Wspólnot należy określać teologicznie jako Kościoły”²⁸. Podkreślono też, że społeczności te mają prawdziwie kościelny charakter: „We wspólnotach tych obecny jest jeden Kościół Chrystusowy, choć

²⁴ A. GRILLMEIER, *Kommentar zum Ersten Kapitel von Lumen Gentium*, w: LThK. Ergänzungsband I, Freiburg 1966, 175; zob. D. SATTLER, *Katholisch im eigentlichen Sinn? Das Zweite Vatikanische Konzil und die Ökumene der Kirchen*, HK Spezial (2012) 2, 26.

²⁵ Nr 16, przypis 56, gdzie autorzy Deklaracji powołują się na wydaną przez Kongregację Nauki Wiary notę pt.: *Informacja o książce o. Leonardo Boffa OFM «Chiesa: Carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante»*, AAS 77 (1985), 756–762.

²⁶ W. HRYNIEWICZ, *Zaufanie czy nieufność?*, 204.

²⁷ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, t. 3, cz. 1, 204; cyt. za W. HRYNIEWICZ, *Zaufanie czy nieufność?*, 204.

²⁸ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, t. 3, cz. 7, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, 35; cyt. za W. HRYNIEWICZ, *Zaufanie czy nieufność?*, 204.

w sposób niedoskonały, porównywalny do sposobu obecności w Kościołach partykularnych. Mocą kościelnych elementów działa w nich w pewien sposób Kościół Chrystusowy”²⁹.

Z wyjaśnień Komisji Teologicznej wynika, że według Soboru Watykańskiego II Kościół Chrystusowy trwa w konkretnej postaci także w Kościołach niekatolickich. Jakkolwiek potwierdzono, że trwanie to odnosi się przede wszystkim do Kościoła katolickiego, gdyż taka wiara musi towarzyszyć każdemu Kościołowi, jeśli chce pozostać wierny swojej samoświadomości, to jednocześnie nie wykluczono innych konkretnych urzeczywistnień Kościoła Chrystusowego. Miano na uwadze zwłaszcza Kościoły prawosławne. W przypadku Kościołów poreformacyjnych nie chciano rozstrzygać, które wyznania należy uznać za „Kościoły”, a które jedynie za „Wspólnoty kościelne”. Używając wyrażenia „Kościoły i Wspólnoty kościelne” niektórym przyznano jednak miano Kościołów, bo inaczej pozostawiono by jedynie „Wspólnoty kościelne”³⁰. Ważnym wskazaniem jest również tytuł II części trzeciego rozdziału Dekretu o eklezjologii: „Odłączone Kościoły i Wspólnoty kościelne na Zachodzie”. Akta soborowe poświadczają, że biskupi – indywidualnie bądź w imieniu poszczególnych episkopatów krajowych – domagali się, aby do wspólnot protestanckich odnoszono nazwę „Kościół”. Otwartą pozostawiono sprawę, które wspólnoty należy nazywać „Kościołami”, a które „Wspólnotami kościelnymi”, co wynikało z woli nienarzucania tym wspólnotom nazewnictwa, gdyż niektóre z nich świadomie z nazwy „Kościół” rezygnowały³¹.

W tym miejscu wypada jeszcze zauważyć, że nawet jeśli teoria „elementów” (pierwiastków) wielokrotnie spotykała się ze strony niekatolików, a także w katolickiej posoborowej teologii, z krytyką, to jednak ma ona swą wartość, patrząc zwłaszcza z perspektywy ówczesnych okoliczności, gdy ją formułowano. Owe „elementy” (pierwiastki), istniejące poza Kościołem rzymskokatolickim, swą wartość i rację istnienia czerpią z faktu, że są darami Kościoła Chrystusowego (nie: rzymskokatolickiego!). Z tego samego powodu nakłaniają one do katolickiej jedności. Nie tracą one jednak niczego ze swej wartości, jeśli nie są obecne bądź nie urzeczywistniają się w Kościele rządzonym przez Następcę Piotra. Według nauczania Konstytucji dogmatycznej o Kościele istnieje zatem

²⁹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, t. 3, cz. 2, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, 335; cyt. za W. HRYNIEWICZ, *Zaufanie czy nieufność?*, 205.

³⁰ Por. W. HRYNIEWICZ, *Zaufanie czy nieufność?*, 205; L. GÓRKA, *Deklaracja Dominus Iesus*, 247n.

³¹ Zob. np. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, t. 2, cz. 5, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, 827; *tamże*, cz. 6, 55; L. GÓRKA, *Deklaracja Dominus Iesus*, 249. Warto w tym miejscu jeszcze dodać, że papież Paweł VI w czasie przemówienia otwierającego trzecią sesję Soboru kilka razy zwrócił się do przedstawicieli oddzielonych Kościołów używając zwrotu „Wy Kościoły” (*O Ecclesiae*). Nie wydaje się, aby był to wyraz jedynie kurtuazji.

prawdziwa kościelność także poza granicami Kościoła katolickiego. Aktualizuje ona nieustannie pytanie o katolicką jedność, jednakże urzeczywistnienie tej kościelności nie dokonuje się dopiero w momencie osiągnięcia owej jedności. W tym punkcie nauczania soborowego należy dostrzec bardzo wyraźną samorelatywizację Kościoła katolickiego. Jedność Kościoła istnieje w napięciu pomiędzy jej ograniczonym co do zakresu urzeczywistnieniem w Kościele katolickim oraz w równie ograniczonym co do zakresu jej braku urzeczywistnienia, choć istnieniu właściwej tendencji ku jedności, w Kościołach niekatolickich³².

4. Ekumeniczne rozumienie przynależności do Kościoła

Soborowa wypowiedź podnosząca kwestię przynależności do Kościoła, który „konieczny jest do zbawienia” (por. KK 14), stanowi kolejny przykład samoograniczenia eklezjologicznych i soteriologicznych roszczeń Kościoła katolickiego w kontekście relacji z niekatolikami³³. Dotychczasowa wykładnia stwierdzała, że członkostwo w Kościele katolickim można jednoznacznie określić na płaszczyźnie prawno-kanonicznej, gdyż jego podstawą jest chrzest, udzielany w Kościele katolickim. Sprawa przynależności do Kościoła była więc jednoznaczna, gdyż dopuszczała jedynie dwie możliwe wypowiedzi: pozytywną lub negatywną. Sobór Watykański II świadomie zrezygnował z używania słowa członek (*membrum*) Kościoła w odniesieniu do tych, którzy przynależą do Kościoła katolickiego. *Membrum* jest terminem ekskluzywistycznym, definiującym jednoznacznie, czy ktoś jest „w”, albo „poza” Kościołem. Terminem tym nie można było wyrazić świadomości, podzielanej przez Sobór, że poprzez chrzest dana osoba należy do Chrystusa, nawet jeśli nie jest członkiem Kościoła katolickiego. Prawno-kanoniczny termin „członek” nie jest w stanie wyrazić stopnia lub intensywności owej przynależności. Dlatego zdecydowano o użyciu dwóch wyrażań: „być w pełni wcielonym” (*plene incorporare* – KK 14; DE 3) i „być związanym” (*coniungere* – LG 15).

Teologiczny fundament tego zróżnicowanego stopnia przynależności do Kościoła, a jednocześnie ekumenicznie otwartego rozumienia Kościoła dostrzega się w sakramencie chrztu. Chrzest jest bramą do Kościoła. Chrzest i jego wzajemne uznanie stanowią podstawę ekumenizmu. Dlatego chrześcijański ekumenizm jest ze swej istoty ekumenizmem baptyzmalnym³⁴. Chrzest jest podstawą przynależności wszystkich chrześcijan do Kościoła: „Ci bowiem, którzy wierzą

³² O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 221.

³³ Zob. KK 14–16.

³⁴ E.-M. FABER, *Baptismale Ökumene. Tauftheologische Orientierungen für den ökumenischen Weg*, w: *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung*, red. D. SATTLER, G. WENZ, Mainz 2005, 101–123; por. K. KOCH, *Ökumene im Wandel*, 338n.

w Chrystusa i w sposób właściwy przyjęli chrzest, trwają w jakiejś, choć niedoskonałej, wspólnocie (*communio*) z Kościołem katolickim” (DE 3). Ci, którzy przyjęli chrzest, zostają wcieleni w ukrzyżowanego i uwielbionego Chrystusa i odrodzeni do uczestnictwa w życiu Bożym (por. DE 22).

Rezygnując z kanonicznej kategorii członkostwa, Sobór „urealnił” kwestię przynależności do Kościoła. W KK 14 Ojcowie soborowi każą rozróżniać pomiędzy przynależnością „ciałem” a przynależnością „sercem”. Realne życie konfrontuje bowiem z oczywistym paradoksem: oto mogą istnieć wielcy grzesznicy, dopuszczający się ciężkich grzechów, którzy mimo to w Kościele cieszą się pełnią praw, a więc formalnie pozostają jego „członkami”. Jednocześnie mogą istnieć chrześcijanie, kierujący się prawdą Ewangelii i żyjący w komunii z Bogiem, którzy z punktu widzenia doktryny Kościoła pozostają poza jego wspólnotą, ze względu na obciążenie ekskomuniką. Dostrzegając misteryjny charakter Kościoła, Sobór nie mógł pozostać w orzekaniu przynależności do Kościoła wyłącznie na płaszczyźnie jego widzialnego, kanonicznego, wymiaru. Soborowe stanowisko o różnych stopniach przynależności do Kościoła, którego podstawą jest soborowy obraz Kościoła jako Ludu Bożego³⁵, pozwoliło na pozytywną ocenę elementów życia kościelnego w niekatolickich Kościołach i wspólnotach kościelnych (KK 15), a nawet wśród niechrześcijan (KK 16). Sobór dostrzega, że ich życie wzbogaca się darami, które są darami Pana dla Kościoła (Pismo św., sakramenty, modlitwa). Dzięki temu mają ono możliwość życia w łasce Bożej. Dlatego obiektywnie są oni związani z Kościołem, trwają w jego jedności w takim stopniu, w jaki Kościół Chrystusowy trwa w ich, konkretnym, historycznie doświadczalnym Kościele³⁶.

Dopełnieniem nauki Soboru o granicach Kościoła Chrystusowego są słowa papieża Pawła VI, wygłoszone w czasie audiencji generalnej 1 czerwca 1966 r. Papież stwierdził: „A więc wszyscy Ci, którzy zostali ochrzczeni, wtedy nawet, gdy są odłączeni od jedności z Kościołem katolickim, czy są w Kościele? W prawdziwym Kościele? W jednym Kościele? Tak, są w Kościele, to jest jedna z wielkich prawd tradycji katolickiej i Sobór wielokrotnie to potwierdził”³⁷.

5. Hierarchia prawd

Istotnym wymiarem podjętej samorelatywizacji jest wypowiedź zawarta w DE 11, odnosząca się do konieczności stosowania w dialogu ekumenicznym zasady hierarchii prawd. „Hierarchia” oznacza święty porządek. Także wśród

³⁵ Por. J. RAIZINGER, *Einleitung*, w: *Konstitution über die Kirche. Lateinisch und Deutsch*, Münster 1966, 12n.

³⁶ Por. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 226n.

³⁷ Cyt. za L. GÓRKA, *Deklaracja Dominus Iesus*, 249.

„prawd”, w których (w formie poszczególnych sformułowań) wyraża się wiara, istnieje określony porządek, który wyraża ich znaczenie i doniosłość dla samego rozumienia wiary oraz dla chrześcijańskiego życia. Należy rozróżnić pomiędzy wypowiedziami wiary, które odnoszą się do tego, co stanowi cel i centrum wiary – Boga, Chrystusa, wspólnoty z Nim, a tymi, które dotyczą środków i sposobów osiągnięcia owego celu. Wśród tych dostrzega się chociażby kwestie o charakterze strukturalnym i jurydycznym w nauce o Kościele³⁸. Jeśli Sobór nakazuje, aby ów porządek uwzględniać w dialogu ekumenicznym, oznacza to, że dla jedności Kościoła nie każda „prawda” wiary ma jednakowe znaczenie, a stąd nie w każdej „prawdzie” musi istnieć zgodność, aby taką jedność osiągnąć. Innymi słowy Sobór dał do zrozumienia, że nie wszystkie prawdy wiary (wypowiedzi wiary) stanowią warunek jedności Kościoła. Kwestią wymagającą dyskusji pozostaje wprawdzie konkretny kształt owej „hierarchii”. I ta kwestia pozostaje jednak drugorzędna wobec zasadniczego znaczenia soborowej wypowiedzi o hierarchii prawd. Ta zaś ma na celu odrzucenie wszelkich prób schematycznego zestawiania i wyliczania tych punktów nauczania, które różnią poszczególne Kościoły i w obrębie których należałoby osiągnąć, niejako numerycznie od pierwszej do ostatniej, konsensus. Nie ma potrzeby prowadzenia negocjacji, które prawdy (wypowiedzi) wiary są ważne i niepodważalne, a z których można ewentualnie zrezygnować. Istotne w soborowej zasadzie hierarchii prawd jest otwarcie na takie poszukiwanie jedności, które będzie koncentrowało się na podstawach już istniejącej wspólnej wiary i z tej płaszczyzny rozważać będzie doniosłość istniejących doktrynalnych różnic i rozbieżności.

6. Nawrócenie drogą ekumenizmu

Konsekwencją podjętych samorelatywizacji ze strony Kościoła katolickiego było przyjęcie, że droga ekumenizmu jest przede wszystkim drogą nawrócenia i wewnętrznej przemiany (DE 7). Pierwszym krokiem na tej drodze było uznanie, że ruch ekumeniczny jest dziełem Ducha Świętego. Przejście niemal od potępienia wszelkich działań ekumenicznych, podejmowanych zwłaszcza przez Kościoły o reformacyjnych korzeniach, do uznania, że wysiłki „braci odłączonych” podejmowane są „pod natchnieniem Ducha Świętego” jawi się jak teologiczny kopernikański przewrót³⁹. To prawdziwa *metanoia*, zerwanie z przeszło-

³⁸ Por. W. HRYNIEWICZ, „*Hierarchia veritatum*” – *wspólne dobro podzielonego chrześcijaństwa*, w: *Święta tajemnica jedności*, red. TENŻE, P. JASKÓŁA, Lublin 1988, 38nn; PAWŁOWSKI, *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984–2003)*, Lublin 2004; TENŻE, *Więcej nas łączy niż dzieli. Znaczenie zasady „hierarchii” prawd wiary dla ekumenii i europejskiej wspólnoty ducha*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność*, 135nn.

³⁹ Por. A. SKOWRONEK, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1988, 73.

ścią. Nietrudno wskazać szereg działań, które miały na celu przeciwdziałanie, a przynajmniej zdyskredytowanie rozwijającego się od XIX ruchu ekumenicznego, który dokonywał się poza granicami Kościoła katolickiego, a zatem poza jego istotnym wkładem. Gdy uwzględni się to ówczesne stanowisko Kościoła katolickiego, Sobór Watykański II jawi się w całej oczywistości jako proces zwrotny, który ogarnął ów Kościół⁴⁰. Skalę tego zwrotu można poznać, gdy zestawimy wypowiedzi soborowego Dekretu o ekumenizmie i encykliki Piusa XI *Mortalium animos* (1928) odnoszące się do podejmowanych działań o charakterze ekumenicznym. W *Mortalium animos* Pius XI pisał: „Niektórzy jeszcze (...) dają się zwieść fałszywym pozorom słuszności, gdy chodzi o popieranie jedności między wszystkimi chrześcijanami. Czyż, zwykło się powtarzać to pytanie, nie jest rzeczą słuszną, a nawet obowiązkiem, by wszyscy, którzy wzywają imienia Chrystusowego, powstrzymywali się od wzajemnych oskarżeń i zjednoczyli się wreszcie w miłości? (...) Takie i podobne opinie rozsiewają ci, których zwie się wszechchrześcijanami (*panchristiani*). Nie chodzi tu o nieliczne tylko i rzadkie przypadki; wprost przeciwnie, urosli w liczbę tak, że potworzyli całe jak gdyby związki i szeroko rozbudowane stowarzyszenia; a chociaż przyjmuje się różne interpretacje wiary, kierują nimi najczęściej niekatolicy”⁴¹. W innym miejscu tej samej encykliki czytamy: „Sprawy zjednoczenia chrześcijan nie wolno popierać inaczej, jak tylko popierając powrót dysydentów do jednego prawdziwego Kościoła Chrystusa, od którego kiedyś, niestety, odpadli; powtarzamy – powrót do jednego prawdziwego Kościoła Chrystusa, który jest dla wszystkich widzialny i z woli swego Założyciela na zawsze pozostanie takim, jakim go On ustanowił w celu powszechnego zbawienia”⁴². Tymczasem Dekret o ekumenizmie wypowiada się o ruchu ekumenicznym z wielkim uznaniem, stwierdzając: „(...) dzięki wsparciu łaski Ducha Świętego pomiędzy naszymi braćmi odłączonymi powstał i z dnia na dzień rozszerza się ruch [ekumeniczny] zmierzający do odnowienia jedności wszystkich chrześcijan” (DE 1)⁴³.

Nawrócenie jest odpowiedzią Kościoła katolickiego na pytanie o praktyczną realizację ekumenizmu. W tym kontekście wskazuje się na stały kanon słów, stosowanych przez Dekret o ekumenizmie i opisujących właściwe postępowanie w duchu ekumenicznym: nawrócenie, wierność własnemu powołaniu i re-

⁴⁰ K. WENZEL, *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, 85.

⁴¹ PIUS XI, *Mortalium animos*, A4; *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, wyd. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1982, 354.

⁴² PIUS XI, *Mortalium animos*, A17; cyt. za *Ut unum*, 360.

⁴³ Ta pozytywna ocena znalazła swój wyraz również w nr. 4: „Ponieważ obecnie w rozmaitych miejscach na ziemi pod natchnieniem Ducha Świętego przez modlitwę, słowo i działanie podejmowane są rozliczne wysiłki w celu zbliżenia się do owej pełnej jedności, jakiej chce Jezus Chrystus, obecny święty Sobór zachęca wiernych Kościoła katolickiego, by (...) pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym”.

forma. Nawrócenie wiąże się z uznaniem własnej grzeszności, zwłaszcza grzechu przeciwko jedności, uznanie tego, co wspólne z innymi chrześcijanami (por. DE 3), czy kierowanie się życzliwością w studium i bezpośrednich kontaktach (DE 9). Z kolei wierność winna realizować się w czystości życia według Ewangelii, służbie, umiłowaniu prawdy i pokorze (por. DE 7). Wreszcie reforma, której podlega wszystko, co stanowi w Kościele wyłącznie ludzkie ustanowienie. Jej konieczność dotyka także „sposobu wyrażania doktryny, który należy starannie odróżnić od samego depozytu wiary” (DE 6), zwłaszcza jeśli ów sposób stanowi przeszkodę w dialogu z innymi Kościołami (DE 11)⁴⁴.

7. Podsumowanie

W przeddzień promulgacji Dekretu o ekumenizmie K. Rahner, teolog soborowy, tak ocenił prace Soboru: „Na tym Soborze najważniejsze nie były same litery uchwalonych dokumentów, już chociażby dlatego, że nabierają one znaczenia dopiero wówczas, gdy zostaną wprowadzone w życie i działanie. Najważniejsze jednak z tego, co dokonało się w czasie Soboru to nowe tendencje, wyznaczone perspektywy i czołowe myśli. To pozostanie i będzie oddziaływać. Niewykluczone, że to wszystko może zostać zalane przez przejściową falę ostrożności, lęku przed własną odwagą, przerażenia fałszywie widzianymi konsekwencjami, jakie ewentualnie mogłyby zaistnieć. (...) Należy jednak pamiętać, że mimo wszelkich przeciwności, na gruncie świata i Kościoła zostały zasiane prawdziwe zarodki nowego ziarna, tzn. nowej świadomości i nowej mocy, zdążające do tego, aby przyszłość dziejów po chrześcijańsku rozumieć i chrześcijańską uczynić”⁴⁵.

Puentą soborowej wizji ekumenizmu nie jest wyznaczenie bądź wskazanie drogi prowadzącej do widzialnej jedności Kościołów. Jak zauważa O.H. Pesch, może to być powodem wielkiego rozczarowania u wszystkich tych, którzy nie projektują na Sobór własnych ekumenicznych życzeń, lecz odczytują w nim to, co rzeczywiście stwierdził. Sobór żąda, aby w duchu nawrócenia, zachowując świadomość różnicy pomiędzy prawdą wiary a jej sformułowaniem i trzymając się nauki Kościoła wejść w przestrzeń dialogu ekumenicznego, zarówno w doktrynalnym, jak i praktycznym sensie. To żądanie stanowi swoistego rodzaju apel skierowany do sumień tych, którzy chcieliby Sobór wykorzystać do pozostawienia wszystkiego tak, jak było. Jeśli zatem w nauczaniu Soboru zderzają się ze sobą brak wiedzy na temat konkretnej drogi wiodącej do jedności oraz we-

⁴⁴ Por. O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 228.

⁴⁵ Cyt. za W. KASPER, *Die Einheit der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Cath 33 (1979), 277; zob. L. GÓRKA, *Duch Soboru. Rozumienie – odnajdywanie – realizacja*, w: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, red. A. CZAJA, L. GÓRKA, J. PAŁUCKI, Lublin 2007, 317n.

zwanie do dialogu, to wynika z tego, że Sobór żywił głęboką nadzieję, iż dialog prowadzony w duchu nawrócenia i kierowany przez Ducha Świętego znajdzie sposoby osiągnięcia jedności, które ówczasie, ale i dzisiaj mogły być co najwyżej przedmiotem wyobrażeń. Tak więc wierność nauce Kościoła została niejako powierzona, a nawet „wydana” na powiewy Ducha Świętego⁴⁶. Dla ekumenizmu nie ma jednak żadnej innej alternatywy⁴⁷, i to nie wyłącznie dlatego, że stał się on wiążącym przesłaniem Soboru Watykańskiego II, ale przede wszystkim dlatego, że odpowiada on woli Jezusa Chrystusa, bo przecież gdy Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie „podążają różnymi drogami”, powstaje wrażenie „jakby to sam Chrystus był podzielony” (por. DE 1).

Towards Self-Relativisation of the Catholic Church. The Ecumenical Vision of the Vaticanum II

Summary

Fifty years from the beginning of the Second Vatican Council again attracts our attention to ecumenical message and the real interpretation of this realm. Question of matter, meaning and influence of the Vatican II on the Catholic's life in their relations with others, became more actual than ever especially thanks to some actions of creating “anti-council Church”.

To make the characteristic of the church reform that was discussed on the Vatican II and the importance of the Council understanding of ecumenism, the idea of “self relativisation” seems to be helpful and accurate. What happened on the Council was the process of “self relativisation”, that means to make an intellectual distance of one self and reject the need to be seen in the Church, and make the passage on the path of ecumenism. The ecumenical vision of the Council can be seen when making decisions and actions “before” and “while” the Council, in formulated texts, in which elements of the theological “self relativisation” of the Catholic Church can be observed in order with the earlier unconditional identification with the Church of Jesus Christ. Elements of “self relativisation” that were mentioned earlier, which became the topic of explanation in this article, made the ecumenical conception understood as “coming back to Rome” groundless.

⁴⁶ O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 229n.

⁴⁷ Por. UUS 3.