

I. TEOLOGIA JEDNOŚCI

Studia Oecumenica 7
Opole 2007

KARD. WALTER KASPER
Rzym

MANDATUM UNITATIS Ekumenizm dawniej i dziś¹

Ruch ekumeniczny zalicza się do charakterystycznych cech dziejów Kościoła w XX wieku. Jest on odpowiedzią na znaki czasu i sam należy do takich właśnie znaków. W Paderborn już bardzo wcześnie rozpoznano owe znaki czasu i poruszenia Ducha Świętego w kierunku jedności wszystkich uczniów Chrystusa i dokonano w tej dziedzinie pionierskiej pracy. Za to wszystko chciałbym wyrazić moje uznanie i podziękować w imieniu Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan archidiecezji Paderborn i utrzymywanemu przez nią Instytutowi Johanna Adama Möhlera z okazji rocznicy jego 50. urodzin. Cóż mogłoby być właściwszego niż z wdzięcznością wspomnieć te minione 50 lat i spojrzeć na nowe wyzwania obecnej doby.

1. Lorenz Kardynał Jäger jako postać założyciela

Historia Instytutu Johanna Adama Möhlera jest nierozzerwalnie związana z nazwiskiem jego założyciela, biskupa Paderborn Lorenza Kardynała Jägera². Jego matka była pobożną katoliczką, pochodzącą z katolickiego Eichsfeld, jego wcześniej zmarły ojciec natomiast przekonany protestantem. W ten sposób już

¹ Tłumaczenie wykładu wygłoszonego w Paderborn z okazji 50. rocznicy utworzenia Instytutu Johanna Adama Möhlera.

² Por. W. THÖNISSEN, *Lorenz Kardinal Jäger. Wiedervereinigung im Glauben als Gebot der Gegenwart*, w: *Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert*, hg. von CH. MÖLLER U.A., Göttingen 2005, 194-213.

w domu rodzinnym dane było przeżyć Lorenzowi Jägerowi cierpienie podziału i możliwość ekumenicznej koegzystencji. Jako proboszcz w diasporze, którą odnaleźć można również w rzekomo czarnym jak smoła Paderborn doświadczył duszpasterskiej biedy podziału, a jako duszpasterz dywizji podczas drugiej wojny światowej podziwiał bohaterstwo i odwagę wielu pastorów ewangelickich.

To były doświadczenia życiowe, które już bardzo wcześniej otworzyły oczy Lorenzowi Jägerowi na to, co już wtedy rodziło się jako ruch ekumeniczny. Nie powstał on ani w liberalnie nastawionych salonach, ani też w stojących na światowym poziomie kręgach akademickich. Za jego początek uważa się konferencję misyjną w Edynburgu w 1910 r. Zgromadzeni na niej misjonarze jednogłośnie stwierdzili, że podział chrześcijaństwa jest główną przeszkodą dla światowych misji. Ruch ekumeniczny ma zatem swoje korzenie w doświadczeniach misji i diaspory, w bolesnych doświadczeniach wyznaniowo mieszanych małżeństw i rodzin, ale także w doświadczeniu bycia razem, które dostrzegli katolicycy i ewangelicy chrześcijanie w okopach i schronach przeciwniczych drugiej wojny światowej, nade wszystko zaś w obozach koncentracyjnych i wspólnym ruchu oporu przeciwko nieludzkiemu systemowi. To tam odkryli: o wiele więcej nas łączy, aniżeli dzieli.

Zatem Lorenz Jäger, kiedy w wojennych wirach 1941 r. został biskupem Paderborn, był doskonale przygotowany do zrozumienia nakazu godziny. Już podczas swojej sakry biskupiej, w czasach, kiedy jeszcze *ecumenical correctness* było zupełnie nieznaną, a dla wielu nawet podejrzaną, zwrócił się on także do ewangelickich chrześcijan i mówił o ponownym zjednoczeniu w wierze. Nowy arcybiskup nie poprzestał tylko na miłych słowach. Już w pierwszym roku swojej posługi biskupiej przedłożył on niemieckiej konferencji episkopatu obszerny wotum na rzecz pewnego rodzaju ekumenicznego seminarium. Pragnął rzeczowej informacji, wzajemnego zrozumienia, rozmowy i wymiany.

Rok po wojnie, mimo iż tak wiele było innych trosk, powołał on do istnienia wspólnie z ewangelickim biskupem Oldenburga, Wilhelmem Stählinem, po dziś bardzo żywy i aktywny Krąg Jägera-Stählina, zrzeszający ewangelickich i katolickich teologów. Gdy z okazji ustanowienia Światowej Rady Kościołów w 1948 r. po stronie katolickiej pojawiły się głosy, by założyć – jak to wówczas mówiono – instytut poznawania wyznań, arcybiskup Jäger zrozumiał potrzebę godziny. Po gruntownych przygotowaniach doszło do powstania 19 stycznia 1957 r. Instytutu, na którego pięćdziesięciolecie istnienia spoglądamy dziś z wdzięcznością. Świadcami tego był *Crème de la Crème* niemieckiej teologii: Konrad Algermissen, Hans Urs von Balthasar, Heinrich Fries, Robert Grosche, Hubert Jedin, Heinrich Schlier, Gottlieb Söhningen, późniejszy kardynał Hermann Volk, holenderski uczony i późniejszy kardynał Johannes Willebrands i wielu innych.

Wyposażony w taki *think-tank*, wspierany podczas Soboru Watykańskiego II przez swojego wiernego i obeznanego doradcę Edwarda Stakemeiera, arcybi-

skup Jäger stał się jednym z najważniejszych promotorów Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964). Dekret ten był oficjalnym przełomem, jest i pozostanie *magna charta* ruchu ekumenicznego Kościoła katolickiego. Określił on ruch ekumeniczny jako pochodzący z natchnienia Ducha Świętego (UR 1,4) a przywrócenie jedności wszystkich chrześcijan jako jedno z podstawowych zadań soboru (UR 1). Już na dwa lata przed rozpoczęciem soboru arcybiskup Jäger próbował przygotować instytucjonalne podstawy, kiedy zaproponował papieżowi Janowi XXIII utworzenie Sekretariatu ds. Jedności, obecnej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan.

Arcybiskup Lorenz Jäger, jak niewielu innych, uczynił swoim własnym zadaniem i dziełem życia owo *mandatum unitatis*, które pozostawił Jezus swoim uczniom w noc przed swoją śmiercią. Zasłużonym wyrazem uznania dla tych wysiłków było wyniesienie go przez papieża Pawła VI w 1965 r. do godności kardynalskiej.

2. Johann Adam Möhler jako postać przewodnia

Kazanie, które arcybiskup Jäger wygłosił podczas poświęcenia instytutu przed 50 laty, posłużyło się imieniem, które stało się nazwą instytutu: „Johann Adam Möhler”, Rzeczywiście, Möhler nie jest tylko nazwiskiem, jest także programem. Jäger określił urodzonego w 1796 r. w wittemberskim Igersheim tybindzkiego teologa jako „przewyciężającego ducha czasu i odnowiciela katolickiej teologii”, jako „teologa jedności Kościoła” i jako „teologa przywróconej jedności”³.

Przez swoje kontrowersje z oświeconą teologią swojego czasu, jak również z ojcem współczesnego protestantyzmu, Fryderykiem Schleiermacherem, przyczynił się Johann Adam Möhler do przewyciężenia zarówno teologicznie kontrowersyjnej polemiki, jak również dogmatycznego irenizmu. Słusznie zatem uważany jest dzisiaj za prekursora, który przygotował drogę dla współczesnej teologii ekumenicznej. Nie wychodzi ona już od tego, co nas odróżnia i dzieli, ale od znacznie większego – tego wszystkiego, co jest nam wspólne. W ten sposób pozwala lepiej przyporządkować różnice i je lepiej rozumieć, a w miarę możliwości je przewyciężać, wychodząc od wspólnego dziedzictwa⁴.

Wpływ Möhlera był ogromny już w XIX i w pełni w XX wieku. Historia jego oddziaływania daleka jest jeszcze od wystarczająco gruntownego zbadania. Jest to obszar dla potencjalnych prac doktorskich. Jego wpływ sięga Francji

³ Por. LORENZ KARDINAL JÄGER, *Einheit und Gemeinschaft. Stellungnahmen zu Fragen der christlichen Einheit*, hrsg. vom JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT, Paderborn 1972, 63-79.

⁴ Por. W. KASPER, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus: Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Droys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus*, ThQ 183 (2003), 196-212. Tę myśl kontynuuje ostatnio: M. DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, Paris 2007, 207-235.

i Anglii, zwłaszcza Johna Henry'ego Newmana, jak również szkoły rzymskiej, a stąd do Matthiasa Josefa Scheebena; rozciąga się zarówno na sławofilów w Rosji, na Władimira Sołowiowa i na teologię prawosławną. Katolicycy ekumeniści XX wieku, jak zasłużony mistrz katolickiej teologii ekumenicznej, późniejszy kardynał Yves Congar, pozwalali się inspirować Möhlerem. Inni, jak chociażby najbardziej znaczący protestancki teolog systematyk, ścierali się z nim. Nie na próżno Barth określił Möhlera jako ojca nowszego niemieckiego katolicyzmu⁵.

Dla Johanna Adama Möhlera ekumenizm nie był tylko zajęciem ubocznym teologii. Poprzez ekumenizm określało się pierwotnie cały zamieszkały obszar ziemi; ekumenizm posiada zatem wymiar uniwersalno-jednoczący dla ludzkości. Już w swoim wczesnym dziele, *Einheit der Kirche (Jedność Kościoła, 1925)*, w którym wychodzi z ducha romantyzmu w kontekście uniwersalnej jedności, Möhlerowi chodzi o jedność Kościoła; w dziele *Symbolik (Symbolika, 1932)* chodzi o człowieka, ponieważ antropologia jest, według niego, podstawowym zadaniem dla zachodniej teologii⁶.

Ten uniwersalny wymiar odpowiada modlitwie Jezusa, „aby wszyscy byli jedno [...], aby świat uwierzył” (J 17,21). Stąd też Sobór Watykański II zdefiniował Kościół jako znak i narzędzie jedności z Bogiem i ludzkością (LG 1). Dla Yvesa Congara ekumenizm i misje światowe są „bliźniakami”; zarówno w ekumenizmie, jak i w misjach światowych dokonuje się oczywiście w różny sposób przekroczenie przez Kościół samego siebie: w ekumenizmie w odniesieniu do innych Kościołów, w misjach w odniesieniu do ludzkości. W ekumenizmie i misjach światowych wkracza się na drogę zapowiedzianego u proroków i w wystąpieniu Jezusa gromadzenia się narodów w jeden uniwersalny *szalom*. Podobnie jak, według bardzo słynnego już powiedzenia, nie może być pokoju światowego bez pokoju religijnego (H. Küng), podobnie nie może być pokoju religijnego bez pokoju Kościołów. Ekumenizm jest w myśl tego uniwersalny; jest on zarazem fundamentalny. Uznajemy jednego Boga, jednego Pana Jezusa Chrystusa, jednego Ducha Świętego, jeden chrzest, ale także jeden święty Kościół. W sprawowaniu Eucharystii, w sercu życia kościelnego i sakramencie jedności, czynimy własną modlitwę Jezusa, kiedy po *Pater noster* prosimy o jedność Kościoła. Stąd ekumeniczna troska o jedność, według papieża Jana Pawła II, nie jest tylko jakimś dodatkiem; jest ona zakorzeniona w samym centrum pastoralnego dzieła; Ekumenizm jest drogą Kościoła (UUS 9,20). Tak samo uważa papież Benedykt XVI. Już w pierwszym dniu swojego pontyfikatu określił jedność Kościoła jako swój priorytet pastoralny.

⁵ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. I/2, Zollikon 1960, 624.

⁶ J.A. MÖHLER, *Symbolik (1832)*, hg. von J.R. GEISELMANN, Darmstadt 1958, 18.

3. Co osiągnęliśmy i gdzie się znajdujemy?

Wspierany przez wszystkich papieży od Soboru Watykańskiego II ruch ekumeniczny dokonał w ostatnich latach ogromnych postępów. Same tylko dokumenty ekumeniczne na płaszczyźnie międzynarodowej obejmują do roku 2001 trzy grube tomy⁷. Pierwszy przełomowy sukces dokonał się w relacjach z Kościołami orientalnymi, gdzie udało się zażegnać trwający od ponad 1500 lat konflikt o formułę chrystologiczną IV Soboru Ekumenicznego w Chalcedonie (452) przez wspólne oświadczenia papieża i tamtejszego patriarchy. U nas bardziej znane są postępy w dialogu z luteranami w kwestii nauki o usprawiedliwieniu, a zatem tej nauki, która doprowadziła w XVI w. do najbardziej zacieklej kontrowersji. W lipcu 2006 r. z radością przyjęto dołączenie się do przypieczętowanego w Augsburgu oświadczenia Światowego Związku Metodystycznego.

Niestety, nie było nam dane, jak dotąd, doczekać się podobnego przełomu w eklezjologii, zwłaszcza w kwestii urzędu. Wręcz przeciwnie, pytanie o urząd – nawet wewnątrz protestantyzmu – stało się jedną z najtrudniejszych prób⁸. Jest to jeden z powodów, dla których należąc do tej samej wspólnoty Eucharystii i Kościoła nie posunęliśmy się ani o krok naprzód w kwestii wspólnoty urzędu. Nie pomoże tutaj przypisywanie winy drugiej stronie. Należy zająć się otwartymi problemami eklezjologicznymi. Obecnie pracuje się nad tym w ogromnym pośpiechu na kilku placach budowy: w komisji „Wiara i Ustrój”, w międzynarodowym dialogu ze wspólnotą anglikańską, który obecnie został ukończony, ze światowymi związkami luteran, reformowanych i metodystów, jak również w Kręgu Jägera-Stählina. Tym tematem zajmuje się również dialog z Kościołami orientalnymi i podjęty na nowo w Belgradzie w ostatnim roku dialog z Kościołami prawosławnymi.

Zatem z punktu widzenia międzynarodowego dialogu nie ma żadnych podstaw do formułowanego często w ostatnim czasie stwierdzenia, że Kościół katolicki obecnie usiłuje nawiązać dialog z Kościołami prawosławnymi, a zaniedbuje dialog z reformowanymi wspólnotami kościelnymi. Jest naszą uznaną „polityką”, by prowadzić dialog z każdym, kto ze swej strony szuka dialogu.

Właściwym postępowaniem nie są jednak dokumenty, jak to ukazał papież Jan Paweł II. One są tylko papierem, który musi zostać przełożony na życie Kościoła, czyli na ciało ciała Chrystusa. Decydującym jest tutaj nowy duch, odkryte na nowo braterstwo między chrześcijanami. Jak nam pokazał papież, inni chrześcija-

⁷ *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, hg. von H. MEYER U.A., 3 Bde., Paderborn-Frankfurt am M. 1983-2003.

⁸ Por. W. Thönissen w swoim sprawozdaniu za 2005 rok: *Die Amtsfrage in der Zerreißprobe*, w: „Bausteine für die Einheit der Christen“ 47 (2007) z. 177, 7-15.

nie nie są dla nas dziś już wrogami albo obcymi, nie są konkurentami, ale braćmi i siostrami, z którymi jesteśmy, nie tyle na podstawie liberalnej filantropii, ale wspólnego chrztu, związani w realnej, choć nie w pełnej wspólnotocie (UUS 42).

Mamy wszelkie powody, aby nie uważać za mało znaczące ową wspólnotowość i ponowne odkrycie braterstwa. Kościoły dziś są bowiem wspólnie konfrontowane z wielkimi wyzwaniem. Linia podziału przebiega przy tym nie pomiędzy katolickimi i ewangelickimi chrześcijanami, ale pomiędzy przekonanymi chrześcijanami wszystkich Kościołów i silnymi, zwłaszcza w Europie jak nigdy dotąd, po części agresywnymi, laicyzującymi tendencjami. W takiej sytuacji przekonani chrześcijanie wszystkich Kościołów są wezwani do dawania wspólnego świadectwa. Nie możemy sobie pozwolić na nowe konfesyjne walki w okopach. Musimy w posłuszeństwie wobec Pana, na gruncie soboru i z kompasem, który sobór nam dał do ręki, odważnie i cierpliwie pracować dalej. Dla ekumenizmu nie ma żadnej innej odpowiedzialnej alternatywy.

4. Z dała od pluralizmu i konfesjonalizmu

Bylibyśmy naturalnie ślepi, gdybyśmy pomimo postępów, za które nie możemy być dostatecznie wdzięczni, nie widzieli również problemów, rozczarowań i porażek. Obecnie wiedzie nam się podobnie jak we wczesnym chrześcijaństwie: entuzjastyczne ekumeniczne oczekiwanie bliskiej jedności nie spełniło się i według ludzkiej oceny tak szybko też się nie spełni. Droga jest dłuższa i trudniejsza niż wielu tego oczekiwało. Otrzeźwienie i objawy zmęczenia były i są po dziś dzień tego skutkiem. Jednakże czymś błędnym jest mówienie o stagnacji, kryzysie czy nawet epoce lodowcowej. O wiele bardziej właściwym jest stwierdzenie, że ekumenizm znajduje się obecnie w bardzo głęboko sięgającym procesie transformacji⁹. Chodzi obecnie o to, by odnaleźć drogę prowadzącą z dała od modnego pluralizmu i nowego konfesjonalizmu¹⁰. Najpierw o niebezpieczeństwie pluralizmu. Należy on w ekumenizmie również do znamion naszych czasów. Nie ma już prawie wcale homogenicznych środowisk wyznaniowych. Mieszkamy w sąsiedztwie chrześcijan innych wyznań, a często nawet ze współobywatelami wyznającymi inną religię czy bez żadnej przynależności religijnej. Przed tym faktycznym pluralizmem nikt nie zdoła się obronić; problemem staje się on jednak dopiero wtedy, kiedy czyni się z tego zasadniczy teologiczny pluralizm, który kwestionuje wiążącą moc jednej prawdy i zaczyna mówić o istnieniu wielu prawd.

⁹ Por. W. KASPER, *Ökumene im Wandel*, StdZ 132 (2007), 3-18.

¹⁰ Por. *Ökumene zwischen ‚postmoderner Beliebtheit‘ und ‚Rekonfessionalisierung‘ (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München)*, t. 3, hg. von P. NEUNER u.a., Berlin 2006.

Dzieje się to powszechnie wówczas, gdy uważa się ekumeniczne zadawanie pytań jako *passé* i jako obojętne w pierwotnym tego słowa znaczeniu. Podobne nastawienie jest wyrazem nie tyle mocnej, co słabej wiary. Objawia ono nie tylko daleko idący brak wiedzy o wierze w głowie, ale o wiele bardziej dający do myślenia brak żaru wiary w sercach. Prowadził on, jak to już słusznie zauważył Möhler, nie do zjednoczenia w wierze, ale w niewierze¹¹. Bowiem ten, kto naprawdę żyje wiarą, pragnie ją także lepiej poznać i głębiej zrozumieć, ten ją wytrwale studiuje i czyni to również tam, gdzie formuły wiary na pierwszy rzut oka zdają się być bardzo masywne.

Problem objawia się także w profesjonalnej teologii. Nastąpiła tu zmiana w teologicznych ujęciach. Jeśli przestudiuje się tematy wcześniejszych lat Instytutu Johanna-Adama-Möhlera, można stwierdzić, że nadzieja pokładana w ekumenizmie zakorzeniona była wówczas w przekonaniu, iż w teologii ewangelickiej dokonała się przemiana polegająca na odejściu od XIX-wiecznego protestantyzmu kulturowego i przejściu do dialektycznej teologii słowa Bożego Karla Bartha, która po stronie katolickiej znalazła bardzo ożywiony oddźwięk u Hansa Ursa von Balthasara, Hansa Künga i innych, z drugiej strony zaś przejściu do swoistego renesansu Lutra, jeśli weźmie się pod uwagę takich teologów luterańskich, jak Peter Brenner i Edmund Schlink, albo teologów katolickich, jak Joseph Lortz, Erwin Iserloh, Peter Manns, Otto Hermann Pesch i inni. Heinz Schütte niedawno zwrócił uwagę na dogłębnie ekumeniczne znaczenie Marcina Lutra¹².

Tego typu, w dobrym tego słowa znaczeniu, konfesyjna teologia należy już w międzyczasie do rzadkości. Na nowo aktualny jest ojciec nowoczesnego protestantyzmu, Fryderyk Schleiermacher, od którego próbował się zdystansować Barth, w modzie są zaś protestantyzm kulturowy, jak również różnorodne teologie kontekstualne. Dotyczą one w głównej mierze kwestii etycznych, w odniesieniu do których istniał daleko idący konsensus, podczas gdy obecnie w kwestiach tych można stwierdzić coraz bardziej się potęgujące rozdrobnienie, które kryje w sobie poważną moc wybuchową, mogącą prowadzić do nowych podziałów katolicko-ewangelickich, jak również wewnątrzewangelickich.

Zróznicowane eklezjologie pociągają już za sobą różne ekumeniczne wyobrażenia o celu. Dotąd uważano widzialną jedność Kościoła ponad podziałami konfesyjnymi jako cel ruchu ekumenicznego. W międzyczasie jednak dla wielu Biblia nie jest już dokumentem i podstawą jedności, ale konfesyjnej różnorodności (Ernst Käsemann). Miejsce widzialnej jedności jako celu zastąpiło zatem często uznanie faktycznie istniejących Kościołów. Przedostatnie posiedzenie plenarne Światowej Rady Kościołów w Harare (1998) przyznało, że obecnie nie istnieje żadna *common vision* dla jedności.

¹¹ J. A. MÖHLER, *Symbolik* (cyt. przyp. 5), 8.

¹² H. SCHÜTTE, *Martin Luther und die Einheit der Christen*, Paderborn 2007.

Za pluralistycznym modelem jedności kryje się to, co określa się mianem postmodernistycznego pluralizmu. Ten zaś prowadzi nie tylko do pluralistycznych teorii religii, ale niesie ze sobą także pluralistyczne teorie Kościoła. Uważa się, że można sobie samemu poradzić z jednością Kościołów i samemu obsługiwać się *a la carte* na rynku możliwości. W ten sposób skleca się w jedną całość eklezjologiczne części składowe najróżniejszej proveniencji. Pojawiają się indywidualne tożsamości i biografie majsterkowania, podobnie jak indywidualne eklezjologie takich tworców. Dla Kościoła katolickiego nie jest to żadna droga. Trwa on przy realnej obecności Jezusa Chrystusa w Kościele katolickim, to znaczy: w Kościele, który trwa w łączności z następcą św. Piotra i biskupami w łączności z nim (LG 8).

Właściwy kryzys ekumeniczny polega zatem na tym, że nie jesteśmy już zgodni co do celu. Stąd istnieje niebezpieczeństwo, że będziemy biec w różnych kierunkach, oddalając się od siebie i w końcu znajdziemy się bardziej oddaleni od siebie niż przedtem. Faktycznie rośnie dziś nie tylko jedność, ale i podziały, a wraz z nimi dezorientacja wiernych. Kościół traci przez to swoją moc integrującą i łączącą i jego oddziałujące w społeczeństwie znaczenie.

5. Niebezpieczeństwo neokonfesyjności

Jak zawsze, tak również w naszej kwestii, jedno ekstremum pociąga za sobą podobną reakcję po przeciwnej stronie. Również tutaj dochodzi do głosu dialektyka Oświecenia. Postmodernistyczna absolutyzacja indywiduum, wynikający z tego jakościowy pluralizm i wywołana tym nowa nieprzejrzystość doprowadziły do tęsknoty za porządkiem, orientacją i poczuciem bezpieczeństwa i do ucieczki ku nowym pewnikom. Podczas gdy Kościoły deklarujące się jako liberalne przeżywają na całym świecie regres, obiecujące właśnie taką pewność ugrupowania ewangelikalne i zielonoświątkowe odnotowują niespotykany napływ nowych członków. Mówi się już nawet o trzeciej epoce w dziejach chrześcijaństwa, która nadchodzi obecnie po Kościołach pierwszego tysiąclecia i Kościołach, które wyłoniły się w wyniku Reformacji. Mówi się o ugrupowaniach ewangelikalnych i zielonoświątkowych jako przyszłościowej wizji chrześcijaństwa¹³. Prawdziwe w tym wszystkim jest przynajmniej to, że wraz z tymi ruchami powstaje nowa, najczęściej u nas w sposób karygodny niedoceniana, sytuacja ekumeniczna i nowe wyzwania.

Wyzwania ujawniają się także w historycznych Kościołach. Tutaj eklezjologiczny pluralizm przekształca się częściowo w nowy konfesjonalizm. Niektóre reakcje na Wspólną deklarację o usprawiedliwieniu były nim przesiąknięte;

¹³ PH. JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford – New York 2002.

także ekumenizm profili wydaje się nie być od niego wolnym. Spoglądając na obszar katolicki, nie trzeba tu myśleć jedynie o ruchu arcybiskupa Lefebvre, należy mieć na uwadze także te tendencje wewnątrz Kościoła, dla których ekumenizm stał się podejrzany. Pragnie się ukazać własny profil, kładąc nacisk na rozgraniczenie i przyjmując postawę nieufności wobec każdej próby zbliżenia. Poprzeczka dla ekumenicznego konsensusu zostaje podniesiona ze wszystkich stron coraz wyżej.

Pozytywnie można widzieć owe prądy jako reakcję na tendencje postmodernistycznej dowolności i na niebezpieczeństwo samosekularyzacji Kościoła. W nich objawia się oświeceniowa rezystencja religii. Oczywiście, że wielokrotnie wspomniany nawrót religii jest zjawiskiem wieloznacznym. Nie oznacza on koniecznie powrotu Boga; może znaczyć również powrót bogów i bożków. Bożki nie należą bynajmniej do zamierzchłej przeszłości, odradzają się one, jak to powiedział Max Weber, w coraz to nowej postaci ze swoich grobów i urzekają ludzi. Niekiedy może ogarnąć nas przerażenie, kiedy dowiadujemy się, jak wiele w międzyczasie uprawia się ezoteryki i jak wiele synkretyzmu sprzedaje się w kościelnych pomieszczeniach.

Stąd oświecenie nie jest wprawdzie z natury koniecznym postępującym procesem, jest ono jednak i pozostaje trwałym zadaniem. Wiara i rozum idą w parze; religia i wiara potrzebują racjonalnego przenikania. W międzyczasie wielokrotnie ukazał to jasno papież Benedykt XVI. Wyklucza to fundamentalistyczne rozumienie Biblii i dogmatów, jak również fundamentalistyczne i ekskluzywistyczne rozumienie jedności, które myli ze sobą jedność i jednorodność i nie dopuszcza jedności w wielości. Dlatego zwłoka w kwestii neokonfesjonalizmu jest we wszystkich Kościołach zagrożeniem nie tylko dla ekumenizmu.

6. Dialog jako kluczowe słowo

Podwójne wyzwanie ze strony pluralizmu i konfesjonalizmu stawia nas przed pytaniem: W jakim punkcie znajduje się dziś katolickie rozumienie ekumenizmu? Czy Kościół katolicki jest niepostępowy, jak mu to niektórzy zarzucają, albo też dokonał się w nim proces oświecenia i dekompozycji, jak tego obawiają się inni, albo może stał się on także w końcu znów lekliwie konfesjonalistyczny? Stawia się wszystkie te trzy diagnozy i dla wszystkich trzech można znaleźć przykłady. Ukazuje to, że co prawda ekumeniczne wyznaczenie celu jest w zasadzie jasne, ale w szczegółach nie został ono jeszcze określony. Stąd też pytamy: Jak powinniśmy i jak możemy w przyszłości rozumieć *mandatum unitatis*?

W zasadzie Kościół katolicki na Soborze Watykańskim II określił swoje miejsce w nowoczesnym świecie. Zasadniczo uznał on nowożytną historię wolności, przyjął wolność religii i otworzył się na nowożytny procesy różnicowania i dokonał zasadniczego rozdziału religii i polityki (GS 36; 41; 56; 76 i inne).

Zróznicowanie jednak nie oznacza rozvodu. Stąd też Kościół katolicki sprzeciwia się kultowi dowolności i dyktaturze relatywizmu. Opowiada się on stanowczo za wiążącym charakterem prawdy, przy czym nie w sensie indywidualnym, jako prawdę zobowiązującą tylko mnie, ale jako intersubiektywną obowiązawalność, jako prawdę, która przez to, że łączy także zobowiązuje. Wiążący charakter, który nie stanowiłby powszechnie obowiązującego byłby zwykłą samowolą. Kościół katolicki traktuje poważnie osobistą wolność i sumienie pojedynczych osób, nie rezygnując jednak z jego koncepcji jedności.

Można pytać: Jak da się to pogodzić? Kluczowe pojęcie w odpowiedzi brzmi: „dialog”. Dla soboru cała historia zbawienia jest dialogiem Boga z człowiekiem; trynitarny Bóg sam również nie jest monologiczny, ale w sobie dialogiczny. *Deus caritas est* (Benedykt XVI). Stąd pojęcie dialogu pojawia się w tekstach soborowych nie tylko w kontekście ekumenicznym; znajduje się ono także w najróżniejszych innych powiązaniach. Dialog jest kluczowym pojęciem soborowym, z którego wynika odpowiedź na pytanie o dalszą drogę ekumenizmu¹⁴.

Pojęcie dialogu jest używane oczywiście często niegroźnie, nawet marudnie. Nie pamięta się przy tym o sięgającym bardzo daleko wstecz filozoficzno-historycznym tle¹⁵ i zapomina się, że do dialogu należą także kontrowersje, a do kontrowersji dystynkcje, tzn. wyjaśnienia pojęciowe. Do dialogu należą także dysputy i sporne dyskusje jako sposoby rozwiązywania sprzeczności, przewycięzania ich i znajdowania dróg pojednania. Chodzi o dialog w jasności i prawdzie.

Papież Jan Paweł II w encyklice o ekumenizmie (1995) wskazał na jeden z filozoficzno-historycznych korzeni dialogu, gdy umieścił go w kontekście filozofii personalistycznej XX wieku, i pojmując go jako drogę do samorealizacji osoby.

¹⁴ Dialog Boga z człowiekiem (DV 2; 8; 25), Dialog z Bogiem (GS 19); Dialog ze światem (GS 3; 28; 40; 43; CD 13; OT 19; AG 11; AA 14; PO 19), Dialog międzyreligijny (NAe 2; 4; GS 21; 28; 92; AG 11; 16; 38; 41; 92), Dialog ekumeniczny (UR 4; 9; 11; 14; 18; 19; 21; 22; 23; GE 11), Dialog w Kościele (GS 4; AG 20; AA 12), Dialog i rozwój człowieka (GS 25; IM 1). Por. także poświęconą w całości dialogowi encyklikę papieża Pawła VI *Ecclesiam suam* (1964).

¹⁵ Myślenie dialogiczne można zrozumieć jedynie w kontekście całościowego powiązania nowożytniej filozofii i współczesnej teologii. Korzenie myślenia dialogicznego sięgają F. H. Jakobiego, J.G. Hamanna i W. von Humboldta; wyraźne studium znajdujemy u wszystkich przedstawicieli niemieckiego idealizmu: Fichtego, Schellinga i Hegla; F. Schleiermacher rozwinął zgodnie z tym swoją dialektykę jako sztukę prowadzenia rozmowy. W zróznicowany sposób podjęli tę problematykę Feuerbach i Kierkegaard. Bazując na niej tacy filozofowie XX wieku jak żydowscy autorzy (H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Levinas), myśliciele chrześcijańscy (E. Mounier i G. Marcel we Francji, F. Ebner w Niemczech) pomogli przebić się filozofii dialogu. Pozostawiła ona swoje szerokie ślady zarówno w filozofii (Th. Litt, K. Löwith, K. Jaspers, E. Grisebach i inni.), jak i w teologii (K. Barth, E. Brunner, F. Gogarten, H. U. von Balthasar, M. Schmaus, K. Hemmerle, B. Casper i inni). J. Heinrichs i M. Theunissen wypracowali linię łączącą z filozofią transcendentną. Opracowania wymagają jeszcze linie łączące ją ze współczesną teorią działania komunikatywnego (J. Habermas, K.O. Apel i inni) jak również z najróżniejszymi opracowaniami do tyczącymi filozofii języka. Por. J. HENRICHS, *Dialog, dialogisch*, w: HWPPh, t. 2, 1972, 226-229.

Dialog dla niego nie jest tylko wymianą myśli, ale także wymianą darów (UUS 28). W dialogu mówię drugiemu nie tylko coś, ale wypowiadam siebie samego; ofiaruję częśćkę z samego siebie, a nawet samego siebie poświęcam. Stąd dialog jest ostatecznie świadectwem (*martyria*) i postacią samoofiarującej się miłości. Miłość jest jednak tą jednością, która nie niszczy swojej własnej tożsamości ani też innych, ale obydwie prowadzi właśnie do najbardziej wewnętrznej jedności i pełnego spełnienia. Dlatego też dialog jest nie tylko metodą dochodzenia do jedności; dialog – zrozumiany i urzeczywistniony w pełnym tego słowa znaczeniu – jest konkretną postacią jedności; jedność należy rozumieć jako dialogalną jedność.

W takim kontekście należy rozumieć koncepcję jedności Möhlera¹⁶. Dla niego zasadą życia i jedności Kościoła jest Duch Święty. Jedność ta tłumaczy się bogatą wielością darów Ducha, w której ktoś pojedynczy może się „w sposób wolny i z radością życia” poruszać. Jedność nie jest dla niego ani skostniałą monolityczną jednorodnością, ani pozbawionym formy byciem obok siebie; jest ona byciem w sobie komplementarnych i wzajemnie się uzupełniających charyzmatów. Dziś powiedzielibyśmy: jest ona jednością dialogiczną na wzór trynitarnej jedności w troistości i troistości w jedności (LG 4; UR 2).

Wielość staje się problemem wtedy, gdy pojedyncze charyzmaty same siebie absolutyzują, kiedy uwalniają się od jedności i tak stają się niepłodne i sterylne. Rani to nawet większe jedności; także one stają się przez to uboższe, a często zamierają w izolacji i oporze. I tak po obu stronach pozostaje tęsknota za odzyskaniem na nowo utraconej jedności. Jest ona możliwa, jeśli odłączeni porzuca swój sprzeciw, odnajdą ponownie miłość i jeśli ze sprzeciwu powstanie na powrót komplementarne przeciwieństwo. Kiedy tak się stanie, nie są one niewierne samym sobie, nie ulegają rezygnacji; kiedy na powrót stają się częścią większej całości, wówczas o wiele bardziej uwalniają się od ich niepłodnych zaciemnień; obydwoje się ubogacają i ubogacone oddziałują na całość.

Poprzez taką koncepcję Möhler o wiele wcześniej stworzył ideę, którą dzisiaj określamy pojęciem pojednanej różnorodności. Właściwie zrozumiana nie oznacza ona ani uznania obecnie panującego stanu rzeczy ani też zwykłego powrotu, ale drogę, która wiedzie poprzez nawrócenie i odnowę do pełni jedności. Kościoły powinny zachować swoje dziedzictwo, oczyścić je przede wszystkim od tego wszystkiego, co grzesznie dzieli i umieścić w większej jedności; powin-

¹⁶ Więcej na ten temat w: J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825), hg. von J.R. GEISELMANN, Darmstadt 1957, 98-103. Por. tu: J.R. GEISELMANN, *Einführung in die Symbolik*, (cyt. przyp. 5) [127]-[148]; Y. CONGAR, „*Diversité réconciliée*” comment réagirait Möhler, w: *Diversités et communion*, Paris 1982, 221-232; W. KASPER, *Die Einheit der Kirche im Licht der Tübinger Schule*, w: *Theologie als Instanz der Moderne* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 22), hg. von M. KESSLER, O. FUCHS, Tübingen 2005, 189-206, zwł. 194-202.

ny one – według słów jeszcze wówczas profesora Josepha Ratzingera – pozostać Kościołami, ale i ciągle stawać się jednym Kościołem.

Poglądy Möhlera nie są wcale obce tradycji teologicznej. Już tradycja teologiczna zdawała sobie sprawę, że prawda wiary potwierdzona zostaje we wspólnej wierze Kościoła, konkretnie: w *communio*, a przez to poprzez procesy komunikacji¹⁷. Teologia ekumeniczna w pełni podejmuje te tradycyjne poglądy, dokonuje przy tym jednak, jak dotąd, bardzo niezwykłego poszerzenia horyzontów. Przełamuje ona monologiczny charakter dotychczasowej konfesyjnej teologii; nie ogranicza ona już procesów komunikacji, recepcji i konsensusu jedynie do swojej własnej tradycji kościelnej, ale odnosi się także do tradycji innych Kościołów.

Można iść jeszcze jeden krok dalej i powiedzieć: w dialogu ekumenicznym dokonuje się w pewnym sensie obiecane przez Jezusa Chrystusa doprowadzenie w Duchu do pełnej prawdy (J 16,13). W Nim Kościół zostaje konkretnie otwarty na prawdę, o której od początku świadczy, w całej jej głębi i jej całej pełni. Ekumeniczne horyzontalne poszerzenie otwiera przed teologią w nowy sposób uniwersalny, tzn. katolicki, w sensie strukturalnym tego słowa, wymiar.

Instytut, nazwany imieniem Johanna Adama Möhlera, którego 50. urodziny świętujemy, w istotny sposób mógłby przyczynić się do urzeczywistnienia tego *mandatum unitatis* i ukazać we wspomnianym znaczeniu katolicką drogę wyjścia z obecnej sytuacji, jeśli by poszedł raz jeszcze do szkoły Möhlera i wychodząc od jego dialektyki o jedności, odłączeniu i ponownym pojednaniu wypracował przemyślaną naukę o metodzie dialogu ekumenicznego, jak również model treściowy ekumenicznej jednostki dialogowej.

7. Duchowy ekumenizm

Byłoby oczywiście czymś nazbyt śmiałym uważać, że obecny kryzys można rozwiązać jedynie za pomocą podobnych przemyśleń o założeniach i dialogu na poziomie akademickim; są one potrzebne i niezbędne, choć oczywiście nie określają bynajmniej w żaden sposób całości zadania ekumenicznego. Teza Möhlera, że zasadą jedności i duszą zjednoczenia Kościołów jest Duch Święty prowadzi mnie o wiele bardziej do uwag na temat duchowego ekumenizmu, który jest sercem i źródłem mocy całego ekumenizmu (UR 8; UUS 15; 21-27; 33-35; 82-85). Ta teza leży mi szczególnie na sercu, i jestem mocno przekonany, że do niej należy przyszłość¹⁸. W końcu to nie my jesteśmy tymi, którzy „robią” ekumenizm albo go organizują; jedność jest darem Ducha Świętego.

¹⁷ Znaczenie eklezjologii *communio* dla teologicznej nauki poznania i metodologii ukazał ostatnio M. SECKLER, *Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos*, ThQ 187 (2007), 1-20.

¹⁸ Por. W. KASPER, *Wegweiser Ökumene und Spiritualität*, Freiburg im Br. 2007.

Swoją ostateczną podstawę ekumenizm duchowy posiada w słowach „aby wszyscy byli jedno” (J 17,21). Słowa te nie są żadnym rozkazem, jest to modlitwa skierowana do Ojca. Ekumenizm oznacza zatem, by uczynić modlitwę Jezusa swoją własną i przez to z Nim i w Nim prosić Ojca o Ducha Świętego i czynić to w świadomości, że taka modlitwa w imieniu Jezusa może być pewna wysłuchania (por. J 14,13nn). Naturalnie, taka modlitwa musi być owocna w ekumenizmie życia, miłości i prawdy. Musi ona prowadzić do osobistego nawrócenia, jak i do duchowej odnowy Kościoła i wpływać na osobiste uświęcanie życia.

Bez takiego duchowego pogłębienia ekumeniczne instancje i organizacje staną się bezdusznym aparatem, bardzo szybko pustym akcjonaryzmem, kościelną dyplomacją albo czystymi rozmowami ekspertów. Ekumenizm nie może być jednak jedynie sprawą kilku specjalistów; jest on obowiązkiem całego ludu Bożego i każdego chrześcijanina. W duchowym ekumenizmie może każdy dodać swój przyczynek do realizacji *mandatum unitatis*. Zresztą można tutaj uczynić już dziś o wiele więcej niż zazwyczaj myślimy albo czynimy. Gdybyśmy uczynili tylko to, co na dziś jest możliwe, byłibyśmy już o znaczący krok dalej. Stąd duchowy ekumenizm może w nas wlać nowy zapał, nowy żar, nową nadzieję.

Quanta est nobis via? Jak długa jest droga, która otwiera się przed nami? Nie wiem. Odpowiedź na to pytanie możemy pozostawić tylko Opatrzności Bożej i Bożemu zrządzeniu. Ale jeśli prawdą jest to, co powiedział sobór, a mianowicie, że to nie duch liberalizmu, ale Duch Święty był inicjatorem procesu ekumenicznego (UR 1; 4), to możemy być pewni, że Duch Boży to, co rozpoczął, doprowadzi też do końca. Kiedy, gdzie, jak nie jest naszą, lecz Jego sprawą. Nam musi to wystarczyć, tu i teraz czynić to, co w naszej mocy, w pewności, że Duch Boży zawsze gotów jest sprawiać niespodzianki.

Według ludzkiego uznania będzie to oczywiście jeszcze długa, mozolna i, jak dotąd, stroma droga, na której potrzebujemy długiego oddechu Ducha Bożego. Także siła wytrwania (*perseverantia*) i aktywna cierpliwość (*hypomone*) są darami Ducha; z nimi w parze musi iść jeszcze otwartość (*parrhesia*). W żadnym wypadku nie wolno ustawać. Porażki nie uda nam się usprawiedliwić przed Bogiem i historią. Droga ekumeniczna jest zobowiązująco nam daną drogą Kościoła.

Pozwólcie, że zakończę raz jeszcze wyrażając moje podziękowanie i uznanie za wszystko, czego dokonał w połowie stulecia istnienia Instytut Johanna Adama Möhlera, jak również zycząc, aby z Bożą pomocą i Jego błogosławieństwem potrafił w przyszłości służyć *mandatum unitatis* „*ut omnes unum sint*”, czerpiąc z ducha wielkiego ekumenicznego pioniera Johanna Adama Möhlera, przekazując wiele nowych owocnych impulsów, aby dalej wzrastał i rozwijał się w służbie jedności wszystkich chrześcijan i pokoju na świecie.