

*Świadomość bycia urodzonym w tradycji duchowej,  
która sięga stuleci,  
daje człowiekowi poczucie pewności i bezpieczeństwa  
wobec spotykających go napięć i nieszczęść*

Dietrich Bonhoeffer

## WSTĘP

W jednym z wysłanych z hitlerowskiego więzienia listów Dietrich Bonhoeffer pisał, iż „świadomość bycia urodzonym w tradycji duchowej, która sięga stuleci, daje człowiekowi poczucie pewności i bezpieczeństwa wobec spotykających go napięć i nieszczęść”<sup>1</sup>. Zdanie to, będące mottem przedstawianej pracy, ma szczególną moc, jeżeli bierze się pod uwagę tragiczny kontekst jego powstania. W momencie osobistej życiowej próby Bonhoeffera, lecz także w czasach próby wiary dla milionów chrześcijan zmuszonych do wybierania między wiernością Chrystusowi a wiernością własnej ojczyźnie opanowanej przez zbrodniczą i antychrześcijańską ideologię, w czasie duchowego i ideowego zamętu wielki ewangelicki teolog przypomina, iż chrześcijaństwo wciąż mogą mieć oparcie w tradycji wiary, która przekracza czasowe i geograficzne granice państw, ideologii i kultur. To stwierdzenie Bonhoeffera wykracza swoją aktualnością poza czas i miejsce, w którym powstało. Jest ono ważne dla chrześcijan każdej epoki i miejsca, przeżywających wiarę w Jezusa Chrystusa w Kościele, który jest im bliski w ich konkretnym kontekście dziejowym czy kulturowym i który zarazem sięga poprzez wieki, biorąc początek od samego Zbawiciela i ustanowionej przezeń wspólnoty apostołskiej. Tak też zawsze wyraża się chrześcijaństwo – we wspólnocie wiary, będącej dla poszczególnych chrześcijan ich własną lokalną wspólnotą, dającą im poczucie chrześcijańskiego zakorzenienia i przekazującą im wiarę w ich własnym języku i kategoriach myślowych, a jednocześnie w jednym, świętym, katolickim i apostołskim Kościele Chrystusa.

Więź z Kościołem Chrystusa, nawiązująca się przez więź z lokalną wspólnotą wiary, jest dla chrześcijan źródłem ich tożsamości. Więź ta jest koniecz-

---

<sup>1</sup> D. BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison*, New York 1971, cyt. za: B. R. TILGHMAN, *Wprowadzenie w filozofię religii*, Warszawa 1998, s. 156.

na, jednak – w rzeczywistości chrześcijaństwa podzielonego na różne grupy wyznaniowe, niekiedy mające negatywne doświadczenia wzajemnych kontaktów – staje się ona źródłem trudności. Zwłaszcza w kontekście rozwoju ruchu ekumenicznego oraz doświadczanych przezeń trudności, a nawet kryzysu, powstaje pytanie o to, w jaki sposób tę silną więź przynależności chrześcijan do Chrystusa realizującej się w określonej wyznaniowej tradycji – nie rzadko obciążonej bolesnymi wydarzeniami przeszłości – pogodzić z koniecznością otwarcia się na tych, którzy przeżywają własną wiarę w Chrystusa w innej tradycji.

Zdarza się, że w istniejących między chrześcijanami rozbieżnościach, uwarunkowanych odmiennym rozwojem historycznym, kulturowym, społecznym czy też myślowym oddzielonych od siebie Kościołów i Wspólnot, niektórzy chcieliby widzieć przeszkodę w przybliżeniu widzialnej jedności. Tymczasem nieprawdziwa jest alternatywa: albo tożsamość wyznaniowa ugruntowująca podziały, albo tożsamość chrześcijańska umożliwiająca jedność. Wielowiekowe doświadczenia chrześcijan należących do oddzielonych od siebie Kościołów i Wspólnot pokazały, że pomimo bolesnych wydarzeń historycznych, mających swoje źródło w grzechu podziału, możliwe jest pokojowe i prawdziwie chrześcijańskie życie osób, których wiara w Chrystusa wyrasta z odmiennych tradycji wyznaniowych.

Szczególną przesłanką do powstania prezentowanej pracy jest wielowiekowe doświadczenie wspólnego życia chrześcijan na Podlasiu, a także ich pokojowego współistnienia ze wspólnotami żydowskimi i muzułmańskimi<sup>2</sup>. O tych wspólnych dziejach mówił papież Jan Paweł II w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Drohiczynie 10 czerwca 1999 roku, zauważając, iż na Podlasiu, otwartym dla różnych tradycji i kultur, spotyka się chrześcijański Wschód i Zachód<sup>3</sup>. Spotkanie to nie oznaczało bynajmniej zakwestionowania wierności wobec własnej tradycji, przeciwnie, niekiedy zmuszało chrześcijan zamieszkujących tę ziemię do jej obrony nawet za najwyższą cenę, co papież również zauważył: „Witaj, ziemio podlaska. Ziemio ubogacona pięknem przyrody, a przede wszystkim uświęcona wiernością tego ludu, który w czasie swej historii był niejednokrotnie boleśnie doświadczany i musiał się zmagać z ogromnymi i różnorodnymi przeciwnościami. Zawsze jednak trwał przy Kościele, i tak jest po dzień dzisiejszy”<sup>4</sup>. Tę wyjątkową atmosferę spotkania Wschodu i Zachodu w codziennym chrześcijańskim życiu przypomniął również prawosławny metropolita warszawski i całej Polski Sawa, mówiąc, iż

<sup>2</sup> Por. A. P. DYDYZ, *Przemówienie w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Drohiczynie, w: Jan Paweł II na Podlasiu. Drohiczyn 10 czerwca 1999 roku*, red. K. KURIANIUK, Z. ROSTKOWSKI, Drohiczyn 2000, s. 99.

<sup>3</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Przemówienie w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Drohiczynie, w: Jan Paweł II na Podlasiu. Drohiczyn 10 czerwca 1999 roku*, s. 146.

<sup>4</sup> Tamże, s. 143.

ziemia podlaska jest „odwiecznym miejscem przenikania się wielu tradycji, kultur, religii i wyznań chrześcijańskich. Od wieków na terenach tych w przyjaźni i zgodzie mieszkali razem obok siebie prawosławni i katolicy. [...] To właśnie tu narodził się praktyczny ekumenizm. Mieszkańcy miast i wiosek Podlasia potrafili na co dzień żyć w zgodzie, miłości i przyjaźni, realizując przykazania naszego Pana Jezusa Chrystusa, wychwalając Go w różnoraki sposób i w różnych językach. Swoim codziennym życiem dowodzili i nadal dowodzą, że różnorodność chrześcijaństwa nie musi być źródłem podziałów i nienawiści. Uczą szukać jedności w różnorodności. Pokazują, iż nieporozumienia biorą się nie z «inności» i wielości wyznań, lecz z nieprzestrzegania Bożego przykazania wzajemnej miłości”<sup>5</sup>.

Wierność własnej tradycji i odnajdywanie w niej przez chrześcijan tożsamości wyznaniowej nie musi sprzeciwiać się zasadniczemu celowi ruchu ekumenicznego, jakim jest przybliżenie ich pełnej widzialnej jedności. Wydaje się, iż ma ona duże znaczenie dla wierzących, którzy żyjąc współcześnie, doświadczają wielorakich przemian właściwych dzisiejszemu światu: globalizacji, szybkiego rozwoju technicznego, przekształceń kulturowych i cywilizacyjnych. Przynależność do określonej wspólnoty może im dać niezbędne poczucie bezpieczeństwa i trwałości wśród obserwowanych zmian dotyczących niemal każdej sfery ludzkiego życia. W ten sposób problem ekumeniczny wiąże się z o wiele szerszą tematyką antropologiczną. Trudności, wynikające niekiedy z przynależności chrześcijan do różnych Kościołów i Wspólnot oraz prowadzące do zaistnienia czy podtrzymywania istniejących konfliktów, a jednocześnie konieczność tej przynależności odsyłają do poruszanej często w nowszych badaniach antropologicznych problematyki tożsamościowej. Przedstawiciele nauk zajmujących się człowiekiem, zarówno w jego indywidualnym, jak i społecznym funkcjonowaniu, zauważają wzrastającą rolę zagadnienia tożsamości i przynależności w życiu poszczególnych ludzi, jak również i tworzonych przez nich grup czy społeczności. Co więcej, rzeczywistość, w której z jednej strony człowiek, w duchu wzrastającego indywidualizmu, w coraz większym stopniu sam decyduje o własnej przynależności i samookreśleniu, z drugiej zaś – w obliczu wielorakich przemian znaczących jego środowisko życia poszukuje tej przynależności i samookreślenia, sprawia, iż kategoria tożsamości staje się niezbędna do zrozumienia życia ludzkiego w społecznych i kulturowych strukturach współczesności. Trudno byłoby mówić o prawdziwej tożsamości, zwłaszcza w wymiarze społecznym czy też grupowym, gdyby każda osoba z konieczności przez całe życie funkcjonowała w określonej grupie społecznej, narodowej czy religijnej, nie mając żadnego wpływu na tę przynależność ani też nie mogąc jej zmienić.

---

<sup>5</sup> Sawa [HRYCUNIĄK], *Przemówienie w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Drohiczynie, w: Jan Paweł II na Podlasiu. Drohiczyn 10 czerwca 1999 roku*, s. 121.

Jednocześnie problem tożsamościowy nie byłby współcześnie tak bardzo widoczny, gdyby coraz szybciej zachodzące przemiany – dotyczące życia indywidualnego i społecznego – nie powodowały zagubienia i wyobcowania, przez to skłaniając ludzi do poszukiwania takiego samookreślenia oraz do odnalezienia czy ponownego odkrycia takiego miejsca w społeczności, które dawałoby im poczucie bezpieczeństwa i sensu.

Problem tożsamościowy, wyrażający się w poszukiwaniu indywidualnego, osobowego samookreślenia oraz zrozumienia własnego miejsca w grupie społecznej, dotyczy także religii, która należy do najważniejszych wymiarów ludzkiej egzystencji. Skoro przekonania religijne mają bardzo dużą siłę kształtowania ludzkich postaw i wzorców postępowania, a grupy religijne odgrywają istotną rolę tożsamościową, dając swoim członkom silne poczucie więzi i przynależności, to badanie problemów tożsamości współczesnego człowieka nie może pominąć kwestii religijnych. Ze ściśle chrześcijańskiego punktu widzenia impulsem do podjęcia tego tematu jest także rozwój ruchu ekumenicznego i doświadczane przezeń trudności. W związku z tym można wskazać trzy zasadnicze motywy, dla których warto badać zagadnienie tożsamości chrześcijan, zwłaszcza zaś ich tożsamości zbiorowych, wyrażających się w przynależności do poszczególnych Kościołów i Wspólnot.

Pierwszym z nich jest fakt, iż właściwe procesom globalizacyjnym przemiany, prowadzące do poszukiwania przez ludzi własnego tożsamościowego zakorzenienia, w rzeczywistości podzielonego chrześcijaństwa mogą niekiedy wyrażać się w takim uwypuklaniu własnej tradycji i tożsamości, które utrudnia czy wręcz uniemożliwia postęp wysiłków zmierzających do pojednania chrześcijan. W związku z tym powstaje pytanie o to, jaką przyszłość ma przed sobą ruch ekumeniczny, skoro tożsamościowe zakorzenienie, także w grupie religijnej, jest współczesnemu człowiekowi niezbędne.

Drugi powód to zauważalne także wśród chrześcijan otwarcie się na inne niż własna tradycje wyznaniowe. Przenikanie się elementów pochodzących z różnych chrześcijańskich tradycji rodzi jednak zawsze pytania tożsamościowe: czy istotnie jest ono objawem autentycznego otwarcia na bogactwo chrześcijaństwa dostrzegalne w dziedzictwie różnych Kościołów i Wspólnot, czy też jest raczej objawem słabości dotkniętych kryzysem tożsamości grup chrześcijańskich, a co za tym idzie – czy jest ono zjawiskiem pozytywnym i rozwijającym dla chrześcijaństwa, czy raczej niszczącym specyfikę różnorodnych, ukształtowanych w różnych kręgach kulturowych tradycji?

Trzecim motywem, dla którego warto zająć się problematyką tożsamościową w relacjach między chrześcijanami, a zwłaszcza między chrześcijańskimi denominacjami, jest cel ruchu ekumenicznego oraz spotykane w jego realizacji przeszkody. Niekiedy, nawet w łonie Kościołów i Wspólnot uczestniczących w ruchu ekumenicznym, podnosi się wobec niego poważne zarzuty, oskarżając go o próbę niszczenia chrześcijańskich tożsamości wyznani-

wych czy też marginalizowania wyznaniowego dziedzictwa poszczególnych Kościołów i Wspólnot oraz o promowanie indyferentyzmu, relatywizmu czy synkretyzmu. Tymczasem ruch ekumeniczny znajduje swoją inspirację w wierze, iż Jezus Chrystus założył jeden jedyny Kościół, a widoczne wśród chrześcijan podziały sprzeciwiają się woli Zbawiciela. Konieczność ruchu ekumenicznego, będącego przejawem autentycznie chrześcijańskiego rozumienia Kościoła, a zarazem stawiane mu zarzuty skłaniają do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, na ile dążenie do przywrócenia widzialnej jedności służy umacnianiu i odkrywaniu prawdziwego bogactwa poszczególnych chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot. Potrzebna jest również refleksja nad tym, czy w samym ruchu ekumenicznym nie ma takich nurtów czy tendencji, które – w duchu poszanowania dla chrześcijan należących do różnych tradycji wyznaniowych – należałoby skorygować lub oczyścić, tak by rzeczywiście ruch ten mógł kiedyś osiągnąć swój cel.

Problematyka tożsamości wyznaniowej pojawia się bardzo często w dokumentach dialogu ekumenicznego i w literaturze ekumenicznej. Wszakże poza nielicznymi przypadkami – takimi jak dokument francuskiej ekumenicznej Grupy z Dombes z 1990 roku poświęcony „nawróceniu Kościołów” – dialogi ekumeniczne nie zajmują się nią w sposób systematyczny. Zagadnienie tożsamości wyznaniowej ujawnia się natomiast w przypadku prób rozwiązywania trudności czy też osiągnięcia uzgodnień teologicznych, kiedy często okazuje się, że istniejące rozbieżności mają nie tylko uzasadnienie teologiczne, lecz w wielu wypadkach również opierają się na podstawach tożsamościowych, tak iż do ich rozwiązania nie wystarcza badanie samego języka teologicznego i dochodzenie do porozumienia, które ignorowałyby przywiązanie chrześcijan do ich specyficznego dziedzictwa konfesyjnego i uzależnionego odeń sposobu wyrazu tej samej wiary. Z kolei w literaturze ekumenicznej zagadnienie tożsamości pojawia się coraz częściej. Na polskim gruncie teologicznym problematykę tę podejmowali Alfons Nossol, Piotr Jaskóła czy Waław Hryniewicz. Wydaje się jednak, iż wciąż brak próby ukazania problemu chrześcijańskich tożsamości wyznaniowych w kontekście całości współczesnej problematyki tożsamościowej oraz – co jeszcze ważniejsze – opracowania, które ukazywałoby zagadnienie tożsamości wyznaniowych chrześcijan, nie koncentrując się jedynie na relacjach między przedstawicielami wybranych tradycji konfesyjnych, lecz zmiernając do wyprowadzenia z doświadczanych przez chrześcijan trudności tożsamościowych ogólniejszych wniosków, które byłyby aktualne dla całości ruchu ekumenicznego.

Zasadniczy cel przedstawianej pracy polega na prezentacji zagadnienia tożsamości wyznaniowej tak, jak jest ono obecne w chrześcijańskiej myśli teologicznej. Chodzi o próbę całościowego przedstawienia problemu tożsamości wyznaniowej, wychodzącą od ogólniejszych zagadnień antropologicznych, w ich świetle ukazującą specyfikę tożsamości wyznaniowych Kościo-

łów i Wspólnot chrześcijańskich oraz elementy wspólne w ich rozumieniu tożsamości, aby na tej podstawie wskazać kierunki rozwoju ruchu ekumenicznego. Ukazanie kontekstu antropologicznego problemu tożsamościowego jest niezbędne, by właściwie zrozumieć jego obecność we współczesnych relacjach między denominacjami chrześcijańskimi oraz znaczenie dla podejmowanych dialogów. Ma ono jednakże charakter pomocniczy dla teologicznych badań przeprowadzanych w pracy; stąd też nie rości sobie ono prawa do wyczerpującego ukazania złożonej problematyki tożsamościowej w dzisiejszych naukach antropologicznych, lecz dąży do tego, by przez ukazanie szerszego kontekstu poruszanego problemu dać badaniom ściśle teologicznym niezbędne zakorzenienie w dyskusji współczesnej. Zarazem chodzi tu o pokazanie, iż problematyka teologiczna nie jest wyizolowana z szerokiego nurtu dzisiejszej myśli antropologicznej. Przeciwnie – teologia chrześcijańska może wnieść własny znaczący wkład w wypracowywanie prób rozwiązania tożsamościowych trudności współczesnego człowieka. Przedstawiana praca ma charakter studium ekumenicznego, co warunkuje nie tylko sposób ujęcia badanych treści, lecz przede wszystkim jej ogólne ukierunkowanie. Studium to zmierza bowiem przez analizę zagadnienia tożsamości, a także licznych wiążących się z nim trudności do wypracowania pewnych propozycji służących autentycznemu rozwojowi ruchu ekumenicznego.

Tak określony zasadniczy przedmiot badań jest realizowany trój etapowo. Pierwszym etapem jest ukazanie problemu tożsamości człowieka – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym – jako jednej z ważnych kwestii badawczych współczesnej antropologii oraz osadzenie w tym kontekście problematyki tożsamości chrześcijan. Chodzi tutaj o wskazanie, iż problemy tożsamościowe, będące niekiedy źródłem napięć między chrześcijanami należącymi do różnych Kościołów i Wspólnot, nie są jedynie prostym odzwierciedleniem istniejących od wieków podziałów, lecz nasilają się pod wpływem przemian tożsamości człowieka współczesnego. W ten sposób okazuje się, iż do zrozumienia problematyki tożsamości chrześcijan konieczna jest świadomość procesów przemian tożsamości wykraczających poza sferę religii. Drugi etap badań zmierza z kolei do ukazania elementów wspólnych oraz różnic w stanowisku Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich oraz teologów o odmiennej przynależności konfesyjnej na temat tożsamości wyznaniowej. Podjęte badania zmierzają tutaj do naświetlenia elementów wpływających na ukształtowanie i umocnienie tożsamości wyznaniowej oraz tych problemów teologicznych – zwłaszcza zaś eklezjologicznych – w których zagadnienia tożsamościowe odgrywają znaczącą rolę z ekumenicznego punktu widzenia. Chodzi tu także o wskazanie, iż zagadnienie tożsamości wyznaniowej jest niezwykle złożone – nie da się go wyizolować czy też usunąć z chrześcijańskiej, konfesyjnie uwarunkowanej, teologii ani też z podejmowanych dialogów teologicznych. Ostatnim etapem badań jest natomiast próba przed-

stawienia obecnych trudności ruchu ekumenicznego oraz jego przyszłości w kontekście tożsamości chrześcijan reprezentujących różne konfesyjne tradycje. Ważne jest, by uczciwie przedstawić te spośród obecnych trudności i wyzwań stojących przed ruchem ekumenicznym, które mają wyraźne odniesienia do tożsamości wyznaniowych. Na wymienieniu trudności nie można się wszakże zatrzymać. Stąd potrzebne wydaje się ukazanie perspektyw ruchu ekumenicznego, a zwłaszcza odpowiedź na pytanie, czy i w jaki sposób realizacja podstawowego celu ekumenizmu, jakim jest pełna, widzialna jedność chrześcijan, może współistnieć z ich wyznaniowym zróżnicowaniem, mającym charakter nie tylko strukturalny czy instytucjonalny, lecz przede wszystkim tożsamościowy.

Realizacji tak postawionego podstawowego celu badawczego oraz wskazanych pośrednich etapów i celów służy wykorzystana literatura. Materiał źródłowy przedstawianego studium obejmuje cztery grupy źródeł. Jako pierwsze jest wskazane Pismo Święte – nie z powodu liczby odniesień biblijnych, lecz z założenia, iż praca, choć dotyka także kwestii antropologicznych, niekiedy w ujęciu socjologicznym czy filozoficznym, pozostaje wciąż studium teologicznym, dla którego wniosków Słowo Boże ma podstawowe znaczenie. Osobną grupę źródeł stanowią dokumenty kościelne, przede wszystkim zaś nauczanie katolickie<sup>6</sup>. Wykorzystano także obszernie dokumenty gremiów

<sup>6</sup> Z wyjątkiem encykliki papieża Piusa XI *Mortalium animos* źródła stanowią teksty II Soboru Watykańskiego (*Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”, Dekret o katolickich Kościołach wschodnich „Orientalium Ecclesiarum” oraz Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*) i dokumenty posoborowe: *Katechizm Kościoła Katolickiego* oraz nauczanie papieża Jana Pawła II (encykliki: *Redemptor hominis* i *Ut unum sint*, list apostolski *Orientalium lumen*, listy związane z 400-leciem unii brzeskiej: *List „Magno cum gaudio” na 400-lecie Unii Brzeskiej* oraz *List apostolski na 400-lecie Unii Brzeskiej*); pisma Kongregacji Nauki Wiary (*Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”, Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom „Mysterium Ecclesiae”, Informacja dotycząca wyrażenia „Kościoły siostrzane”, Katolicka odpowiedź na „Raport końcowy” Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej, Komentarz do „Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus”, List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communionis notio”, Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele, Uwagi o raporcie końcowym ARCIC I, Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”), Papieskiej Komisji „Pro Russia” (*Zasady ogólne i wskazania praktyczne dla koordynowania pracy ewangelizacyjnej i zaangażowania ekumenicznego Kościoła katolickiego w Rosji i w innych krajach Wspólnoty Niepodległych Państw*), Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan (*Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu, Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*). Ponadto wykorzystano kilka dokumentów niekatolickich: *Artykuły anglikańskie*, wybrane księgi wyznaniowe luteranizmu (*Wyznanie Augsburskie, Obrona Wyznania Augsburskiego, Formuła zgody*) oraz dokument Izby ds. Teologii Kościoła Ewangelickiego w Niemczech *Wspólnota kościelna według ewangelickiego rozumienia. Wotum w sprawie uporządkowanego partnerstwa Kościołów różnych wyznań*).*

ekumenicznych – Światowej Rady Kościołów<sup>7</sup> oraz Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów<sup>8</sup> – jak również dialogów ekumenicznych o zasięgu światowym<sup>9</sup> i lokalnym<sup>10</sup>. Tam, gdzie było to możliwe, sięgnięto doostęp-

<sup>7</sup> Wykorzystano dokumenty I Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie w 1948 roku (*Costituzione, La chiesa e il disordine della società*), II Zgromadzenia w Evanston w 1954 roku (*Nasza jedność w Chrystusie a rozbiście kościelne, Dichiarazione dei delegati ortodossi sul rapporto di Fede e costituzione* [Załącznik do raportu *Nasza jedność w Chrystusie a rozbiście kościelne*]), III Zgromadzenia w New Delhi w 1961 roku (*Costituzione, Raport Sekcji do spraw Jedności, Rapporto del Comitato del Dipartimento Chiesa e società, Servizio*), IV Zgromadzenia w Uppsali w 1968 roku (*Duch Święty i katolickość Kościoła*), V Zgromadzenia w Nairobi w 1975 roku (*Confessare Cristo oggi, Jedność Kościoła – założenia i wymogi, La ricerca comune di popoli di fedi, culture, ideologie diverse, Strutture d'ingiustizia e lotte per la liberazione*), VII Zgromadzenia w Canberze w 1991 roku (*Riflessioni dei partecipanti ortodossi*), VIII Zgromadzenia w Harare w 1998 roku (*Dichiarazione sui diritti dell'uomo*) oraz inne teksty (*Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat „Koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia”, Raport końcowy Komisji Nadzwyczajnej do spraw uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach Światowej Rady Kościołów*).

<sup>8</sup> Wykorzystano dokumenty II Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Edynburgu w 1937 roku (*Raport końcowy*), III Konferencji światowej w Lundzie w 1952 roku (*Rapporto*), IV Konferencji światowej w Montrealu w 1963 roku (*Raport*), V Konferencji światowej w Santiago de Compostela w 1993 roku (*Rapporto, Verso la koinonia nella fede, nella vita e nella testimonianza*) oraz inne teksty (*La natura e lo scopo della chiesa: Una tappa sulla strada di una dichiarazione comune, Un solo battesimo, una sola eucaristia e un reciproco riconoscimento dei ministeri. Tre dichiarazioni concordate, Un tesoro in vasi d'argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica*).

<sup>9</sup> Dialog anglikańsko-katolicki (*Authority in the Church I [Venice Statement], Authority in the Church II [Windsor Statement], Authority in the Church: Elucidation, Church as Communion, Dar autorytetu. Autorytet w Kościele III, Eucharistic Doctrine [Windsor Statement], Eucharistic Doctrine: Elucidation, Final Report. Preface. Introduction, La teologia del matrimonio e la sua applicazione ai matrimoni misti, Malta Report, Maria: grazia e speranza in Cristo. Dichiarazione congiunta, Ministry and Ordination [Canterbury Statement], Ministry and Ordination: Elucidation, Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół*); dialog anglikańsko-luterański (*Crescita nella comunione, Episcopy [Niagara Report], Pullach Report*); dialog anglikańsko-prawosławny (*Moscow Statement, Uzgodniona deklaracja dublińska*); dialog anglikańsko-reformowany (*God's Reign and Our Unity*); dialog baptystyczno-katolicki (*Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie*); dialog baptystyczno-luterański (*A Message to Our Churches*); dialog katolicko-ewangelikalny (*Chiesa, evangelizzazione e vincoli di koinonia, The Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission*); dialog katolicko-luterański (*Drogi do wspólnoty, Ewangelia a Kościół (Raport z Malty), Jedność przed nami, Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu, Strategie per la recezione, Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, Wszyscy pod jednym Chrystusem*); dialog katolicko-metodystyczny (*Denver Report, Dire la verità nella carità: L'autorità d'insegnare tra cattolici e metodisti, Honolulu Report, The Word of Life: A Statement on Revelation and Faith*); dialog katolicko-prawosławny (*Documento di Freising, Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej, Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty, Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*); dialog katolicko-prezbiteriański (*Dichiarazione comune „L'unità che cerchiamo”*); dialog katolicko-reformowany (*Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła, Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie*); dialog katolicko-zielonoświątkowy (*Ewangelizacja, prozelityzm i wspólne świadectwo, Perspectives on Koinonia*); dialog luterańsko-prawosławny (*Sobory ekumeniczne a autorytet Kościoła i w Kościele*); dialog luterańsko-reformowany (*Verso la comunione ecclesiale*); dialog metodystyczno-reformowany (*Together in God's Grace*); dia-



nych polskich przekładów tych dokumentów albo też do tekstów oryginalnych; w wielu wypadkach wszakże dokumenty są cytowane albo też wskazywane według włoskiego *Enchiridion Oecumenicum*<sup>11</sup>, które stanowi niezwykle obszerny i dobrze opracowany zbiór dokumentów dialogów ekumenicznych oraz wartościowe narzędzie pracy umożliwiające analizę dialogów prowadzonych przez chrześcijan na całym świecie.

Wymienionym wyżej celom badawczym odpowiada także dobrana literatura. Z uwagi na znaczenie umiejscowienia problematyki tożsamości wyznaniowej w kontekście szerszej dyskusji tożsamościowej we współczesnej antropologii, pewną część literatury przedmiotowej stanowią prace antro-

---

log prawosławno-reformowany (*Memorandum*), dialog prawosławno-starokatolicki (*Dichiarazione sulla dottrina di Dio*), dialog Uczniów Chrystusa i Kościoła katolickiego (*Report, Ricevere e trasmettere la fede: missione e responsabilità della chiesa*), dokumenty Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów (*Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potenzialne źródła wspólnego świadectwa lub podziatu, Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu, La testimonianza comune, Secondo rapporto ufficiale, Siódmy oficjalny raport, Terzo rapporto ufficiale, Verso una professione di fede comune, Wyzwanie prozelytizmu a powołanie do wspólnego świadectwa*).

<sup>10</sup> Australia: dialog anglikanów i Kościoła Chrystusowego (*Rapporto sulle conversazioni*), dialog anglikanów i Kościoła Zjednoczonego (*Mutuo riconoscimento*), dialog Kościoła katolickiego i Kościoła Zjednoczonego („*Raddirizzate le sue vie*”. *Tappe sulla via dell'unità*), dialog luteranów i Kościoła Zjednoczonego (*La chiesa. Dichiarazione concordata*), dialog katolicko-luterański (*Sacramento e sacrificio*); Europa: dialog Kościoła katolickiego i Konferencji Kościołów Europejskich (*Karta Ekumeniczna. Wytyczne dla rozwoju współpracy między Kościołami w Europie*), dialog Wspólnot poreformacyjnych (*Verso l'unità visibile, Konkordia leuenberska, Rapporto del dialogo anglicano-luterano in Europa*), Francja: dialog katolicko-protestancki (*Scelte etiche e comunione ecclesiale*), Grupa z Dombes (*Il ministero di comunione nella chiesa universale, Lo Spirito santo, la chiesa e i sacramenti, Per la conversione delle chiese*), Kanada: dialog anglikańsko-katolicki (*Note circa le „Osservazioni sul Rapporto finale della Commissione internazionale anglicana – cattolica romana” pubblicate dalla Congregazione per la dottrina della fede*), dialog Kościoła katolickiego i Kościoła Zjednoczonego (*In nome di chi? La formula battesimale nella cultura contemporanea*), dialogu katolicko-luterański (*Dichiarazione congiunta*), Niemcy: dialog ewangelicko-katolicki (*Revisione degli anatemi*), dialog katolicko-luterański (*Dio è amico della vita. Sfide e compiti nella difesa della vita*), *Comunione ecclesiale nella Parola e nel sacramento*), Norwegia: dialog baptystyczno-luterański (*Un solo Signore, una sola fede, una sola chiesa. Il desiderio di un solo battesimo*), Republika Południowej Afryki (dokument Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich *Dichiarazione di Rustenburg*), Rosja: dialog katolicko-prawosławny (*Comunicato delle conversazioni bilaterali*), Stany Zjednoczone: dialog anglikańsko-katolicki (*Unità cristiana e ordinazione delle donne*), dialog baptystyczno-katolicki (*La sacra Scrittura*), dialog episkopalno-luterański (*Verso la piena comunione*), dialog katolicko-ewangelikalny (*La tua parola è verità. Un progetto di evangelicali e cattolici insieme*), dialog katolicko-metodystyczny (*Trent'anni di missione e testimonianza*), dialog katolicko-luterański (*Autorità magisteriale e infallibilità nella chiesa. Dichiarazione comune e riflessioni*), dialog katolicko-prawosławny (*Comunicato congiunto sulle tensioni tra le due chiese nell'Europa dell'est, Condividere il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo ortodosso-cattolico sul movimento ecumenico*), dialog luterańsko-reformowany (*Un invito all'azione, Un riesame delle tradizioni luterana e riformata*), Szwajcaria: dialog ewangelicko-katolicki (*Il ministero della chiesa e i ministeri ecclesiastici*), dialog katolicko-starokatolicki (*Comunione eucaristica, comunione ecclesiale*).

<sup>11</sup> *Enchiridion Oecumenicum*, t. 1 – 8, Bologna 1986 – 2007.

logiczne mówiące o zagadnieniu tożsamości z socjologicznego, filozoficznego czy też psychologicznego punktu widzenia. W tej grupie na uwagę zasługują zwłaszcza pisma Charlesa Taylora<sup>12</sup>, Anthony'ego Giddensa<sup>13</sup>, Zygmunta Baumana<sup>14</sup>, Zbigniewa Bokszańskiego<sup>15</sup>, Manuela Castellsa<sup>16</sup>, Roberta Spaemann<sup>17</sup> czy Leszka Kołakowskiego<sup>18</sup>. W badaniu chrześcijańskiego rozumienia tożsamości oraz szczegółowych problemów wiążących się z tożsamością wyznaniową wykorzystano literaturę teologiczną reprezentującą różnorodne stanowiska konfesyjne, jednak szczególnie znaczące okazały się prace Charles'a Moreroda<sup>19</sup>, Marka Lienharda<sup>20</sup>, Wolfganga Beinerta<sup>21</sup>, Lothara Ullricha<sup>22</sup> oraz ekumenistów polskich: Alfonsa Nossola<sup>23</sup>, Piotra Jaskóły<sup>24</sup>, Wacława Hryniewiczza<sup>25</sup> i Przemysława Kantyki<sup>26</sup>.

<sup>12</sup> *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. MICHALSKI, Kraków 2006<sup>2</sup>, s. 123 – 173; *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001; *Źródła współczesnej tożsamości*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. MICHALSKI, Kraków 1995, s. 9 – 21; *Pojęcie osoby*, w: *Filozofia podmiotu*, red. J. GÓRNICKA-KALINOWSKA, Warszawa 2001, s. 401 – 420.

<sup>13</sup> *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2007.

<sup>14</sup> *Płynne życie*, Kraków 2007; *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańsk 2007; *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008.

<sup>15</sup> *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności – raport z badań*, Warszawa 2007; *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2007.

<sup>16</sup> *Siła tożsamości*, Warszawa 2008.

<sup>17</sup> *Tożsamość religijna*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. MICHALSKI, Kraków 1995, s. 56 – 72.

<sup>18</sup> *O tożsamości zbiorowej*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. MICHALSKI, Kraków 1995, s. 44 – 55

<sup>19</sup> *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, Paris 2005.

<sup>20</sup> *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, Lyon 2007; *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris 1989.

<sup>21</sup> *Fundamentalizm a dialog ekumeniczny*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, red. Z. GLAESER, S. J. KOZA, R. PIERSKAŁA, Opole 1994, s. 15 – 29.

<sup>22</sup> *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, red. Z. GLAESER, S. J. KOZA, R. PIERSKAŁA, Opole 1994, s. 39 – 51.

<sup>23</sup> *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2001<sup>2</sup>; *Eucharystia nierozzerwalnie związana z jednością Kościoła*, w: *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, red. P. JASKÓŁA, R. PORADA, Opole 2005, s. 7 – 12; *Jedność Kościoła i Europy*, Opole 2009; *Wspólnota ekumeniczna – troska o budowę zjednoczonej Europy jako wspólnoty wartości i kultury*, SOe 6 (2006), s. 165 – 178.

<sup>24</sup> *Anglikańskie doświadczenie jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. HRYNIEWICZ, J. S. GAJEK, S. J. KOZA, Lublin 1997, s. 476 – 479; *Chrześcijańskie Kościoły a kulturowa tożsamość Europy*, RT 50 (2003) z. 2, s. 33 – 42; *Duchowość ewangelicka*,

Na sposób podejścia do zgromadzonego materiału źródłowego oraz literatury wpłynęła sama specyfika poruszanego problemu. W pracy przyjęto, iż źródła oraz literatura prezentują stanowiska wielu chrześcijańskich tradycji wyznaniowych, przy czym zakłada się też, iż mimo zróżnicowanych stano-

---

RT 50 (2003) z. 7, s. 77; *Ekumenizm we wspólnotach lokalnych – między ortodoksją a ortopraksją*, w: *Życie ekumenia w Kościołach lokalnych*, red. P. JASKÓŁA, R. PORADA, Opole 2003, s. 147 – 155; *Historyczno-teologiczne podstawy otwarcia Kościoła anglikańskiego na dialog ekumeniczny*, SOe 2 (2002), s. 331 – 354; *Jedność Kościoła i całej ludzkości*, RT 52 (2005) z. 7, s. 157 – 168; *Katolicka i ewangelicka tożsamość wyznaniowa*, RT 51 (2004) z. 7, s. 57 – 66; *Odpowiedzialność Kościołów chrześcijańskich za przyszłość Europy*, w: *Perspektywy jedności. Materiały sympozjum organizowanego przez Wydział Teologiczny UO oraz Instytut Ekumeniczny KUL poświęconego ekumenicznemu przesłaniu encykliki „Ut unum sint”*, red. P. JASKÓŁA, Opole 1996, s. 213 – 222; *Tożsamość wyznaniowa z perspektywy katolicko-ewangelickiej*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (Pieniężno-Lublin 1968 – 2008)*, red. S. PAWŁOWSKI, Lublin 2008, s. 227 – 237; *Wspólnota Anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. HRYNIEWICZ, J. S. GAJEK, S. J. KOZA, Lublin 1997, s. 178 – 188.

<sup>25</sup> „Charta Oecumenica” dziś i jutro w polskim kontekście ekumenicznym, BE 36 (2007) nr 2, s. 27 – 47; „Eschata” i ekumenia, Wokół problemu literalnej interpretacji Biblii, SOe 6 (2006), s. 5 – 18; *Der „Uniatismus” und die Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialogs*, OS 40 (1991) z. 2-3, s. 210 – 221; *Hermeneutika w dialogu*, Opole 1998; *Hoffnung, den Dialog zu retten. Nach der Session des katholisch-orthodoxen Koordinationskomitees in Ariccia*, OS 40 (1991) z. 4, s. 306 – 319; *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004; *Ku jedności w wierze. Sens recepcji „Dokumentu z Limy”*, w: *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. W. HRYNIEWICZ, S. J. KOZA, Lublin 1989, s. 171 – 194; *Ku otwartej tożsamości chrześcijańskiej. Doświadczenia teologa*, w: *Tożsamość wyznaniowa i dialog jako czynnik opiniotwórczy w ramach kultury narodowej. Doświadczenia Białorusi, Ukrainy i Polski*, red. K. KLAUZA, Lublin 2008, s. 13 – 33; *Mijają wielkie rocznice, „Misyjne drogi”* 23 (2005) nr 1, s. 21 – 24; *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998; *Nowe doświadczenia ekumenii. Refleksje po ekumenicznych konferencjach 1998 roku*, BE 27 (1998) nr 4, s. 59 – 76; *Tożsamość, do której dążymy. Rozważania nad konfesjonalizmem i tożsamością otwartą*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, red. Z. GLAESER, S. J. KOZA, R. PIERSKAŁA, Opole 1994, s. 83 – 98; *Trudności i nadzieje. Przyszłość dialogu katolicko-prawosławnego*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały sympozjum ekumenicznego inaugurującego działalność Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym UO*, red. P. JASKÓŁA, Opole 2000, s. 21 – 38; *Wymagania prawdy a kultura dialogu ekumenicznego*, SOe 2 (2002), s. 5 – 26; *Zaufanie czy nieufność? Wokół kryzysu pojęcia Kościołów siostrzanych*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*, red. L. GÓRKA, S. PAWŁOWSKI, Lublin 2003, s. 199 – 213.

<sup>26</sup> *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, Lublin 2004; *Bliżej do jedności? Dialog katolicko-anglikański w czasie pontyfikatu Jana Pawła II*, w: *Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii*, red. Z. GLAESER, Opole 2008, s. 347 – 362; *Dialog ekumeniczny jako „wymiana darów” w kontekście najnowszej deklaracji rzymskokatolicko-metodystycznej*, w: *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibiu*, red. R. PORADA, Opole 2006, s. 33 – 46; *Mariologia pojednana. Najnowsze osiągnięcia dialogu katolicko-anglikańskiego*, SOe 5 (2005), s. 291 – 306; *Ministerium biskupie w dialogu katolicko-anglikańskim*, SOe 2 (2002), s. 61 – 72; *Problem Pisma Świętego i Tradycji w dokumentach dialogu katolicko-anglikańskiego*, SOe 1 (2001), s. 35 – 54.

wisk, sposobów wyrazu poglądów teologicznych oraz nieprzewycięzonych jak dotąd różnic wszystkie te zróżnicowane podejścia teologiczne mają na celu osiągnięcie prawdy oraz przybliżenie jedności chrześcijan. W tym sensie metoda badawcza ma charakter ekumeniczny, jednakże z pewnym ważnym ograniczeniem. Niezbędne jest tu podstawowe zastrzeżenie związane z samą tematyką pracy oraz wynikami prowadzonych badań. Tożsamość wyznaniowa nie jest jedynie pewną kwestią badawczą czy też tematem zainteresowań ekumenistów. Przenika ona nie tylko życie poszczególnych chrześcijan oraz całych Kościołów i Wspólnot, lecz także zawsze obecna jest w języku kościelnym, w tym także w języku teologicznym. Z tego powodu nie jest możliwe opracowanie teologiczne, zwłaszcza podejmujące trudne zagadnienia relacji międzychrześcijańskich, które samo wolne byłoby od konfesyjnych uwarunkowań. Każdy tekst teologiczny, o ile jest autentycznie chrześcijański, jest też zakorzeniony w konkretnej wyznaniowej tradycji, ponieważ chrześcijaństwo nie istnieje poza widzialnymi Kościołami i Wspólnotami. Stąd także przedstawiane studium teologiczne ma charakter katolicki. Ten charakter sprawia, iż chociaż w prowadzonych badaniach wykorzystano literaturę niekatolicką oraz obszernie analizowano dokumenty dialogowe, także dialogów, w których Kościół katolicki nie brał udziału, to jednak stanowisko katolickie jest tutaj zawsze brane jako pewien punkt odniesienia dla prowadzonych badań, stawianych przypuszczeń i wniosków.

W badaniu materiału źródłowego w wielu kwestiach porównuje się ze sobą stanowiska obecnych w dialogu ekumenicznym Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, próbując naświetlić istniejące podobieństwa i różnice w przedstawianych poglądach. Ten zasadniczo porównawczy charakter badań jest dodatkowo uzupełniony o wymiar genetyczny. Problematyka tożsamości wyznaniowej, która jest dynamiczna, lecz znajduje zawsze źródło swojej trwałości w zróżnicowanych tradycjach chrześcijańskich, wymaga, by nie zatrzymywać się jedynie na katalogu podobieństw i różnic. Podejście genetyczne, wyjaśniające często pozateologiczne przyczyny współczesnego tożsamościowego zróżnicowania, jeszcze wyraźniej ukazuje złożoną rzeczywistość tożsamości wyznaniowej oraz jej wpływ na rezultaty osiągnięte przez ruch ekumeniczny.

Specyfika zagadnienia tożsamości wyznaniowej wpływa także na sposób analizy badanych tekstów. Niewiele spośród nich, zwłaszcza jeżeli chodzi o dokumenty dialogowe, wyraźnie odnosi się do problemu tożsamości. Zagadnienia tożsamościowe są natomiast obecne w tekstach poświęconych problemom doktrynalnym, moralnym czy też tradycji duchowej, liturgicznej oraz w wypowiedziach ukazujących związek chrześcijańskich tradycji wyznaniowych z kulturą czy też z kwestiami narodowymi i politycznymi. Z tego powodu podjęta w pracy analiza tekstów – przede wszystkim dokumentów dialogowych – zmierza nie tyle do odnalezienia, prezentacji i interpretacji

obecnych w nich określeń tożsamości, lecz głównie do wydobycia zawartych w nich motywów tożsamościowych.

Ostatnią cechą charakterystyczną metody badawczej przyjętej w przedstawianym studium jest pogładowość, wyrażająca się w ilustrowaniu omawianych aspektów tożsamości wyznaniowej konkretnymi przykładami z życia Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Wskazywane przykłady służą jedynie zobrazowaniu trudności wiążących się z zagadnieniem tożsamości. Jak wielokrotnie zaznacza się w pracy, są to przykłady czy problemy wybrane – nie wskazują więc wszystkich możliwych trudności z wszystkich możliwych wyznaniowych punktów widzenia, lecz służą temu, aby stawiane w pracy przypuszczenia czy wnioski nie pozostawały gołosłowne.

Postawiony cel i przyjęta metoda badań skłaniają do podzielenia studium na trzy rozdziały. Pierwszy z nich zajmuje się kontekstem antropologicznym współczesnej refleksji nad zagadnieniem tożsamości. Wychodząc od pochodzenia i znaczenia pojęcia tożsamości we współczesnej antropologii oraz ukazując konieczne dla człowieka współczesnego poszukiwanie własnego indywidualnego i społecznego zakorzenienia, myśl rozdziału prowadzi ku chrześcijańskiej koncepcji tożsamości, ze szczególnym uwzględnieniem ekumenicznego wymiaru tożsamościowej dyskusji w antropologii chrześcijańskiej. Wyprowadzenie pojęcia tożsamości wyznaniowej daje podstawę do jego szczegółowej analizy w drugim rozdziale. Analiza ta rozpoczyna się wskazaniem zasadniczych czynników wpływających na współczesne tożsamościowe zróżnicowanie chrześcijan należących do różnych Kościołów i Wspólnot, aby następnie zająć się znaczeniem tożsamościowych rozbieżności dla jedności wiary chrześcijańskiej oraz dla kościelnej świadomości chrześcijan, skoro chrześcijaństwo zawsze realizuje się we wspólnocie Kościoła. Ostatni rozdział zmierza do ukazania trudności i perspektyw dialogu ekumenicznego. Wskazanie zagrażających dzisiaj ruchowi ekumenicznemu trudności, mających tożsamościowe zakorzenienie, prowadzi do zaproponowania podstawowych warunków dialogu ekumenicznego, który respektowałby chrześcijańskie tożsamości wyznaniowe, oraz do próby nakreślenia perspektyw chrześcijaństwa istniejącego w określonych tradycjach konfesyjnych w kontekście podstawowego zadania ruchu ekumenicznego, którym jest osiągnięcie pojednania i widzialnej jedności chrześcijan. Wypracowane w trakcie prowadzonych badań wnioski są zebrane w zakończeniu.

Prowadzone w przedstawianym studium badania nad tożsamością wyznaniową napotkały trudność w postaci wyznaniowego zróżnicowania języka teologicznego, zarówno jeżeli chodzi o język dialogów ekumenicznych, jak też – w jeszcze większym stopniu – język publikacji teologicznych i innych wypowiedzi kościelnych. Z tego powodu należy wskazać na kilka przyjętych w całości studium założeń językowych.

W pracy używa się pojęcia wyznania (względnie denominacji) w znaczeniu socjologicznym, nie zaś ściśle teologicznym. Istnieją takie chrześcijańskie Kościoły – jak Kościół katolicki czy Kościół prawosławny – które z powodów własnych koncepcji eklezjologicznych nie mogą rozumieć siebie jako jedno z wielu chrześcijańskich wyznań (denominacji), lecz uważają się za *una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia*, zgodnie z wiarą chrześcijańską zawartą w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim. Niemniej jednak, bez negowania czy pomniejszania tego eklezjologicznego problemu, socjologiczne zastosowanie pojęcia wyznania (denominacji) w przedstawianym studium wyraża jedynie rzeczywistość istnienia niepozostających ze sobą w pełnej jedności Kościołów i Wspólnot, bez rozstrzygnięcia o ich eklezjalności.

Podobnie także tradycję wyznaniową rozumie się zasadniczo jako zespół szczególnych cech – głównie doktrynalnych, duchowych, liturgicznych, ale także społeczno-kulturowych – które wytworzyło określone wyznanie (Kościół lub Wspólnota) w ciągu swojej samodzielnej historii i które przez przekazywanie kolejnym pokoleniom wiernych stanowią o dzisiejszej specyfice tego wyznania. W stosowanym tu pojęciu tradycji wyznaniowej nie chodzi zatem o marginalizowanie powagi istniejących podziałów albo też o ich relatywizowanie, przed czym ostrzegął Joseph Ratzinger<sup>27</sup>.

Z problemem eklezjalności wyznań chrześcijańskich wiąże się natomiast zastosowane w pracy rozumienie Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, które – stosownie do wskazanego powyżej ograniczenia ekumenicznej metody badawczej i przyjęcia za punkt oparcia doktryny katolickiej – odpowiada terminologii soborowego dekretu *Unitatis redintegratio*, uściślonej w wydanym przez Kongregację Nauki Wiary liście *Communio notio*, w deklaracji *Dominus Iesus* oraz w *Odpowiedziach na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*. Z tego powodu w pracy mówi się na ogół o Kościo-

<sup>27</sup> Komentując zastosowane w dokumentach dialogu katolicko-anglikańskiego sformułowanie „nasze dwie tradycje” w odniesieniu do tradycji katolickiej i anglikańskiej, Joseph Ratzinger pisał: „W wielu miejscach dokumentu ARCIC określa się obu partnerów dialogu – wspólnotę anglikańską i katolicką – jako *our two traditions*. Jest to zgodne z kluczową terminologią współczesnego ekumenizmu, w której odmienności między różnymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi klasyfikuje się z teologicznego punktu widzenia, nazywając je naszymi tradycjami. Terminologia ta – to wyraz określonego pojmowania rangi podziałów i sposobu utworzenia jedności Kościoła: odmienne postacie tej rzeczywistości, jaką jest Kościół, są – w myśl tego – tradycjami, w których dziedzictwo Nowego Testamentu przybrało wielorakie, konkretne formy. Rozdzielenie Kościoła interpretuje się więc jako drugorzędną od strony teologicznej, aczkolwiek historycznie szacowną i godną uwagi realizację jednego, wspólnego chrześcijaństwa. Można by powiedzieć, że w nowszej literaturze na temat dialogu tradycja stała się nowym określeniem dla wyznania, przez co dokonała się wszakże zasadnicza zmiana paradygmatów w wizji Kościoła i wiary. Tam, gdzie wyznanie zastępuje się mianem tradycji, pojawia się jednocześnie w miejsce pytania o prawdę – pojedyncze pielęgnowanie zaszczytu historycznych” (J. RATZINGER, *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań – Warszawa 1990, s. 170 – 171).

łach i Wspólnotach kościelnych, termin „Wspólnoty”<sup>28</sup> zachowując dla tych denominacji, które – z katolickiego punktu widzenia – nie zachowały sukcesji apostoelskiej i ważnie sprawowanej Eucharystii<sup>29</sup>. To rozstrzygnięcie zmierza w przedstawianym studium do osiągnięcia pewnej precyzji językowej oraz wyraża wskazane metodologiczne założenie, zgodnie z którym język teologiczny nie może zrezygnować z własnego konfesyjnego zakorzenienia. Dystynkcja ta nie ma wszakże na celu ani oceny, ani wartościowania Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich.

W przedstawianym studium stosuje się niekiedy zamiennie kategorię „tożsamości wyznaniowej” i „tożsamości wyznaniowych”, przy czym forma liczby mnogiej podkreśla, iż sama tożsamość wyznaniowa nigdy nie występuje abstrakcyjnie, lecz jest zawsze określoną tożsamością wyznaniową, a zatem rzeczywiście istnieją zróżnicowane tożsamości, mające wprawdzie elementy wspólne, lecz przede wszystkim ukształtowane przez specyficzne wyznaniowe tradycje.

---

<sup>28</sup> To znaczenie obecne jest wszędzie tam, gdzie termin „wspólnota” pisany jest wielką literą.

<sup>29</sup> Por. DI 17; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communionis notio”*, nr 17, DKNW-1, s. 400; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*, BE 36 (2007) nr 3-4, s. 18.





## Rozdział I

### KONTEKST ANTROPOLOGICZNY WSPÓŁCZESNEJ REFLEKSJI NAD ZAGADNIENIEM TOŻSAMOŚCI

Pojęcie tożsamości we współczesnym dyskursie antropologicznym cieszy się dużą popularnością: jest obecne w psychologii, socjologii, filozofii i antropologii przyrodniczej<sup>1</sup>. Nie może go także zabraknąć w teologicznej refleksji nad człowiekiem<sup>2</sup>. Bez wątpienia tak szerokie wykorzystanie pojęcia, przy jednoczesnym nadawaniu mu w antropologii znaczenia odmiennego od zastosowania w klasycznej filozofii i logice, może prowadzić do zatarcia jego przejrzystości. Niekiedy okazuje się, że mówienie o tożsamości człowieka w wielu bardzo różniących się od siebie kontekstach prowadzi do niejednoznaczności pojęcia, a co za tym idzie – do utraty jego wartości w wyjaśnianiu człowieka. Jednocześnie, mimo wielu podnoszonych zastrzeżeń, pojęcie tożsamości jest dla dzisiejszej antropologii niezbędne.

Wszechstronne i wielowymiarowe mówienie o ludzkiej tożsamości ma w zasadzie wciąż jeden cel, którym jest dawanie coraz bardziej adekwatnych odpowiedzi na nieustannie aktualne pytanie o istotę człowieka i sens jego życia. Jest to pytanie o człowieka jako jednostkę, osobę, podmiot, ale także jako członka ludzkiej wspólnoty, w której każda jednostka się urzeczywistnia. Ponieważ warunki ludzkiego życia nieustannie się zmieniają, również i na pytanie o tożsamość człowieka nie można dać jednej i niezmiennej odpowiedzi, która nie potrzebowałaby dookreśleń i uszczegółowień koniecznych wobec zmieniających się ludzkich doświadczeń. Z tego powodu można powiedzieć, że mimo licznych prób odpowiedzi problem ludzkiej tożsamości wciąż pozostaje otwarty.

---

<sup>1</sup> Por. I. BOROWIK, K. LESZCZYŃSKA, *Tożsamość jako przedmiot interdyscyplinarnej refleksji*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. BOROWIK, K. LESZCZYŃSKA, Kraków 2007, s. 7 – 8.

<sup>2</sup> Por. A. GESCHÉ, *Człowiek*, Poznań 2005, s. 107.

Dla podejmowanych w przedstawianej pracy badań niezwykle ważna jest obserwacja, że pytanie o tożsamość w dzisiejszym znaczeniu antropologicznym nie ma bynajmniej tak długiej historii jak sama myśl ludzka ani nawet nie towarzyszy od początku naukowej refleksji nad człowiekiem. Problem tożsamości jako zakorzenienia, uświadomionego i dobrowolnego umiejscowienia człowieka w określonym kontekście kulturowym i społecznym, jest stosunkowo niedawny, związany z przemianami cywilizacyjnymi prowadzącymi do dowartościowania wolności jednostki w określaniu swojego życia oraz własnego miejsca w strukturach społecznych<sup>3</sup>. Właściwie dopiero w nowoczesnym świecie problem tożsamości człowieka mógł się ujawnić, ukazując jednocześnie swoje dobre i złe strony. Pisze o tym Zygmunt Bauman, zauważając, iż tożsamość „waha się między marzeniem a koszmarem i trudno przy tym uchwycić, kiedy jedno przechodzi w drugie. W większości przypadków obie te modalności płynnej nowoczesności współistnieją ze sobą, nawet umieszczone na różnych poziomach świadomości. W warunkach wyznaczanych życiu przez naszą płynną nowoczesność, tożsamości są może najbardziej rozpowszechnionymi, najostrzejszymi, najdotkliwiej odczuwanymi i najbardziej kłopotliwymi przykładami ambiwalencji. Dlatego tkwią silnie w samym środku uwagi epoki płynnej nowoczesności i znajdują się na samym szczycie ich porządku dziennego”<sup>4</sup>. Stąd chociaż elementy ludzkiej tożsamości osobowej i społecznej można znaleźć w człowieku każdej epoki i każdego kręgu kulturowego, to jednak – odwołując się do wspomnianego ograniczenia – badania podjęte w tym rozdziale doszukują się genezy i wyjaśnienia tożsamości ludzkiej w myśli dwudziestowiecznej oraz w refleksji antropologicznej z początku XXI wieku.

W celu właściwego wyjaśnienia chrześcijańskiej tożsamości wyznaniowej niezbędne jest jej osadzenie w kontekście szerszej antropologicznej dyskusji nad tożsamością indywidualną i społeczną człowieka. Oczywiście zagadnienie tożsamości wyznaniowej pozostaje w dalszym ciągu problemem teologicznym i szczególnym punktem zainteresowań badań ekumenicznych. Ważne wszakże wydaje się ukazanie, że badania teologiczne – mimo całej swojej wyjątkowości – nie pozostają na marginesie dzisiejszej antropologii. Wręcz przeciwnie – teologiczna refleksja nad człowiekiem ma z jednej strony prawo do czerpania z dorobku innych dziedzin wiedzy, a drugiej – może wiele wnieść do całości naukowej wiedzy o człowieku. Z tego powodu tok badawczy tego rozdziału prowadzi od najogólniejszych zagadnień związanych ze współczesnym rozumieniem tożsamości człowieka, poprzez bardziej szczegółowe rozważania i rozróżnienia pojęciowe, do chrześcijańskiej wizji ludzkiej

<sup>3</sup> Por. I. BOROWIK, K. LESZCZYŃSKA, *Tożsamość jako przedmiot interdyscyplinarnej refleksji*, s. 8.

<sup>4</sup> Z. BAUMAN, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańsk 2007, s. 33; por. A. ELLIOTT, *Koncepcje „Ja”*, Warszawa 2007, s. 192.

tożsamości, aby ostatecznie osiągnąć swój cel w rozróżnieniu płaszczyzn tożsamości ludzkiej we wspólnocie chrześcijańskiej.

Stosownie do przyjętego toku badań rozdział został podzielony na trzy paragrafy. Pierwszy z nich podejmuje problematykę najogólniejszą, a zarazem najbardziej podstawową dla rozumienia tożsamości człowieka, dotycząc kwestii pochodzenia i roli pojęcia tożsamości we współczesnym zastosowaniu antropologicznym. Tok myśli wychodzi od źródeł współczesnego pytania o tożsamość (1.1.1.), wskazując ogólnie na zainteresowanie tą tematyką w dzisiejszej antropologii (1.1.1.1.), a bardziej szczegółowo odwołując się do najnowszych doświadczeń dziejowych (1.1.1.2.) oraz przeobrażeń kulturowych ludzkości (1.1.1.3.), które wiążą się z poszukiwaniem przez człowieka współczesnego samookreślenia i zakorzenienia w świecie. Znaczenie pytania o tożsamość rośnie wraz z nasilającym się kryzysem kulturowym, będącym również kryzysem tożsamościowym, który odbija się na samopostzeganiu człowieka (1.1.2.). Mówiąc o kryzysie tożsamościowym, wskazuje się najpierw na jego negatywne następstwa (1.1.2.1.), aby podkreślić, że stał się on także impulsem do większego podkreślenia znaczenia i godności człowieka, będącego osobą i podmiotem (1.1.2.2.). Ludzka podmiotowość realizuje się zawsze w warunkach życia społecznego (1.1.3.). Współczesne dowartościowanie człowieka jako osoby ma swoje bezpośrednie przełożenie w akcentowaniu roli międzypersonalnego dialogu (1.1.3.1.) oraz społecznego funkcjonowania (1.1.3.2.) dla jego tożsamości.

Drugi paragraf, poświęcony indywidualnemu i społecznemu samookreśleniu człowieka współczesnego, ma charakter bardziej szczegółowy i zmierza do prezentacji głównych pojęć związanych z ludzką tożsamością. Najpierw ukazane jest zasadnicze obecnie rozróżnienie tożsamości ludzkiej na tożsamość jednostkową i tożsamości zbiorowe (1.2.1.). W ramach tego rozróżnienia omawiane są główne koncepcje tożsamości jednostkowej (1.2.1.1.) oraz rozumienie tożsamości zbiorowych (1.2.1.2.), a następnie porusza się kwestię współzależności obu wymiarów tożsamości (1.2.1.3.). Tożsamość ludzka podlega nieustannym przekształceniom (1.2.2.). Nie ma ona charakteru statycznego, danego raz na zawsze. Jest to raczej ciągły proces (1.2.2.1.). Na jej kształtowanie wpływają różne środowiska i okoliczności (1.2.2.2.), przy czym szczególne znaczenie przypisać należy oddziaływaniom zespołu zjawisk kulturowych i cywilizacyjnych nazywanych na ogół w antropologii nowoczesnością (1.2.2.3.). Ze względu na tematykę przedstawianej pracy – po ukazaniu głównych wymiarów tożsamości i ich przeobrażeń – uwagę zwraca się ku wspólnotom religijnym, które należą do najbardziej wyrazistych grup kształtujących ludzką tożsamość (1.2.3.). W tym celu najpierw należy zarysować ogólne problemy związane z istnieniem grup tożsamościowych (1.2.3.1), aby następnie ukazać na ich tle religię (1.2.3.2.) oraz współczesne problemy tożsamości religijnej (1.2.3.3.).

Ostatni paragraf dotyczy już bezpośrednio antropologii chrześcijańskiej, podejmując się ukazania ludzkiej tożsamości w jej świetle, a zarazem dając teologiczne uzupełnienie do antropologicznych kwestii poruszanych wcześniej. Punktem wyjścia jest współczesne chrześcijańskie rozumienie człowieka jako bytu jednostkowego, a zarazem społecznego (1.3.1.), dla którego szczególne znaczenie miał tzw. zwrot antropologiczny i personalizm cechujący antropologię teologiczną w XX i na początku XXI wieku (1.3.1.1.). Dla chrześcijańskiej wizji człowieka duże znaczenie miała także myśl dialogiczna (1.3.1.2.) oraz dowartościowanie wspólnoty, w której widzi się Boże powołanie dla każdego człowieka (1.3.1.3.). Teologiczne mówienie o tożsamości ludzkiej ma swoje doniosłe znaczenie dla współczesnego ruchu ekumenicznego (1.3.2.). Na pierwszym miejscu należy wskazać tu dialog jako najbardziej odpowiadający godności człowieka sposób nawiązywania więzi międzyludzkich (1.3.2.1.). Z problematyką tożsamości w kontekście ekumenicznym wiąże się niebezpieczeństwo stwarzane dla wiary chrześcijańskiej przez indywidualizm (1.3.2.2.) oraz konieczność zacieśniania życia wspólnotowego, bez którego autentyczne chrześcijaństwo nie jest możliwe (1.3.2.3.). Całość przedstawianych tutaj badań kończy nakreślenie głównych wymiarów tożsamości człowieka obecnych w chrześcijaństwie (1.3.3.): od najbardziej ogólnej tożsamości chrześcijańskiej (1.3.3.1.), poprzez tożsamość kościelną (1.3.3.2.), aż po stwarzającą samym chrześcijanom najwięcej problemów – a zarazem nieodzowną i najbardziej konkretną – tożsamość wyznaniową (1.3.3.3.).

## 1.1. Pochodzenie i rola pojęcia tożsamości we współczesnej antropologii

Charles Taylor, jeden z najbardziej znanych współczesnych badaczy tożsamości, zwraca uwagę na to, że toczona dzisiaj dyskusja nad tym problemem jest charakterystyczna właśnie dla współczesności. Nie miała ona swojej historii w dawnych debatach antropologicznych, ponieważ sama kwestia tożsamości – tak, jak jest stawiana obecnie – jest zupełnie nowa<sup>5</sup>. Jej nowość przejawia się nie tylko w tym, że w omawianym tu znaczeniu w myśli antropologicznej pojawiła się dopiero w połowie XX wieku, ale przede wszystkim w fakcie, że jest ona wynikiem poszukiwania przez antropologię odpowiedzi na specyficzne problemy człowieka, znamionujące właśnie epokę dzisiejszą.

<sup>5</sup> Por. Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 54 – 55.

Nie znaczy to bynajmniej, że w dziejach myśli filozoficznej nie da się odnaleźć żadnych przesłanek do zrozumienia współcześnie stawianego problemu tożsamości. Okazuje się jednakże, że problem ten najpełniej można odczytać, pochylając się nad najnowszymi doświadczeniami ludzkości.

Poniższe rozważania zmierzają do takiego ukazania zagadnienia tożsamości człowieka. Początkowym krokiem do tego jest wydobywanie źródeł współczesnego zastosowania tego terminu, które odbiega znacząco od znaczenia pojęcia w klasycznej filozofii i logice. Bez wątplenia na pierwszy plan wybijają się tutaj tragiczne wydarzenia historii najnowszej, w których godność i wartość życia ludzkiego została zakwestionowana i poddana systemom totalitarnego zniewolenia. Nie bez znaczenia pozostaje także związany z ekonomicznymi przemianami duchowy kryzys człowieka cywilizacji zachodniej, skłaniający go do pytania się o własne miejsce w świecie, wśród innych ludzi, a wreszcie o to, kim jest i dlaczego istnieje.

Kolejnym etapem przybliżania znaczenia pojęcia tożsamości w antropologii współczesnej jest refleksja nad człowiekiem jako podmiotem we właściwych dla obecnych przemian cywilizacyjnych warunkach życia społecznego. Służy temu ukazanie znaczenia człowieka jako jednostki w myśli współczesnej. Duże znaczenie ma tutaj także namysł nad kategorią dialogu, w której człowiek dostrzega właściwą relację do innych ludzi – podmiotów. Konieczne jest także przybliżenie roli społeczeństwa, które nie jest bynajmniej zbiorem zamkniętych, monadycznych jednostek, lecz ma rzeczywisty wpływ na kształtowanie życia i myślenia tworzących je ludzi.

### 1.1.1. Źródła pytania o tożsamość i przynależność człowieka

Rozpowszechnienie pojęcia tożsamości widoczne jest dzisiaj we wszystkich obszarach refleksji antropologicznej. Zarazem jego popularność współwystępuje z częstym podważaniem jego wartości w naukowym namyśle nad człowiekiem. Sprawia to, że dyskusja nad zagadnieniem tożsamości jest w nowszej antropologii niezwykle ożywiona. Jednakże przed postawieniem pytań o treść i znaczenie tożsamości w badaniach nad człowiekiem – zarówno w jego życiu jednostkowym, jak i społecznym – konieczne jest wskazanie motywów, dla których zajmuje ono tak znaczące miejsce. Skąd wzięło się jego dzisiejsze znaczenie, odmienne od rozumienia w klasycznej filozofii i logice? Dlaczego pojęcie to okazało się przydatne, a nawet konieczne do wyjaśnienia sytuacji człowieka żyjącego w XX i na początku XXI wieku? A ostatecznie – dlaczego sama tożsamość, czy to w odniesieniu do jednostki ludzkiej, czy to do społeczności – jest ważna dla funkcjonowania człowieka? Dopiero po uzyskaniu odpowiedzi na te wstępne pytania będzie możliwe wydobywanie szczegółowych treści tkwiących w tym pojęciu.

#### 1.1.1.1. Przyczyny zainteresowania zagadnieniem tożsamości w antropologii

Tożsamość jest jedną z najstarszych kategorii filozoficznych<sup>6</sup>. W europejskiej tradycji filozoficznej ma ona podstawowe znaczenie zwłaszcza w obrębie logiki czy metafizyki. W logice tożsamość określa relację między przedmiotem a nim samym, nie odnosząc się do relacji między dwoma przedmiotami<sup>7</sup>. W metafizyce z kolei tożsamość, odnosząca się do każdego bytu, zapewnia, że pomimo wszelkich możliwych zmian zachodzących w nim, pozostaje on wciąż tym samym bytem, o ile w ogóle istnieje<sup>8</sup>. Tożsamość w ujęciu logiki czy metafizyki jest niezbędna dla ludzkiego myślenia. To ona gwarantuje, że człowiek poznający może mieć pewność, iż cała poznawana przezeń rzeczywistość, w której funkcjonuje i z którą jest wielorako powiązany, ma sens, ponieważ mimo nieustannie zachodzących przemian jest wciąż tą samą rzeczywistością – byty, o ile istnieją, są tymi samymi bytami, osoby, wśród których człowiek żyje i rozwija się, są tymi samymi osobami mimo upływu czasu, a wreszcie sam podmiot poznający, także poddany różnorodnym zmianom, ma pewność, że jest wciąż ten sam. W ten sposób tożsamość – w klasycznym rozumieniu – jest fundamentalna dla zakotwiczenia człowieka w świecie i nawiązywania przezeń trwałych relacji, niezbędnych mu do życia i działania.

To klasyczne rozumienie tożsamości ma jednakże niewiele wspólnego z pojęciem tożsamości osobowej czy tożsamości zbiorowych występującym w antropologii współczesnej<sup>9</sup>. Dzisiejsze zastosowanie tego pojęcia nie pojawiło się wprawdzie znienacka: tożsamość od Kartezjusza i Kanta próbowano odnieść do poszukiwania ukrytej istoty człowieka, wspólnej całemu rodzajowi ludzkiemu, co prowadziło niekiedy nawet do zacierania granicy między

---

<sup>6</sup> Barbara Skarga pisze: „Tożsamość jest jedną z najstarszych kategorii metafizycznych, analizowaną od wieków z najrozmaitszych punktów widzenia [...]. Gdy tylko stawiamy pytanie o tożsamość, natychmiast rodzi ono inne, o jej transcendentny wymiar. Problem tożsamości to Tomaszowy problem stosunku istoty i istnienia, Schellingiański – stosunku bytu realnego i idealnego, Hegłowski – stosunku bytu i innobytu, bytu i nicości lub bytu i myśli, Heideggerowski – również stosunku bycia i myśli itd. Rzecz znamienna, nawet w tych koncepcjach filozoficznych, które kładą nacisk na różnicę, tożsamość pojawia się jako coś głębszego, istotnego, źródłowego, jak gdyby duch ludzki nie mógł znieść chaotycznej różnorodności świata i tęsknił do Jedności i roztopienia się w niej niemal na Plotyński sposób” (B. SKARGA, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 75).

<sup>7</sup> Por. P. GUTOWSKI, *Analityczne a narracyjne podejście do zagadnienia tożsamości osobowej w kontekście logicznego pojęcia identyczności*, w: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*, red. P.K. OLEŚ, A. BATORY, Lublin 2008, s. 13 – 14.

<sup>8</sup> Por. R. SPAEMANN, *Tożsamość religijna*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. MICHAŁSKI, Kraków 1995, s. 56.

<sup>9</sup> Por. P. GUTOWSKI, *Analityczne a narracyjne podejście do zagadnienia tożsamości osobowej w kontekście logicznego pojęcia identyczności*, s. 16.

istotą człowieka a jego tożsamością<sup>10</sup>. Współczesne rozumienie tożsamości jest jednak dalekie także od takiego ujęcia, ponieważ ma za swoje źródło nie tyle filozoficzny namysł nad człowiekiem, co raczej osiągnięcia dwudziestowiecznej psychologii.

Zapożyczenie pojęcia tożsamości przez psychologię pociągnęło za sobą poważne przekształcenie jego zakresu znaczeniowego. Tożsamość bywa tutaj najogólniej rozumiana jako doświadczenie samego siebie przez człowieka czy całe grupy społeczne, przy czym decydująca jest samoświadomość określonej osoby czy grupy<sup>11</sup>. Rzecz jasna, nawet takiego pojęcia tożsamości nie można ograniczyć do samoświadomości czy ogólnie do czynników subiektywnych. Tożsamość nie sprowadza się jedynie do poczucia tożsamości, co nadawałoby jej niezwykle subiektywny i trudno weryfikowalny sens<sup>12</sup>. Koniecznym uzupełnieniem jest badanie obiektywnych warunków funkcjonowania człowieka czy grupy społecznej, które w znaczącym stopniu wpływają na ich samoświadomość<sup>13</sup>. W ten sposób problem tożsamości człowieka pozostaje zagadnieniem niezwykle złożonym.

Uważa się, że pojawienie się i upowszechnienie – najpierw w psychologii – nowej interpretacji tożsamości wiązać można z koncepcją tożsamości wypracowaną w latach 60. XX wieku przez Erika Eriksona<sup>14</sup>. Erikson wykorzystał to pojęcie do ujęcia coraz bardziej widocznych zmian w działaniu poszczególnych ludzi i społeczeństw po II wojnie światowej. Zmiany te miały, zwłaszcza w Europie Zachodniej i w Ameryce Północnej, charakter dynamiczny, a niekiedy gwałtowny i burzliwy. Dotykały życia jednostkowego oraz społecznego. Towarzyszyła im modyfikacja rozumienia osoby ludzkiej, a zwłaszcza jej miejsca i znaczenia w społeczeństwie, co zaowocowało kulturą indywidualizmu i kryzysem struktur społecznych<sup>15</sup>. Dowartościowanie jednostki jako podmiotu nieuchronnie prowadziło do pytania o to, kim ona jest w relacjach z innymi jednostkami – podmiotami oraz jakie znaczenie dla

<sup>10</sup> Por. B. PASAMONIK, *Tożsamość osobowa. Paradoxy antropologii filozoficznej Teilharda de Chardin*, Kraków 1999, s. 18.

<sup>11</sup> Por. K. SIKORA, *Tożsamość jako przedmiot badań psychologii*, w: *W kręgu psychologicznej problematyki tożsamości*, red. D. KUBACKA-JASIECKA, M. KULETA, Kraków 2008, s. 33 – 34.

<sup>12</sup> Por. P. K. OLEŚ, *O różnych rodzajach tożsamości oraz ich stałości i zmianie*, w: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*, s. 44.

<sup>13</sup> Por. T. LESZNIEWSKI, *Czy tożsamość „ja” jest obecnie możliwa? Konsekwencje teoretyczne wynikające z kryzysu tożsamości współczesnego człowieka*, w: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, red. E. HAŁAS, K.T. KONECKI, Warszawa 2005, s. 148.

<sup>14</sup> Por. R. SZWED, *Tożsamość europejska versus tożsamość narodowa? Transformacja tożsamości zbiorowych w Unii Europejskiej*, w: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, s. 310.

<sup>15</sup> Por. Z. BOKSZAŃSKI, *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności – raport z badań*, Warszawa 2007, s. 10.

jej istnienia i działania ma wspólnota<sup>16</sup>. Zmiany w postrzeganiu innych ludzi oraz wspólnoty, w której żyje konkretna jednostka, prowadziły niekiedy do podważenia czy nawet rozkładu tradycyjnych więzi społecznych. Gwałtowność napięć w społeczeństwach zachodnich skłoniła także antropologię do nowej refleksji nad miejscem człowieka we wspólnocie, do czego niezbędna okazała się nowa koncepcja tożsamości. Tak przekształcone przez psychologię pojęcie tożsamości bardzo szybko powróciło do antropologii filozoficznej i nauk o społeczeństwie. Ponieważ uważane jest ono niekiedy wręcz za pojęcie kluczowe w wyjaśnianiu przemian życia jednostek i społeczności, mówi się nawet o zauważalnym w antropologii od drugiej połowy XX wieku „zwrocie tożsamościowym”<sup>17</sup>.

Dlaczego pojęcie tożsamości okazuje się tak nośne i użyteczne? Nie rosząc sobie pretensji do wskazania wszystkich elementów sprawiających, że tożsamość jest kategorią właściwą dla zrozumienia człowieka współczesnego, w świetle piśmiennictwa antropologicznego można wskazać na kilka zasadniczych płaszczyzn refleksji, w których jest ona niezbędna. Pierwszą z nich jest warstwa podstawowych egzystencjalnych pytań człowieka; drugą – wyjaśnienie zachowań ludzkich w okresie gwałtownych przemian dotyczących jednostki i społeczeństwa; trzecią, zblizoną do poprzedniej, jest sfera tego, co jest trwałe, i tego, co przemijające w indywidualnym życiu człowieka i w relacjach społecznych. Czwartą, szczególnie ważną płaszczyznę zastosowania pojęcia tożsamości w antropologii, jest problem godności człowieka jako osoby i podmiotu.

Odpowiedź na pytanie o tożsamość okazuje się konieczna, aby człowiekowi współczesnemu – doświadczonemu przez tragiczne wydarzenia dziejowe oraz przeżywającemu kryzys czy upadek tradycyjnych wartości – ukazać prawdę o nim samym, o innych ludziach oraz o społecznościach, w których żyje<sup>18</sup>. W świecie, w którym człowiek czuje się przytłoczony przez postęp techniczny oraz przemiany ekonomiczne i kulturowe, poczucie tożsamości jako świadomość siebie i odniesienie do wspólnoty, w której funkcjonuje, może mu pomóc odnaleźć prawdę o sobie oraz o sensie i celu własnego życia. W warstwie urzeczywistniania się człowieka w różnorodnych relacjach międzyludzkich pojęcie tożsamości – zwłaszcza jako przedmiot zainteresowania nauk społecznych – może wyjaśnić wiele dokonujących się we współczesnych społeczeństwach zmian; może też ono przyczynić się do ustalenia, jaki wpływ zmiany zachodzące w społeczności mają na tworzące ją konkretne osoby<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Por. J. KOCIUBA, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, s. 53 – 54.

<sup>17</sup> Por. Z. BOKSZAŃSKI, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2007, s. 7 – 8.

<sup>18</sup> Por. K. MICHAŁSKI, *Przedmowa*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, s. 5.

<sup>19</sup> Por. A. SZCZUREK-BORUTA, *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości. Szkice pedagogiczne*, Kraków 2007, s. 19.



Dokonujące się na przełomie XX i XXI wieku zmiany kulturowe i gospodarcze – dotykające każdego społeczeństwa, a zatem w różnym stopniu mające wpływ na życie wszystkich ludzi – także wskazują na potrzebę zastosowania do ich badania kategorii tożsamości. Właśnie fakt, że w rzeczywistości, w której funkcjonuje człowiek, tak wiele struktur i instytucji podlega przekształceniom, a nawet rozpadowi, skłania do poszukiwania tego, co mimo wszystko pozostaje stałe jako punkt oparcia dla niego. Z jednej strony niektórzy badacze i tutaj podkreślają, że tożsamość człowieka nie może uchronić się przed zmianami charakteryzującymi obecne warunki życia społecznego. Stąd mówi się niekiedy o „płynnej tożsamości”, która do końca nie może dać człowiekowi poczucia stabilności i zakorzenienia. Nawet względnie trwałe struktury społeczne miałyby stopniowo tracić swoją stabilność, a przez to – możliwość zapewnienia oparcia tworzącym je jednostkom. Według zwolenników „płynnej tożsamości” można paradoksalnie powiedzieć, że to właśnie nieustanne zmiany stają się najbardziej trwałym elementem życia człowieka w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym<sup>20</sup>. Z drugiej jednak strony wydaje się, że nawet w warunkach szybkich przemian społecznych można zasadnie poszukiwać tego, co niezmiennie w człowieku i w społeczeństwie.

Szczególnym polem zastosowania kategorii tożsamości w antropologii jest refleksja nad godnością i podmiotowością człowieka. Ustalenie właściwych relacji między jednostką a społeczeństwem jest konieczne, aby w każdym człowieku najpierw widzieć podmiot, a z drugiej strony – by społeczność ukazać nie tylko jako przypadkowy zbiór jednostek, ale jako wspólnotę, w której każda ludzka osoba może się rozwijać, urzeczywistniać i służyć innym. Tutaj potrzebny jest namysł nad tożsamością indywidualną człowieka, w tym nad jego odniesieniem do społeczności, oraz nad tożsamościami zbiorowymi, integrującymi ludzi i oddziałującymi na nich w wielu dziedzinach życia.

Zauważyć trzeba, że równocześnie pojawiają się głosy – zarówno przedstawicieli nauk społecznych, jak i psychologów – że pojęcie tożsamości bywa nadużywane. Jego powszechne zastosowanie do wyjaśnienia warunków życia człowieka czy do analizy wielu zjawisk społecznych przez rozmaite nauki zajmujące się człowiekiem może wprowadzać pewną niejasność albo prowadzić do jego mylenia z takimi pojęciami, jak chociażby jaźń, osobowość czy identyfikacja. Przedstawiciele innych kierunków myślowych – zwłaszcza postmoderniści – dekonstruują z kolei tożsamość człowieka, odrzucając je w imię ogłoszonej przez siebie śmierci podmiotu<sup>21</sup>. Niemniej jednak – mimo rozmaicie uzasadnionych zastrzeżeń – pojęcie tożsamości w znaczeniu, któ-

<sup>20</sup> Por. W. J. BURSZA, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 37.

<sup>21</sup> Por. J. F. PETIT, *Individualismes et communautarismes. Quels horizons aux États-Unis et en France?*, Paris 2007, s. 85; B. PASAMONIK, *Tożsamość osobowa. Paradoksy antropologii filozoficznej Teilharda de Chardin*, s. 19 – 20.

re nadano mu w XX wieku, pozostaje kluczowe w próbie wszechstronnego, interdyscyplinarnego zrozumienia człowieka współczesnego – zarówno jako jednostki i podmiotu, jak też jako uczestnika życia społecznego.

#### 1.1.1.2. Najnowsze doświadczenia dziejowe

Samoświadomość nie jest dana człowiekowi raz na zawsze. Kształtuje się nieustannie, odnosząc się do wydarzeń znamionujących życie ludzkie w określonym czasie, miejscu i przestrzeni kulturowej. Doświadczenia XX i początku XXI wieku, zwłaszcza te, które swoim zasięgiem wykraczają poza określony obszar geograficzny czy cywilizacyjny, znacząco wpłynęły na rozumienie przez człowieka samego siebie i otaczającego go świata kultury i natury. Te doświadczenia i zachodzące przemiany sprawiły, że pojęcie tożsamości stało się niezwykle aktualne. Jak zauważa badający to zagadnienie Zygmunt Bauman, „zaledwie parę dziesięcioleci temu problem «tożsamości» bynajmniej nie absorbował naszych codziennych myśli, pozostając jedynie obiektem filozoficznych rozważań. Dzisiaj jednak «tożsamość» to najgłośniejsza sprawa, o której się trąbi na każdym rogu, gorący temat, który wszyscy mają na ustach”<sup>22</sup>.

Szczególne znaczenie dla samorozumienia człowieka współczesnego miały wydarzenia, które tragicznie naznaczyły XX i początek XXI wieku. Dwie wojny światowe, liczne inne i wciąż toczące się konflikty zbrojne, totalitarne systemy władzy czy terroryzm – te zjawiska współczesności zmuszają do nieustannej refleksji nad człowiekiem i społeczeństwem. Co więcej, sprawiają one, że człowiekowi tym bardziej potrzeba silnego poczucia tożsamości i przynależności, nadającego sens jego życiu indywidualnemu i społecznemu<sup>23</sup>. Ogólnoświatowe i lokalne konflikty zbrojne znacząco odcisnęły się na losie poszczególnych ludzi, całych grup społecznych, narodowych czy religijnych. Wciąż pamiętana jest zbrodnia Holocaustu, pokazująca, jak łatwo w nowoczesnym i na pozór cywilizowanym świecie o skrajną pogardę dla życia ludzkiego. Ludzkość w XX wieku doświadczyła również rywalizacji dwóch systemów władzy totalitarnej – nazizmu i komunizmu, mających za wspólną cechę odrzucenie ludzkiej indywidualności i podmiotowości<sup>24</sup>. Dzie-

<sup>22</sup> Z. BAUMAN, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, s. 18 – 20.

<sup>23</sup> Por. M. CASTELLS, *Siła tożsamości*, Warszawa 2008, s. 22 – 23; I. BOROWIK, K. LESZCZYŃSKA, *Tożsamość jako przedmiot interdyscyplinarnej refleksji*, s. 8.

<sup>24</sup> Por. M. BIERDIAJEW, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, Kęty 2003, s. 35, 60 – 62. Bierdiajew wskazuje na zasadniczą różnicę między propagowanym przez ideologię komunistyczną kolektywizmem a autentyczną wspólnotą: „Słowo kolektywizm powinno być całkowicie usunięte, jest ono karykaturą pojęcia wspólnoty. Wspólnota jest zawsze wolna, kolektywizm jest zawsze przymusowy” (tamże, s. 50).

je ludzkości w XX wieku z pewnością ukazały słabość człowieka, zwłaszcza w obliczu tworzonych przez niego struktur społecznych i politycznych, które w okrutny niekiedy sposób zwróciły się przeciwko ludzkości. Totalitarne systemy władzy zakwestionowały w ogóle godność i znaczenie jednostki ludzkiej<sup>25</sup>. Dążąc do osiągnięcia szczególnie rozumianego dobra ludzkości – czy to przez dominację jednego (rzekomo lepszego rasowo) narodu nad innymi, czy też przez zwycięstwo proletariatu w walce klas – oba systemy zniewolenia nie zawahały się przed unicestwieniem milionów ludzi, sprowadzając istnienie poszczególniej osoby ludzkiej jedynie do wymiarów statystycznych. Zwraca na to uwagę Józef Tischner, pisząc o konsekwencjach antropologicznych totalitaryzmu, którego znamionnym obrazem jest Kołyma. Zdaniem Tischnera kluczem interpretacyjnym tego sposobu myślenia, a zarazem jego skutkiem społecznym jest „zaszczepione człowiekowi przekonanie, że w imię wartości najwyższych, reprezentowanych przez komunistyczną władzę, człowiek może, a nawet powinien poświęcić wartości najbliższe. Kołyma jest urzeczywistnieniem starej pokusy Abrahama, od którego Bóg zażądał ofiary z syna. W Biblii nie doszło do takiej ofiary, tymczasem w komunizmie do niej doszło. Dyktatura proletariatu była dążeniem do «zapośredniczenia» każdej relacji międzyludzkiej przez relację władzy – zapośredniczenia, którego ostatecznym wyrazem stała się ofiara składana partii z siebie i z najbliższych”<sup>26</sup>.

Co zaskakujące, owe dramatyczne doświadczenia ludzkości w XX wieku zaowocowały w myśli antropologicznej rozwojem dwóch całkowicie przeciwnych prądów<sup>27</sup>. Z jednej strony – co wydaje się oczywiste – bezmiar ludzkich tragedii, zakwestionowanie wartości ludzkiego życia czy całkowite podporządkowanie życia jednostek i społeczeństw ideologiom totalitarnym znalazły sprzeciw w szeroko rozumianej myśli personalistycznej, z jeszcze większą mocą podkreślającej godność człowieka, znaczenie jego wolności, niezbywalnych praw czy podmiotowości. Myśl dialogiczna – jeden z głównych prądów myślowych dowartościowujących człowieka w relacjach społecznych i odrzucających jakąkolwiek formę egoizmu – rodziła się jeszcze w okopach pierwszej wojny światowej w pismach niemieckiego Żyda Franza Rosenzweiga czy austriackiego katolika Ferdinanda Ebnera, rozwijała się w okresie międzywojennym i powojennym w dziele Martina Bubera – związanego także ze Lwowem badacza chasydyzmu, aby swój największy rozkwit osiągnąć w pismach Emmanuela Lévinasa. Zapewne nie bez przyczyny wśród twórców myśli dialogicznej znaczące miejsce zajmują myśliciele żydowscy

<sup>25</sup> Wyrażają to znamienne słowa Majakowskiego: „Jednostka! Co komu po niej?! Jednostki głosik cieńszy od pisku [...]. Jednostka – zerem, jednostka – bzdurą” (W. W. MAJAKOWSKI, *Lenin*, w: tenże, *Na czerwonych października kwiatkach. Antologia poezji i prozy*, Warszawa 1977, s. 178 – 180).

<sup>26</sup> J. TISCHNER, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 48.

<sup>27</sup> Por. M. A. KRĄPIEC, *Człowiek w kulturze*, Rzym – Warszawa 1990, s. 104.

– przedstawiciele narodu skazanego na zagładę w imię totalitarnej pogardy dla człowieka. Inne kierunki myślowe stawiające w centrum człowieka także krystalizowały się w konfrontacji z doświadczanymi przez ludzkość w XX wieku tragediami.

Z drugiej wszakże strony nie można zapomnieć o przeciwnych reakcjach i prądach umysłowych. Okazuje się, że wyraźna zarówno w liczbie ofiar wojny, jak i w zbrodniach systemów zniewolenia pogarda dla człowieka doprowadziła także – w połączeniu z rewolucją obyczajową krajów zachodnich w latach 60. XX wieku – do zakwestionowania pojęcia podmiotowości czy tożsamości człowieka albo grup społecznych. Postmodernizm czy dekonstruktywizm otwarcie podważają te sposoby mówienia o człowieku i społeczeństwie<sup>28</sup>.

### 1.1.1.3. Przeobrażenia kulturowe ludzkości

Nawet po upadku systemów totalitarnych ludzkość nie jest wolna od tragicznych wydarzeń, stawiających pod znakiem zapytania wartość życia człowieka czy podporządkowujących je innym, ideologicznym celom. Szczególnym znakiem takiego zagrożenia dla człowieka w dzisiejszym świecie jest terroryzm, który 11 września 2001 roku w Nowym Jorku wpisał się w początek nowego stulecia i tysiąclecia<sup>29</sup>. Jednocześnie jednak wydarzenia te kierują refleksję antropologiczną na kolejne, niezwykle istotne źródło współczesnego rozumienia ludzkiej tożsamości. Przejawiająca się w aktach terroryzmu pogarda dla człowieka i zakwestionowanie wartości życia ludzkiego – co zresztą dotyczy zarówno ofiar zamachów terrorystycznych, jak też ich sprawców – jest wyrazem zjawiska, które Samuel P. Huntington nazwał „zderzeniem cywilizacji”. Zdaniem Huntingtona „kultura i tożsamość kulturowa, będąca w szerokim pojęciu tożsamością cywilizacji, kształtują wzorce spójności, dezintegracji i konfliktu w świecie, jaki nastąpił po zimnej wojnie”<sup>30</sup>.

Osią podziału między społeczeństwami czy nawet poszczególnymi ludźmi jest szeroko rozumiana przynależność kulturowa. Co więcej, wydaje się, że czynniki kulturowe w kształtowaniu współczesnych relacji międzyludzkich nabierają wciąż większego znaczenia. Poczucie przynależności do określonej grupy kulturowej jest dla wielu ludzi bodźcem do działania, niekiedy zupełnie zastępując wewnętrzny nakaz poszanowania godności i wolności innych ludzi. W ten sposób bariera kulturowa, czy szerzej – cywilizacyjna, staje się czynnikiem silnie dzielącym ludzi i w znacznym stopniu kształtującym ich

<sup>28</sup> Por. G. MATHEWS, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, Warszawa 2005, s. 28 – 29.

<sup>29</sup> Por. W. J. BURSZA, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, s. 30.

<sup>30</sup> S. P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2005, s. 15.

postępowanie i myślenie<sup>31</sup>. Tożsamość kulturowa – rozumiana nie tylko jako poczucie przynależności jednostki do określonej kultury, ale też mająca charakter zobowiązujący do podejmowania konkretnych działań i formułowania określonych osądów pod adresem innych ludzi i wspólnot – prowadzi niekiedy do podważenia wszystkiego, co indywidualne w osobie ludzkiej, włącznie z zakwestionowaniem jej prawa do życia. Wzrost znaczenia przynależności kulturowej odpowiada poszukiwaniu przez człowieka pewności i bezpieczeństwa, nadając ludzkiemu myśleniu i działaniu sens zarówno na poziomie jednostkowym, jak i wspólnotowym<sup>32</sup>. Zarazem jednak proces ten może doprowadzić do podporządkowania jednostki zbiorowości, przypominającego podporządkowanie właściwe systemom totalitarnym, a nawet silniejszego od nich, ponieważ angażującego wolę poszczególnych osób.

Ani kres żadnej z wojen światowych, ani upadek totalitaryzmów nie rozwiązały problemów związanych z miejscem jednostki ludzkiej w świecie współczesnym i w relacjach społecznych. Na warunki życia społeczeństw coraz większy wpływ mają przemiany o charakterze nie tyle historycznym, co raczej gospodarczym. Co więcej, wpływ ten wydaje się o wiele bardziej trwały niż oddziaływanie ideologiczne systemów politycznych. Antropologiczne znaczenie rozwoju cywilizacyjnego dla rozumienia człowieka w najnowszych dziejach ludzkości widać już w okresie rewolucji przemysłowej w XIX-wiecznej Europie, kiedy po raz pierwszy tak otwarcie w imię racji ekonomicznych uznano człowieka za jeden z elementów wielkiego systemu, odmawiając mu należnych praw i godności wynikającej z samej jego natury<sup>33</sup>. Rozwój gospodarczy krajów wysoko uprzemysłowionych w XX wieku oraz ich ekonomiczna i kulturowa ekspansja na przełomie XX i XXI wieku stawia w jeszcze ostrzejszym świetle problemy towarzyszące początkom kapitalizmu i liberalizmu. Z tych powodów w refleksji nad przeobrażeniami tożsamości człowieka współczesnego poza najnowszymi doświadczeniami dziejowymi znaczącym czynnikiem są zmiany cywilizacyjne, mające przez swój ogólnoswiatowy zasięg coraz większe oddziaływanie na życie ludzi i społeczeństw. Wyrażają się one w rozwoju ekonomicznym i technologicznym, bezpośrednio oddziałującym na świat kultury. Mają one także swoje następstwa w zakwestionowaniu tradycyjnych wartości decydujących o sposobie życia i myślenia jednostek oraz wspólnot. W ten sposób prowadzą one wciąż do kryzysu środowisk i struktur kształtujących tożsamość człowieka oraz do osłabienia istniejących więzi społecznych i kulturowych.

Bez wątplenia sytuacja ludzi na początku XXI wieku odbiega od tego, co było doświadczeniem człowieka jeszcze przed stu laty. Przyspieszenie tempa

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 199 – 200.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 206.

<sup>33</sup> Por. J. TISCHNER, *Spór o istnienie człowieka*, s. 47.

życia jednostek i społeczeństw, rozwój technologiczny, a z drugiej strony – zakwestionowanie świata wartości i struktur, które były źródłem tożsamości człowieka, stały się dzisiaj zjawiskami na trwale wpisanymi w nowoczesną cywilizację. Przemiany gospodarcze i technologiczne doprowadziły pod wieloma względami do poprawy warunków życia i rozwoju poszczególnych ludzi i całych społeczeństw. Zarazem jednak kryzys tożsamości sprawia, że człowiek z coraz większą trudnością może dostrzec sens tego intensywnego rozwoju. Rozwój techniczny nie ogranicza się do odosobnionego postępu dziedzin nauki mających wpływ na niektóre obszary życia ludzkiego, lecz ma swoje konsekwencje w przemianach kulturowych czy społecznych, nieraz podporządkowując cele i dążenia człowieka swoim własnym celom i założeniom<sup>34</sup>. Stąd cechuje go pewna dwuznaczność. Fascynacja rozwojem technicznym i nowymi perspektywami gospodarczymi może bowiem prowadzić także do pominięcia tego, co istotne w życiu jednostek i społeczeństw. Wytwory myśli ludzkiej, mające w założeniu poprawiać i ułatwiać funkcjonowanie człowieka, a nawet dawać mu nowe możliwości samourzeczywistnienia, mogą ostatecznie podporządkować sobie własnych twórców, prowadząc do zagubienia wartości osobowych w kulturze współczesnej<sup>35</sup>. Postęp techniczny czy rozwój w wielu dziedzinach wiedzy nie są w stanie zrównoważyć tego, że zacierają się rozumienie samego sensu ludzkiego życia, rozpadają się tradycyjne więzi społeczne, a ich miejsca nie zajmują więzi czy struktury na tyle silne, by dały człowiekowi nowe poczucie tożsamości i przynależności<sup>36</sup>.

Wobec coraz większego uzależnienia losu społeczeństw i poszczególnych ludzi od świata ekonomii i techniki, niektórzy uważają sytuację człowieczeństwa za wręcz dramatyczną. Rozwój techniczny i gospodarczy miałby prowadzić do dominacji techniki nad człowiekiem, do zmiany przeznaczenia techniki, która ze środka do celu, czyli dobra człowieka, miałaby się stać celem samym w sobie. W ten sposób porządek gospodarczy i techniczny współczesnego świata stawałby się „tyranem ludzkości”<sup>37</sup>. W myśli współczesnej, zwłaszcza w poglądach komunitarystów<sup>38</sup>, pojawia się wobec tego

<sup>34</sup> Por. W. CICHOSZ, *Współczesny dramat języka, nauki i wychowania*, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, red. L. BALTER, Poznań 2006, s. 37.

<sup>35</sup> Por. M. A. KRĄPIEC, Z. J. ZDYBICKA, *Świętość spełnieniem osoby*, w: M. A. KRĄPIEC, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1998, s. 49.

<sup>36</sup> Por. J. BANIAK, *Człowiek w optyce filozofii dialogu*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. BANIAK, Poznań 2002, s. 7 – 8; K. LORENZ, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986, s. 149.

<sup>37</sup> Por. M. A. KRĄPIEC, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1998<sup>2</sup>, s. 137; K. LORENZ, *Regres człowieczeństwa*, s. 145.

<sup>38</sup> W literaturze polskiej spotyka się angielski termin „communitarians” przekładany zarówno jako „komunitaryści”, jak i „komunitarianie”. W przedstawianej pracy na określenie przedstawicieli tego kierunku filozoficznego i społeczno-politycznego wybrano pierwszy wariant.

wątpliwość, czy postęp technologiczny jest istotnie postępowaniem człowieka i czy służy umocnieniu jego tożsamości. Wątpliwość jest tym bardziej uzasadniona, kiedy rozwój techniczny przesłania to, co umożliwia człowiekowi pełny rozwój osobowy i wspólnotowy, sprzyjając raczej atomizacji społeczeństw, egoizmowi, zanikowi lub rozkładowi struktur tożsamościowych<sup>39</sup>.

Zmiany gospodarcze i techniczne idą w parze z przekształcaniem całych systemów wartości właściwych poszczególnym kręgom kulturowym. W świecie zachodnim po przemianach, które nastąpiły po 1968 roku, coraz bardziej otwarcie podważa się sens tradycyjnych form życia społecznego, widząc w ich odrzuceniu znak nowoczesnej tożsamości człowieka wyzwolonego<sup>40</sup>. Wpływy kultury zachodniej nie ograniczają się jednak tylko do jednego obszaru cywilizacyjnego. Współcześnie do doświadczających procesów globalizacyjnych społeczeństw przedostają się wartości płynące z kultur dominujących. Wartości te, mające charakter ujednociający życie i sposób myślenia ludzi przynależących do odmiennych kultur, stoją często w sprzeczności z wartościami tradycyjnymi dla własnej kultury. Stąd kultura „globalna” przyczynia się do ujednoczenia i zniszczenia odrębności poszczególnych społeczności, podczas gdy kultury lokalne nierzadko bardzo ostro przeciwstawiają się takiej ekspansji kulturowej<sup>41</sup>.

Faktem jest, że człowiek, będąc twórcą kultury, jest jej jednocześnie wielorako podporządkowany. Kultura wyraża się w życiu jednostek, które ostatecznie są odpowiedzialne za jej trwanie i przekazywanie. Zarazem to kultura wpływa na ukształtowanie i ukierunkowanie konkretnego istnienia ludzkiego. Będąc źródłem określonych wzorców postępowania czy myślenia, umożliwia ona jednostce funkcjonowanie społeczne<sup>42</sup>. Stąd wszelkie zmiany kulturowe przekładają się również na zmiany zachodzące w samym człowieku – w jego sposobie myślenia, wartościowania i życia. Następnym zakwestionowaniem wartości i struktur kształtujących społeczeństwo – zwłaszcza w zachodnim kręgu kulturowym – paradoksalnie nie okazało się wykształcenie odnowionej tożsamości człowieka, lecz jej głęboki kryzys<sup>43</sup>. Znaczące przekształcenia tożsamościowe w dwudziestowiecznej Europie, takie jak kryzys rodziny, doprowadziły do osłabienia poczucia przynależności człowieka do określonej grupy tożsamościowej na korzyść szeroko pojętego indywiduum

<sup>39</sup> Por. O. FLANAGAN, *Wspólnota i liberalny podmiot*, w: *Filozofia podmiotu*, red. J. GÓRNICKA-KALINOWSKA, Warszawa 2001, s. 421 – 422; M. ŻARDECKA-NOWAK, *Dialogiczny charakter naszej tożsamości. Perspektywa komunitarystyczna*, FD 3 (2005), s. 273.

<sup>40</sup> Por. M. JACYNO, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007, s. 19 – 20.

<sup>41</sup> Por. M. CASTELS, *Siła tożsamości*, s. 41 – 42; I. BOROWIK, *Rolanda Robertsona wizja przemian religii i społeczeństwa w warunkach globalizacji*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, Kraków 2007, s. 22 – 23.

<sup>42</sup> Por. E. NOWICKA, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2006<sup>7</sup>, s. 78 – 79.

<sup>43</sup> Por. J. RATZINGER, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 42.

alizmu<sup>44</sup>. Stąd współcześnie środowiska i struktury wpływające na tożsamość człowieka spotykają się z kontestacją<sup>45</sup>.

Kryzys tożsamościowy dotyka w pewnej mierze każdego społeczeństwa, skoro w dzisiejszym świecie żadna kultura nie jest wolna od oddziaływań globalizacyjnych<sup>46</sup>. Kryzys ten uwidacznia się w zjawisku określanym przez badaczy życia społecznego mianem „globalnego hipermarketu kultury”. Poszczególne kultury narodowe jako struktury tożsamościowe tracą na znaczeniu. Stają się one coraz mniej spójne, a ich rzeczywiste oddziaływanie na człowieka maleje. Równocześnie kultury te przesycone są elementami obcymi, nierzadko atrakcyjniejszymi, pochodzącymi przede wszystkim – choć nie wyłącznie – z kultury zachodniej, której siła oddziaływania jest wprost proporcjonalna do potencjału gospodarczego państw zachodnich. Jednak przemieszanie elementów różnych tradycji nie jest w stanie zastąpić rodzimej kultury jako czynnika zapewniającego człowiekowi poczucie tożsamości, przynależności czy bezpieczeństwa<sup>47</sup>.

Z kryzysem kultury wiąże się nieodłącznie kryzys tradycji. Tradycja ma podstawowe znaczenie w życiu człowieka, zwłaszcza w jego działaniu społecznym<sup>48</sup>. Tymczasem dzisiaj często mówi się o „detradycjonalizacji” rozumianej jako odejście od uzasadniania na podstawie tradycji własnych przekonań czy posiadanego obrazu świata lub człowieka. Przekazywane w ciągu pokoleń wzorce postępowania, myślenia czy wartościowania stają się w coraz mniejszym stopniu punktem odniesienia, a w konsekwencji mają coraz mniejszą wartość jednoczącą ludzi i nadającą im tożsamość zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym.

### 1.1.2. Wpływ kryzysu tożsamościowego na postrzeganie człowieka

W historii ludzkości wielokrotnie zdarzały się okresy upadku cywilizacji, a co za tym idzie – całych kultur, systemów wartościowania i myślenia, struktur tożsamościowych. Samo zjawisko kryzysu kultury nie jest więc bynaj-

<sup>44</sup> Por. B. GĘBSKI, *Socjologiczne problemy identyfikacji tożsamości społecznej*, w: *Filozofia tożsamości*, red. J. KOJKOŁ, Gdańsk 2007, s. 178.

<sup>45</sup> Por. Ł. ZAORSKI-SIKORA, *Poszukiwacze zaginionej tożsamości*, w: E. PIETRZAK, A. WARCHAŁ, Ł. ZAORSKI-SIKORA, *Podmiot, osoba, tożsamość*, Łódź 2007, s. 103.

<sup>46</sup> Por. K. GABRYŚ, *Zmiany systemów wartości i zachowań człowieka jako efekt globalizacji (wybrane zagadnienia)*, w: *Człowiek i społeczeństwo w obliczu globalizacji*, red. E. OKOŃ-HORODYŃSKA, Kraków 2007, s. 76.

<sup>47</sup> Por. G. MATHEWS, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, s. 7; B. ANDRZEJEWSKI, *O potrzebie rekonstrukcji zapomnianego dialogu*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, s. 11.

<sup>48</sup> Por. W. J. BURSZA, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, s. 109.



mniej nowe. Jednakże kryzys współczesny ma inny wymiar. Jak się wydaje, po raz pierwszy w dziejach dotyka on w pewnej mierze całej ludzkości, powiązanej tak licznymi więzami kulturowymi i gospodarczymi, iż żadna lokalna kultura nie jest w stanie zupełnie się przed nim uchronić<sup>49</sup>.

### 1.1.2.1. Następstwa kryzysu tożsamościowego

Kryzys tożsamościowy doświadczany przez współczesnego człowieka ma poważne konsekwencje<sup>50</sup>. Najogólniej określa się je wspólnie jako zagubienie człowieka w rzeczywistości, w której żyje i którą współtworzy<sup>51</sup>. Ma on wówczas trudności z określeniem swojego miejsca wśród innych ludzi, a nawet z określeniem własnej osobowej tożsamości<sup>52</sup>. Zagubienie to jest tym poważniejsze, im mniej oparcia jednostka może znaleźć we własnej grupie społecznej. Okazuje się wciąż, że człowiek nie może funkcjonować bez zdefiniowanej tożsamości czy też poczucia przynależności. To dlatego tożsamość często pojmowana jest dzisiaj jako projekt i proces. Zagubiony i niepewny człowiek nieustannie jej poszukuje<sup>53</sup>. Nie może on funkcjonować jako monada, potrzebuje źródła akceptacji i poczucia przynależności<sup>54</sup>. Ponadto,

<sup>49</sup> Por. A. KŁOSKOWSKA, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 104 – 105.

<sup>50</sup> Przedstawiany tutaj tok myślenia ma również krytyków. Z taką prezentacją konsekwencji rozbicia tradycyjnych więzi społecznych i tożsamościowych, mających swoje źródła we współczesnym liberalizmie i indywidualizmie, polemizuje ostro m. in. Magdalena Środa, pisząc: „Świat według większości krytyków liberalizmu nie tylko targany jest rozlicznymi kryzysami, napięciami, antynomiami, ale wydaje się zmierzać ku kompletnemu rozpadowi. Często używa się przy tym takich diagnostycznych terminów, jak atomizacja, fragmentaryzacja, zagubienie lub dekonstrukcja; nie tylko dawne kategorie, ideały czy pojęcia, ale i całe słowniki, dyskursy, «wielkie opowieści», które nadawały sens rzeczywistości przeżywanej, pękają niczym rozbite zwierciadło na tysiące maleńkich kawałeczków, które lada moment opadną w nicość. Atomizacja, zagubienie tożsamości, utrata celu, anomia społeczna, izolacja, chaos, masowość, cynizm, nihilizm, aksjologiczna pustka, śmierć (Boga, podmiotu, kultury, człowieka) – to najczęściej powtarzane frazesy o stanie ponowoczesnego świata” (M. ŚRODA, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003, s. 142 – 143).

<sup>51</sup> Por. M. KULETA, *Lęk i tożsamość w obliczu procesów globalizacyjnych. Preferencje stylu życia młodych Polaków*, w: *W kręgu psychologicznej problematyki tożsamości*, s. 230.

<sup>52</sup> Por. R. WONICKI, *Kryzys tożsamości jednostkowej i grupowej w perspektywie filozofii polityki*, w: *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, red. B. MARKIEWICZ, R. WONICKI, Warszawa 2006, s. 45 – 46; P. K. OLEŚ, *O różnych rodzajach tożsamości oraz ich stałości i zmianie*, s. 73.

<sup>53</sup> Por. E. HAŁAS, *Jaźń jako interakcja symboliczna a konstrukcjonistyczne koncepcje człowieka późnej nowoczesności*, w: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, s. 33.

<sup>54</sup> Por. A. GUPTA, J. FERGUSON, *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. KEMPNY, E. NOWICKA, Warszawa 2006, s. 282.

co zasługuje na szczególną uwagę, zagubienie czy osłabienie własnej tożsamości może przejawiać się w silnych konfliktach dzielących ludzi czy całe społeczeństwa<sup>55</sup>.

Człowiek zagubiony w świecie tym bardziej potrzebuje poczucia przynależności<sup>56</sup>. Zagubienie oraz ciągłe poszukiwanie oparcia dla własnej tożsamości wyrażają się w dwóch zasadniczo rozbieżnych tendencjach: wzrastaniu znaczenia indywidualizmu oraz odkrycia nowych źródeł tożsamości i przynależności w celu wyzwolenia się z poczucia niepewności.

Pierwsza z nich obserwowana jest przede wszystkim na gruncie kultury zachodniej. Wynika ona z zatarcia specyfiki oraz z fragmentaryzacji własnej kultury, będącej nośnikiem tożsamości. Prowadzi jednostkę do zmiany w myśleniu o sobie i o własnej społeczności<sup>57</sup>. Zmiana ta polega na wzroście znaczenia indywidualizmu rozumianego jako podkreślanie wartości człowieka kosztem podważania roli wspólnoty w kształtowaniu człowieczeństwa jednostki<sup>58</sup>. Rozpad dawnych struktur ugruntowujących tożsamość jednostki i wyznaczających jej sposób działania w relacjach społecznych zwiększa znaczenie pojedynczego człowieka, który musi samodzielnie określić siebie i własne miejsce wśród innych ludzi, a także odnaleźć sens własnego życia<sup>59</sup>. Sukcesy cywilizacji zachodniej – oparte najpierw na ekspansji gospodarczej, a następnie kulturowej – w pewnej mierze przyczyniają się do wzrostu znaczenia procesów indywidualizacyjnych i do osłabienia tradycyjnych więzi międzyludzkich. Niektórzy socjologowie mówią w związku z tym o powstawaniu nowej, ponadnarodowej i pozaetnicznej formy tożsamości<sup>60</sup>.

Wydaje się jednak, że ta tendencja wcale nie jest dominująca, nawet jeżeli zyskała przewagę w wysoko rozwiniętych społeczeństwach Europy czy Ameryki Północnej. Wprawdzie niektórzy badacze sądzą, że odejście od tradycji, a przynajmniej osłabienie jej wpływu na myślenie i działanie ludzi, doprowadzi do powstania nowych relacji społecznych, a w konsekwencji przyczyni się do innego – indywidualistycznego – ugruntowania ludzkiej tożsamości<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> Por. P. K. OLEŚ, *O różnych rodzajach tożsamości oraz ich stałości i zmianie*, s. 74.

<sup>56</sup> Por. J. BARADZIEJ, *Zakorzenie i alternacja: tożsamość jednostki w społeczeństwie tradycyjnym i w społeczeństwie nowoczesnym*, w: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*, s. 224 – 225.

<sup>57</sup> Por. J. F. PETIT, *Individualismes et communautarismes. Quels horizons aux États-Unis et en France?*, s. 24 – 25.

<sup>58</sup> Por. Z. BOKSZAŃSKI, *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności – raport z badań*, s. 14.

<sup>59</sup> Por. M. KULETA, *Lęk i tożsamość w obliczu procesów globalizacyjnych. Preferencje stylu życia młodych Polaków*, s. 230; P. K. OLEŚ, *O różnych rodzajach tożsamości oraz ich stałości i zmianie*, s. 53.

<sup>60</sup> Por. E. NOWICKA, *Świat człowieka – świat kultury*, s. 444.

<sup>61</sup> Tak, zdaniem W. J. Burszty, sądzą m. in. Paul Piccone czy Anthony Giddens, zwolennicy „radykalnej tezy detradycjonalizacji” głoszącej, iż tradycja w dotychczasowej postaci już właściwie nie istnieje (por. W. J. BURSZTA, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, s. 110 – 111).

Jednakże obserwacja życia społecznego prowadzi do wniosku, że oparte na tradycji więzi społeczne, nadwerżone lub zniszczone, muszą zostać w jakiś sposób zastąpione. Ostatecznie człowiek nie może rozwijać się w świecie chaosu czy niepewności, zwłaszcza jeżeli chodzi o zagadnienia fundamentalne dla jego samoświadomości<sup>62</sup>. Stąd można mówić o drugim zjawisku, przeciwstawiającym się indywidualizmowi. Jest ono obserwowane przede wszystkim poza zachodnim kręgiem kulturowym. Wyraża się w zastępowaniu tradycyjnych, osłabionych więzi kulturowych czy struktur tożsamościowych przez nowe ideologie, więzi i struktury. Dają one ludziom namiastkę oparcia, którego nie są w stanie zapewnić zakwestionowane struktury tradycyjne. Zdaniem Samuela P. Huntingtona szukanie własnej przynależności w tego typu namiastkach struktur tożsamościowych prowadzi do jeszcze większego zamykania się poszczególnych grup społecznych oraz zaogniania istniejących konfliktów. Osłabienie lub rozpad tradycyjnych struktur tożsamościowych prowadzi do tego, że ludzie często przeceniają to, co z nich pozostało. Wartościowe same w sobie struktury, takie jak więzy krwi, przekonania, wiara, rodzina, język czy system wartości wyrwane z właściwej perspektywy stają się uzasadnieniem dla zamykania się na innych ludzi czy na wszelką odmienność<sup>63</sup>. Procesy te niosą ze sobą poważne zagrożenia. Tutaj można dopatrywać się przyczyn wielu dramatycznych problemów ludzkości – terroryzmu, konfliktów zbrojnych, wojen domowych, plemiennych czy religijnych, których skutkiem są już powszechne dzisiaj rzesze uchodźców cierpiących z powodu czystek etnicznych<sup>64</sup>. Warto zwrócić ponadto uwagę, że w omawianych procesach kulturowych coraz bardziej znaczącą rolę odgrywa religia jako czynnik decydujący o tożsamości człowieka. Stąd konfrontacji i przekształceń kultur nieuchronnie towarzyszy konfrontacja religii, jeszcze bardziej angażująca człowieka do przemyślenia znaczenia jego przynależności do określonej wspólnoty<sup>65</sup>.

Innego rodzaju następstwem kryzysu tożsamościowego jest rozwój refleksji antropologicznej<sup>66</sup>. Współczesny etap rozwoju myśli ludzkiej nazywa się wręcz epoką antropologii. Nie zawęży się to bynajmniej do jednej określonej dziedziny wiedzy. Wiele gałęzi nauki – czy to nauki przyrodnicze, czy też humanistyka – koncentruje się z właściwych sobie punktów widzenia na

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 112 – 113.

<sup>63</sup> Por. S. P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, s. 200; P. K. OLEŚ, *O różnych rodzajach tożsamości oraz ich stałości i zmianie*, s. 75.

<sup>64</sup> Por. S. P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, s. 35; I. KERNER, *Tożsamość kulturowa i dezintegracja: etnocentryzm, etnopluralizm, neorasizm*, w: *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, s. 191 – 192; M. CASTELLS, *Siła tożsamości*, s. 107 – 108.

<sup>65</sup> Por. S. P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, s. 69 – 70.

<sup>66</sup> Por. I. BOROWIK, K. LESZCZYŃSKA, *Tożsamość jako przedmiot interdyscyplinarnej refleksji*, s. 9.

problemie człowieka<sup>67</sup>. Wzrost zainteresowania człowiekiem ma charakter wielowymiarowy. Jak najpełniejszy obraz człowieka – zarówno w ujęciu indywidualnym, jak i społecznym – jest konieczny w sytuacji, kiedy człowiek w sposób nieporównywalnie większy niż w przeszłości przekształca świat, a nawet siebie samego<sup>68</sup>. Mówi się obecnie o humanizmie jako linii myślowej przebijającej się przez wszelkie dociekania antropologiczne<sup>69</sup>. Zauważyć należy wszakże, że taka koncentracja na człowieku nie uwidacznia się w jedno-ści myśli antropologicznej. Przeciwnie, współczesna myśl wytworzyła wiele humanizmów, nierzadko wzajemnie się zwalczających<sup>70</sup>. Każdy z nich próbuje na swój sposób dać odpowiedź na pytanie o miejsce człowieka w świecie, w społeczności oraz o jego osobową tożsamość. To dlatego tak dużą wagę przywiązuje się dzisiaj do zagadnień jaźni, przynależności czy podmiotowości człowieka<sup>71</sup>.

#### 1.1.2.2. Jednostka-podmiot w myśli współczesnej

Refleksja nad ludzką podmiotowością jest niezbędna do zrozumienia problemu tożsamości. Podmiotowość jest warunkiem tożsamości. Jedynie człowiek jako podmiot może w sposób wolny i świadomy określić, kim jest i jakie jest jego miejsce we wspólnocie, do której należy<sup>72</sup>.

Dla współczesnych przemian kulturowych i cywilizacyjnych charakterystyczne są dwa przeciwstawne zjawiska, określające życie człowieka oraz jego miejsce w świecie i w społeczności. Z jednej strony w wielu dziedzinach życia ludzkiego można zauważyć postępującą instrumentalizację człowieka, wyrażającą się w podporządkowaniu go systemom politycznym i gospodarczym. Zarazem jednak myśl współczesna ma w znacznej mierze charakter indywidualistyczny, podkreślający autonomię, a nawet niezależność jednostki od społeczeństwa.

Pierwsze z omawianych zjawisk jest wyraźnie zakorzenione w dynamizmie przemian społeczno-gospodarczych zapoczątkowanych już dziewiętnastowieczną rewolucją przemysłową i rozwojem kapitalizmu, które pełny

<sup>67</sup> Por. W. PANNENBERG, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, Paris 1978, s. 13.

<sup>68</sup> Por. S. KAMIŃSKI, *Z metafizologii człowieka*, w: M. A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek*, Lublin 1998, s. 11.

<sup>69</sup> Por. H. U. VON BALTHASAR, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2006, s. 86.

<sup>70</sup> Por. W. GRANAT, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007<sup>2</sup>, s. 36.

<sup>71</sup> Por. A. ELLIOTT, *Koncepcje „Ja”*, s. 16.

<sup>72</sup> Por. I. SZLACHCICOWA, *Tożsamość biograficzna jako strategia życia – ciągłość czy zmiana?*, w: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, s. 270.

rozwój osiągnęły w XX wieku – zarówno w postaci postępu technologicznego, jak również w dominujących systemach politycznych. Zauważa się, że instrumentalne traktowanie człowieka – zarówno w ustroju liberalnym, jak i w totalitarnych systemach władzy – stanowi niebezpieczeństwo dla jego osobowego i społecznego istnienia<sup>73</sup>. Z różnych powodów człowiek staje się środkiem do osiągnięcia określonych celów ekonomicznych lub politycznych. Niekiedy podporządkowanie to jest tak duże, że mówi się wręcz o śmierci człowieka – jednostki<sup>74</sup>, którą miałyby zastąpić ponadnarodowe konsorcja kapitałowe, mające coraz większe znaczenie w zglobalizowanym świecie<sup>75</sup>.

Takiemu podporządkowaniu jednostki wyraźnie przeciwstawiają się poglądy podkreślające niesprowadzalność konkretnej osoby ludzkiej jedynie do poziomu elementu większej całości z uwagi na bezsprzeczny fakt, że każdy człowiek przerasta jako osoba wszelkie inne struktury społeczne czy gospodarcze<sup>76</sup>. Człowiek przekracza świat przyrody, wykorzystuje ją, przekształca, wytwarza kulturę<sup>77</sup>. Z kolei sama kultura również jest nieustannie przekraczana przez człowieka w ciągu dziejów ludzkości. Indywidualistyczne koncepcje człowieka podkreślają ponadto, że nawet w relacjach społecznych człowiek pozostaje podmiotem – to nie struktura winna określać jego styl życia, lecz ów styl miałby decydować o jego przynależności do określonej struktury<sup>78</sup>. Z podkreśleniem znaczenia jednostki ludzkiej i jej niezależności od rozmaitych spo-

<sup>73</sup> Por. M. KOWALCZYK, *Człowiek drogą Kościoła*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, red. L. BALTER, Poznań 2004, s. 9 – 10.

<sup>74</sup> Por. Ł. ZAORSKI-SIKORA, *Podmiot w świecie ponowoczesnym*, w: E. PIETRZAK, A. WARCHAŁ, Ł. ZAORSKI-SIKORA, *Podmiot, osoba, tożsamość*, s. 19.

<sup>75</sup> W tym duchu pisze Eugen Drewermann: „Prawdopodobnie całkowitą rację ma amerykański reżyser Sidney Lumet w filmie *Network* z 1976 roku: jednostka umarła. To, co zajęło jej miejsce, stanowią multinarodowe, multilateralne, globalne konsorcjum kapitału concernów, trustów, holdingów i towarzystw akcyjnych w dziedzinie petrochemii, przemysłu atomowego, zbrojeniowego, rolniczego, importu i eksportu, nieruchomości, odzieży, żywności i rozrywki, usług i ubezpieczeń; jest doskonale usieciwionym systemem pomnażania pieniądza przez pieniądz, nowym bogiem, któremu służy się za pomocą kłamstwa politycznego zamieniania moralności w środek zachowania władzy, [przez] redukcję informacji do manipulacji i komercjalizację życia ludzkiego na targowisku wątpliwych sensacji, skandali i afer. Wydaje się, że nie wyrosło ziele, które mogłoby zaradzić tej hydrze. Potworne wojny, zbierające plon w postaci setek tysięcy zabitych przetwarza się na rozrywkowe filmy wideo, [...] planowanie i organizacja atomowej zagłady dowolnej liczby ludzi w dwie do trzech minut za pomocą jednego guzika uchodzi za polityczną odpowiedzialność, a jako polityczną wielkość czymy szaleństwo żądzdy władzy, potrafiące maksymalnie wykorzystać grę sił zbrojnych i multimilionowego kapitału oraz umiejętność przybierania narodowego i państwowego egoizmu w draperie prawa i obowiązku. W takim położeniu niepodobna pokładać nadziei w nauce ani w gospodarce. Jednostka nie może im być przydatna, a zatem prawdopodobnie z czasem uczynią ją całkowicie zbyteczną” (E. DREWERMANN, *W obronie indywidualności. Dwa eseje o Hermannie Hessem*, Warszawa 1997, s. 7 – 9).

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 9 – 10.

<sup>77</sup> Por. M. A. KRĄPIEC, Z. J. ZDYBICKA, *Świętość spełnieniem osoby*, s. 50.

<sup>78</sup> Por. M. JACYNO, *Kultura indywidualizmu*, s. 51.

łeczności, do których przynależy, wiąże się akcentowanie praw człowieka<sup>79</sup>. Niekiedy jednak prawa człowieka, jako część szerszej doktryny o wyjątkowej godności ludzkiej jednostki, stają się centrum myśli antropologicznej, prowadząc wręcz do zakwestionowania rzeczywistych więzi człowieka nie tylko z ludzką społecznością, ale też z całym światem przyrody<sup>80</sup>.

Tak jak oczywiste są zagrożenia wynikające z instrumentalnego traktowania człowieka, tak też konieczne jest zwrócenie uwagi na problemy wiążące się z indywidualizmem w podejściu do człowieka<sup>81</sup>. Ponadto wydaje się, że przeakcentowanie indywidualności i odmienności człowieka prowadzi do jego zamknięcia się na innych, a nawet do upatrywania w innych zagrożenia dla własnej tożsamości<sup>82</sup>. O niebezpieczeństwach indywidualizmu wyraźnie pisze Włodzimierz Sołowjow, uważając, że jest on samooszukiwaniem się człowieka, usiłującego oddzielić się od wszelkich relacji ze społecznością i ze światem. Tymczasem z konieczności każde jednostkowe istnienie człowieka uczestniczy w istnieniu całej ludzkości i całego świata<sup>83</sup>. Ponadto, odwołując się do Romana Ingardena, można by powiedzieć, że indywidualizm, przynajmniej skrajnie rozumiany, jest w istocie nieludzki. Chociaż – jak zauważa Ingarden – istotnie egoizm cechuje wiele ludzkich czynów, to jednak specyficznie ludzkie jest działanie wyłącznie dla cudzego dobra i szczęścia, a nawet poświęcenie własnego życia dla ratowania życia innych<sup>84</sup>.

Zarówno ryzyko uprzedmiotowienia jednostki ludzkiej w strukturach ekonomicznych czy politycznych, jak też wyizolowania go ze społeczności przez zbyt daleko posunięty indywidualizm stawiają dzisiaj kwestię podmiotowości człowieka w nowym świetle. We współczesnym dyskursie antropologicznym zagadnienie podmiotowości zajmuje ważne miejsce<sup>85</sup>. Szukając

<sup>79</sup> Por. Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, s. 24 – 25.

<sup>80</sup> Por. tenże, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. MICHAŁSKI, Kraków 2006<sup>2</sup>, s. 123.

<sup>81</sup> Por. J. WADOWSKI, *Hipoteza dialogicznej struktury świadomości*, FD 1 (2003), s. 182; J.F. PETIT, *Individualismes et communautarismes. Quels horizons aux États-Unis et en France?*, s. 71 – 72.

<sup>82</sup> Por. W. GRANAT, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006<sup>2</sup>, s. 101; M. SZULAKIEWICZ, *Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, s. 25.

<sup>83</sup> „Этот самообман, в силу которого единичный человек считает себя действительным в своей отдельности ото всего и такую свою мнимую обособленность предполагает как настоящую основу и даже единственно возможную исходную точку для всех своих отношений, – этот самообман отвлеченного субъективизма производит опустошения не только в области метафизики [...] но и в сфере нравственной и политической жизни. [...] Жизнь человека уже сама по себе и сверху, и снизу есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира” (В. С. Соловьев, *Сочинения в двух томах*, t. 1, Moskwa 1988, s. 282, 286); por. В. В. Зеньковский, *История русской философии*, t. 2, Moskwa 1999, s. 57.

<sup>84</sup> Por. R. INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987<sup>4</sup>, s. 22.

<sup>85</sup> Por. W. KYMLICKA, W. NORMAN, *Obywatelstwo w kulturowo różnorodnych społeczeństwach: problemy, konteksty, pojęcia*, w: *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, red. B. MISZTAŁ, M. PRZY-

przyczyny tego zainteresowania, socjologowie wskazują zarówno konieczność dowartościowania jednostki i jej właściwego umiejscowienia w strukturach społecznych, jak również – i przede wszystkim – zasadniczą zmianę, która w ostatnich dziesięcioleciach zaszła w relacjach między społecznością a jednostką. O ile dawniej to zbiorowości, do których jednostka przynależała, w znacznej mierze determinowały jej życie i funkcjonowanie, o tyle dzisiaj, także wskutek rozwoju indywidualizmu w ludzkim myśleniu, tracą one coraz bardziej na znaczeniu<sup>86</sup>. Z tych przyczyn konieczne jest określenie właściwych relacji między jednostką a różnymi wspólnotami, do których ona przynależy. Kluczem do tego jest właśnie pojęcie podmiotowości. Jak pisze Jürgen Habermas, chodzi o to, by najpierw uznać podmiotową wolność każdej ludzkiej jednostki, a zarazem stwierdzić, że może ona osiągnąć własne dobro jedynie w zgodzie z dobrem innych ludzi. Stąd właściwe rozumienie podmiotowości jest konieczne, by odpowiednio ująć miejsce człowieka we wszelkich strukturach społecznych, takich jak religia, państwo czy społeczeństwo<sup>87</sup>. Właściwa koncepcja podmiotowości człowieka winna unikać zarówno zagrożeń wynikających z jego instrumentalizacji, jak też z posuniętego zbyt daleko indywidualizmu. Odwołując się tego, co pisze Jean Paul Sartre, można powiedzieć, że człowiek zawsze znajduje się naprzeciw drugiego. Dokonując refleksji nad sobą samym, musi on jednocześnie zauważyć innych, wśród których żyje i działa. Co więcej, to właśnie inni w znacznym stopniu wpływają na funkcjonowanie jednostki. Stąd Sartre może wyprowadzić wniosek, że inni są nieodzowni dla istnienia jednostki<sup>88</sup>.

Współcześnie problem podmiotowości człowieka we wszelkich związkach społecznych najczęściej związany jest z pojęciem osoby. W tym pojęciu zawarta jest godność i wartość każdej ludzkiej jednostki oraz jej trwałe pozo-

CHODZEŃ, Warszawa 2005, s. 35; A. WARCHAŁ, *Podmiot w sferze społecznej*, w: E. PIETRZAK, A. WARCHAŁ, Ł. ZAORSKI-SIKORA, *Podmiot, osoba, tożsamość*, s. 36.

<sup>86</sup> Prof. Z. BOKSZAŃSKI, *Tożsamości zbiorowe*; M. ŚRODA, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, s. 24 – 26.

<sup>87</sup> Prof. J. HABERMAS, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000, s. 28.

<sup>88</sup> „Par le je pense, contrairement à la philosophie de Descartes, contrairement à la philosophie de Kant, nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes. Ainsi, l'homme qui s'atteint directement par le *cogito* découvre aussi tous les autres, et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien être (au sens où l'on dit qu'on est spirituel, ou qu'on est méchant, ou qu'on est jaloux) sauf si les autres le reconnaissent comme tel. Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi. Dans ces conditions, la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté posée en face de moi, qui me pense, et qui ne veut que pour ou contre moi. Ainsi découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'intersubjectivité, et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres” (J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 2007, s. 58 – 59).

stawanie w relacjach z innymi. Stąd pojęcie osoby zawiera w sobie nie tylko to, co wewnętrznie stanowi o człowieczeństwie czy o ludzkiej samoświadomości<sup>89</sup>, ale także mówi o funkcjonowaniu człowieka w społeczności: o właściwym mu wolnym podejmowaniu decyzji, a przede wszystkim o istnieniu dialogicznym<sup>90</sup>. Dlatego Charles Taylor pisze: „Osoba to także istota, do której można się zwracać i która może udzielić odpowiedzi. Nazwijmy istotę tego rodzaju «respondentem»”<sup>91</sup>. Ten dialogiczny charakter istnienia człowieka znajduje znaczny oddźwięk we współczesnej refleksji antropologicznej.

### 1.1.3. Podmiotowość człowieka w warunkach życia społecznego

Doświadczenia ludzkości – zarówno wydarzenia historyczne, przemiany społeczne, jak i procesy ekonomiczne – prowadzą dzisiaj do przekonania, że konieczne jest nieustanne ujmowanie człowieka jako osoby i jako podmiotu funkcjonującego w wielu strukturach społecznych. Mikołaj Bierdiajew pisze, że „osoba nie może być poznawana jako przedmiot, jako jeden z przedmiotów w szeregu innych przedmiotów świata, jako część świata. W ten sposób poznają człowieka nauki antropologiczne, biologia, psychologia, socjologia. Jest to częściowe poznanie człowieka, ale nie tajemnicy człowieka jako osoby, jako egzystencjalnego centrum świata. Osobę można poznać jedynie jako podmiot”<sup>92</sup>.

Zwłaszcza tam, gdzie godność i wolność człowieka jest narażona na ograniczenia ze strony tych struktur, refleksja antropologiczna ma za zadanie bronić człowieka, choćby niekiedy była to obrona przed jego własnymi wytworami. Zarazem człowiek istnieje w sieci powiązań międzyludzkich, które nie są bynajmniej nieistotnym dodatkiem w jego życiu. Człowiek-podmiot znajduje się zawsze w relacjach mających duży wpływ na niego samego. Relacje te dotyczą całych struktur społecznych, ale uwidaczniają się zwłaszcza w spotkaniu międzypersonalnym. Spotkanie dwóch osób pokazuje, kim jest człowiek. Można powiedzieć, że znajduje się on w stałej sytuacji dialogicznej. Jest osobą-podmiotem, a przy tym pozostaje w nieustannej więzi z innymi osobami-podmiotami. Z kolei ta więź dokonuje się w łonie określonej wspólnoty ludzi, która zawsze jest czymś więcej niż tylko prostą sumą tworzących ją jednostek.

<sup>89</sup> Por. P. STRAWSON, *Osoby*, w: *Filozofia podmiotu*, s. 29.

<sup>90</sup> Por. D. DEGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, New York 2005, s. 3, 6.

<sup>91</sup> Ch. TAYLOR, *Pojęcie osoby*, w: *Filozofia podmiotu*, s. 401.

<sup>92</sup> M. BIERDIAJEW, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, Kęty 2003, s. 19; por. T. ŚPIDLIK, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 133.



### 1.1.3.1. Człowiek w dialogu

Zdaniem Johna Hicka dla funkcjonowania człowieka kluczowe znaczenie ma świadomość obecności innych osób. Uświadomienie sobie przez osobę-podmiot istnienia innych – mających własną świadomość, wolę, system wartości, cele – nie da się porównać do świadomości istnienia świata przedmiotów. Obecność innych osób angażuje człowieka. Co więcej, według Hicka dopiero we wspólnocie osób człowiek naprawdę staje się osobą, ponieważ bycie osobą oznacza właśnie pozostawanie w oddziaływaniach z innymi osobami, uczestnictwo we wspólnocie. Osoba jest zatem jednostką zdolną do nawiązania międzyosobowych relacji, będącą zarazem częścią systemu takich związków<sup>93</sup>. Ta opinia jednego z bardziej znanych teologów współczesnych wpisuje się w kierunek rozwoju dzisiejszej antropologii. Dialogiczność jako sposób istnienia człowieka wyznacza określone relacje między jednostką a innymi ludźmi czy wspólnotą osób. Zarazem koncepcja dialogowego istnienia człowieka stawia fundamentalne pytanie o ludzką naturę: niemożliwe jest już ujmowanie człowieka jako zamkniętej w sobie i samowystarczalnej jednostki. Przeciwnie – powstała w XX wieku filozofia dialogu prowadzi nawet do krańcowo odmiennego wniosku, że relacja z innym, z „ty”, ma tak istotny charakter, że jest wręcz niezbędna do zaistnienia „ja”; bez niej „ja” w ogóle nie istnieje. Stąd myśl dialogiczna widzi w spotkaniu podmiotu z inną osobą fundament wszelkiego myślenia o człowieku<sup>94</sup>. Niektóre tezy antropologii dialogicznej są bardzo kontrowersyjne. Należy do nich zwłaszcza myśl, że dialog jest warunkiem zaistnienia człowieka czy też że dialog ustanawia go jako osobę. Można zauważyć, że właśnie przeciwnie – osobowe istnienie człowieka jako podmiotu jest czynnikiem umożliwiającym dialog i jego warunkiem. Ponadto wypada dodać, że człowiek jako osoba wprawdzie realizuje się w dialogu, lecz w nim się nie wyczerpuje.

Niezależnie od wątpliwości związanych z niektórymi tezami współczesnej myśli dialogicznej trzeba stwierdzić, że kategoria dialogu umożliwia wyjaśnienie miejsca człowieka we wspólnocie. Do prowadzenia dialogu konieczne jest istnienie wolnych osób-podmiotów, a zarazem do bycia osobą niezbędne jest pozostawanie w dialogicznej relacji z innymi osobami. Prawdziwy dialog możliwy jest jedynie w świecie osób. Opiera się on na uznaniu równości i godności jego uczestników, zakłada wzajemną otwartość na siebie dialogujących osób. Zarazem dialog nie jest tylko przypadkowym spotkaniem ludzi. Do jego zaistnienia potrzebna jest głębsza więź, w której partnerzy dialogu rozpoznają siebie jako osoby<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> Por. G. CHRZANOWSKI, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005, s. 129 – 130.

<sup>94</sup> Por. K. STACHEWICZ, *Fenomenologia a dialog*, FD 1 (2003), s. 52 – 54.

<sup>95</sup> Por. W. KAMIŃSKA, *O możliwości dialogu w filozofii*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, s. 41; A. SIEMIANOWSKI, *Dialog w filozofii – znaczenie koncepcji Karla Jaspersa*,

To znaczenie kategorii dialogu w antropologii sprawia, że niektórzy badacze mówią dzisiaj o epoce dialogu, wskazując na znaczenie tej kategorii w rozumieniu człowieka w całej złożoności jego istnienia i działania. Dialog wyraża dynamizm człowieka zaangażowanego w kształtowanie własnego życia oraz w tworzenie wspólnot i społeczności. Kategoria ta jest niezbędną, by opisać złożony świat spotkania się różnych tradycji i kultur w globalizującym się świecie. Dialog okazuje się również rozwiązaniem sytuacji kryzysowych, takich jak doświadczane przez człowieka współczesnego konflikty cywilizacyjne czy ekonomiczne bądź też wspomniane wyżej Huntingtonowskie „zderzenie cywilizacji”. Dialog nie jest przy tym środkiem osiągnięcia jedności czy zatarcia różnorodności religijnej czy kulturowej. Jest bardziej sposobem na samourzeczywistnienie człowieka w trwałym odniesieniu do innych, przy całej ich odmienności<sup>96</sup>.

Filozofia dialogu, zakorzeniona w żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji filozoficznej i religijnej, pojawiła się w XX wieku<sup>97</sup>. Jest ona kojarzona przede wszystkim z dziełem Franza Rosenzweiga, Martina Bubera, Gabriela Marcela, Ferdinanda Ebnera czy Emmanuela Lévinasa, a na polskim gruncie szczególnie z myślą Józefa Tischnera<sup>98</sup>. Filozofia dialogu jako sposób myślenia o człowieku jest bez wątpienia skutkiem konfrontacji myśli antropologicznej z dramatami doświadczanymi przez ludzkość w XX wieku<sup>99</sup>. Dla tego nur-

---

w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, s. 93; E. BUDAKOWSKA, *Wstęp*, w: *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. E. BUDAKOWSKA, Warszawa 2005, s. 8.

<sup>96</sup> Por. M. SZULAKIEWICZ, *Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia*, s. 25 – 26.

<sup>97</sup> Por. J. MADER, *Filozofia dialogu*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. TISCHNER, Kraków 1989, s. 372.

<sup>98</sup> Sami przedstawiciele tego kierunku filozoficznego wskazują na ogół dwa jego źródła: żydowską i chrześcijańską tradycję, opartą na Biblii, oraz myśl Sokratesa i Platona, przekazywaną w postaci dialogów (por. M. SZULAKIEWICZ, *Z historii myślenia dialogicznego*, FD 2 (2004), s. 14 – 15). Faktycznie początek dialogicznego myślenia w filozofii we współczesnym rozumieniu badacze widzą w dziełach Ludwiga Feuerbacha, u którego dialog międzyludzki, czyli międzyosobowa relacja „ja” i „ty”, po raz pierwszy stał się zasadą filozofii, umożliwiającą człowiekowi zrozumienie samego siebie (por. J. MADER, *Filozofia dialogu*, s. 377 – 378; M. CHYMUŁ, *Dialog i filozofia spotkania w świetle literatury*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, s. 50). Hans Urs von Balthasar zwraca uwagę na obecność myślicieli żydowskich wśród twórców filozofii dialogu, co sprawiło, że u podstaw „zasady dialogicznej”, kierującej życiem ludzi, znajduje się także starotestamentowa idea przymierza (por. H. U. von BALTHASAR, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, Kraków 2005, s. 596).

<sup>99</sup> Por. B. CASPER, *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. ZUZIAK, Kraków 2002, s. 79 – 80. Jan Andrzej Kłoczowski zwraca uwagę na to, że programowe dzieło filozofii dialogu, „Gwiazda Zbawienia”, zostało napisane przez Franza Rosenzweiga w okopach podczas pierwszej wojny światowej, kiedy ostatecznie upadła pewna wizja człowieka i społeczeństwa budowana w XIX wieku, a niemal cały cywilizowany świat doznał pierwszego tak niszczycielskiego konfliktu zbrojnego. Podobnie Emmanuel Lévinas (który notabene nie przez wszystkich jest zaliczany do ścisłego grona filozofów dialogu) doświadczył dramatycznej sytuacji człowieka współczesnego w obozie jenieckim podczas drugiej wojny światowej (por. J. A. KŁOCZOWSKI, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 7).

tu myślowego dialog jest nie tylko przedmiotem filozoficznej refleksji, lecz przede wszystkim uważany jest za punkt wyjścia i zasadę<sup>100</sup>. Filozofowie dialogu koncentrują się w swoich badaniach na podstawowej relacji międzyosobowej. Ferdinand Ebner pisze, że „w relacji Ja do Ty, w jej urzeczywistnieniu, zawiera się prawdziwe życie duchowe człowieka”<sup>101</sup>. Relacja ta nie dołącza do człowieka istniejącego najpierw w samotności. Według Ebnera to owa relacja stanowi warunek istnienia człowieka, odróżniający je od istnienia zwierząt<sup>102</sup>. Zdaniem Emmanuela Lévinasa relacja do „innego” jest podstawową i ostateczną relacją bytu człowieka<sup>103</sup>. Więż ta ma jednak charakter szczególny, wyjątkowo mocny i w pewnym sensie intymny, skoro nie może ona być ściśle ujęte przez kogoś trzeciego<sup>104</sup>. Zarazem relacja ta zaprasza drugiego człowieka do wzajemności, przy czym wzajemność może być jedynie oczekiwana i upragniona, nigdy zaś wymuszona czy automatyczna<sup>105</sup>. Lévinas w spojrzeniu na relację „ja” – „ty” idzie nawet dalej niż inni przedstawiciele filozofii dialogu. Jego zdaniem relacja ta nie jest symetryczna: „ja” jest w niej zdecydowanie podporządkowane „ty”, uzależnione odeń bytowo<sup>106</sup>.

Zasadniczym warunkiem zaistnienia i trwania głębokiej międzyosobowej relacji łączącej „ja” i „ty” jest otwarcie się na doświadczenie drugiego człowieka<sup>107</sup>. Otwarcie to ma charakter tożsamościowy – wymaga uświadomienia sobie przez „ja” własnej odmienności od innych. Na pozór między osobami istnieje przepaść inności. W człowieku tkwi jednak potrzeba nawiązania ponad tą przepaścią głębokiej relacji z innymi, ponieważ uświadomienie sobie własnego „ja” jest możliwe jedynie w zetknięciu się z „ty”, a trwała więź z „ty” umacnia „ja”<sup>108</sup>. Doświadczenie drugiego człowieka w dialogicznej relacji ma jednakże nie tylko charakter poznawczy i tożsamościowy, ale także – a zdaniem Lévinasa przede wszystkim – zobowiązujący czy też moralny. Lévinas widzi tutaj konieczność wzięcia odpowiedzialności za „innego”. Co więcej, wzięcie odpowiedzialności za innego stanowi o podmiotowości podmiotu relacji. Już w samej podmiotowości zawierają się dwa nierozłączne

<sup>100</sup> Por. J. MADER, *Filozofia dialogu*, s. 374.

<sup>101</sup> F. EBNER, *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, Warszawa 2006, s. 14.

<sup>102</sup> Por. tamże, s. 15.

<sup>103</sup> Por. E. LÉVINAS, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 2002<sup>2</sup>, s. 38; B. PASAMONIK, *Tożsamość osobowa. Paradoxy antropologii filozoficznej Teilharda de Chardin*, s. 227.

<sup>104</sup> Por. E. LÉVINAS, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, s. 132.

<sup>105</sup> Por. J. A. KŁOCZOWSKI, *Filozofia dialogu*, s. 153.

<sup>106</sup> Por. B. SKARGA, *Wstęp*, w: E. LÉVINAS, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, s. XXIX.

<sup>107</sup> Por. J. TISCHNER, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1999, s. 17.

<sup>108</sup> Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, s. 221 – 222; J. A. KŁOCZOWSKI, *Filozofia dialogu*, s. 49; B. SKARGA, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, s. 102 – 103; K. PARZYCH, *Między Bogiem a człowiekiem. Teologiczna refleksja nad myślą Emmanuela Lévinasa*, *FRe* 2 (2006), s. 97; I. DEC, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995<sup>2</sup>, s. 189.

elementy: „ja” i „inny”. Tutaj tkwi znacząca różnica antropologii Lévinasa w stosunku do stanowiska Gabriela Marcela. Podmiotowość, według Lévinasa, nie jest ukształtowaną całością wchodzącą w dialog z „innym”; ów dialog należy do samego centrum podmiotowości jako odpowiedzialności za „innego”<sup>109</sup>. Okazuje się zatem, że według filozofów dialogu – a zwłaszcza według Lévinasa – bez wzięcia pod uwagę dialogicznej relacji do „innego” nie sposób niczego powiedzieć o człowieku, skoro relacja ta, i to wyrażająca się w odpowiedzialności za „innego”, stanowi o podmiotowości człowieka, względnie utożsamia się z nią.

W związku z tym mogą pojawić się wątpliwości dotyczące obrazu człowieka i jego społecznego umiejscowienia według filozofów dialogu. Zwłaszcza w przypadku Martina Bubera i Emmanuela Lévinasa widoczna jest pewna relatywizacja „ja” i przypisywanie pierwszorzędного znaczenia „ty”. Czy wizja dialogu, która redukuje znaczenie samego podmiotu dialogu, może być przydatna w wyjaśnianiu najgłębszych problemów indywidualnego i społecznego istnienia człowieka? Czy taka wizja dialogu, która akcentuje jedynie znaczenie „innego”, rzeczywiście sprzyja ukazaniu człowieka jako osoby, będącej autentycznym podmiotem i mającej wartość sama w sobie? Ryzyko takiego przeakcentowania myśli dialogicznej jest rzeczywiste, skoro John F. Crosby, pisząc o antropologii Bubera, zauważa, że musi się on „strzec, by nie stworzyć wrażenia, iż stwierdza, że *tylko* Ty istnieje”<sup>110</sup>. Pewnym usprawiedliwieniem koncepcji dialogu obecnej chociażby w dziele Bubera jest założenie, że relacja dialogowa wymaga wzajemności, czyli wzajemnego podmiotowego traktowania się przez obie strony tej relacji. Dialog jako relacja między-podmiotowa ustanawia osobowe istnienie zarówno „ja” jak i „ty”. W tym duchu Karol Wojtyła, broniąc kategorii dialogu jako istotnej dla zrozumienia człowieka, wskazuje, że nie można się tutaj zatrzymać na skrótowym stwierdzeniu, iż „ja” zostaje ukonstytuowane przez „ty”: „Myśląc i mówiąc «ty», wyrażam zarazem relację, która niejako wybiega poza mnie, ale równocześnie też do mnie powraca. «Ty» nie jest tylko wyrazem oddzielenia, ale także wyrazem nawiązania”<sup>111</sup>. Jednocześnie prawdziwy dialog oznacza przekroczenie przez człowieka egoizmu, wyjście w kierunku „ty”, a przez to również odkrycie prawdy o sobie jako istocie funkcjonującej nie w samotności, lecz w opartej na dialogu wspólności<sup>112</sup>. W ten sposób autentyczna więź międzyosobowego dialogu jest niezbędnym warunkiem odkrycia i nieustannego pogłębiania przez człowieka własnej osobowej i wspólnotowej tożsamości.

<sup>109</sup> Por. M. JĘDRASZEWSKI, *Homo: capax alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 75 – 76.

<sup>110</sup> J. F. CROSBY, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, Kraków 2007, s. 70.

<sup>111</sup> K. WOJTYŁA, „Osoba i czyn” oraz *inne studia antropologiczne*, Lublin 1994<sup>3</sup>, s. 397; por. J. GAZDA, *Ostateczne perspektywy ludzkiego bytu w ujęciu Gabriela Marcela*, RF 41 (1993) z. 2, s. 106.

<sup>112</sup> Por. J. BANIAK, *Miejsce i znaczenie dialogu w życiu ludzi*, FD 2 (2004), s. 7 – 9.

Antropologiczny problem dialogu, zwłaszcza w refleksji filozofii dialogu, prowadzi do zagadnienia ludzkiej tożsamości. Ponieważ dialog jako relacja międzypersonalna ma charakter dynamiczny, taka również będzie tożsamość człowieka – podmiotu tej relacji. Człowiek funkcjonujący w dialogu nie tyle jest kimś, ale kimś się staje; musi przy tym nieustannie przekraczać siebie samego. Gwarantem tożsamości człowieka w dialogicznym dynamizmie jest pamięć, która sprawia, że zmieniająca się w indywidualnej historii ludzka świadomość jest wciąż tą samą świadomością. Zarazem na tożsamość człowieka – podmiotu relacji dialogicznej oddziałuje „ty”. „Ja” jest sobą tylko w relacji do „ty”. Stąd faktycznie relacja dialogu umożliwia człowiekowi odnalezienie własnej tożsamości, a zatem odkrycie prawdy o sobie samym<sup>113</sup>.

Chociaż kategoria dialogu jest niezwykle wartościowa w rozumieniu fenomenu człowieka i jego społecznego funkcjonowania, to jednak nie jest ona bynajmniej własnością samej filozofii dialogu jako określonego nurtu myśli współczesnej. Zresztą filozofia dialogu nie należy do tych kierunków filozoficznych, które cieszą się dzisiaj dużą popularnością<sup>114</sup>. Co więcej, jej sposób wyjaśniania człowieka nie wydaje się wystarczający i całościowy<sup>115</sup>. Antropologia nie może opierać się jedynie na dialogu. Okazuje się, że filozofia dialogu właściwie nie pyta, kim jest człowiek, nie poszukuje jego istoty. Dialog proponowany przez filozofię dialogu nie jest zatem całościowym rozwiązaniem tożsamościowego kryzysu człowieka współczesnego. Jest on raczej sposobem przetrwania w dobie kryzysu kultur i wartości, a ostatecznie poszukiwania sensu ludzkiego istnienia<sup>116</sup>.

### 1.1.3.2. Człowiek w społeczności

Mimo że oparcie interpretacji funkcjonowania ludzi w relacjach międzypersonalnych na kategorii dialogu wnosi niezwykle dużo do antropologii, to jednak nie wystarcza ono, by zrozumieć problem tożsamości człowieka. Niezbędne jest do tego zbadanie jego uwarunkowań społecznych, wykraczających poza relację dialogową z drugim człowiekiem. Według Włodzimierza Sołowjowa ludzkie życie jest samo z siebie uczestnictwem w istnieniu człowieczeństwa i całego świata. Wprawdzie uczestnictwo to nie podlega wyborowi ze strony człowieka, to jednak i w nim może on funkcjonować jako wolny i cieszyć się własną osobową godnością<sup>117</sup>. Podkreślanie znaczenia i godności

<sup>113</sup> Por. J. A. KŁOCZOWSKI, *Filozofia dialogu*, s. 151.

<sup>114</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>115</sup> Por. H. U. von BALTHASAR, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, s. 597.

<sup>116</sup> Por. M. SZULAKIEWICZ, *Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia*, s. 36 – 37.

<sup>117</sup> „Жизнь человека уже сама по себе и сверху, и снизу есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; достоинство этой жизни и смысл всего миро-

człowieka jako osoby-podmiotu nie zmienia faktu, że aby zrozumieć wszystkie wymiary jego tożsamości nieodzowna jest świadomość, iż istnieje on jako byt społeczny, czyli z natury ukierunkowany na życie i działanie w grupach ludzkich, a nawet w wielu dziedzinach od nich uzależniony. Życie społeczne stanowi niezwykle ważną cechę człowieka decydującą o jego tożsamości<sup>118</sup>. Relacje z innymi ludźmi oparte na komunikacji jako wielostronnym przekazywaniu myśli są też fundamentem rozwoju cywilizacyjnego człowieka<sup>119</sup>.

Poszukiwanie czynników decydujących o ludzkiej tożsamości było od połowy XX wieku próbą odpowiedzi na osłabienie wpływu społeczeństwa na tworzące je jednostki. Tradycyjne struktury społeczne uległy głębokim przeobrażeniom, niekiedy kryzysowi czy nawet rozpadowi. Z tymi zmianami związane było również osłabienie poczucia przynależności do konkretnej grupy, a co za tym idzie – zmniejszenie siły wielorakich więzi scalaających każde społeczeństwo. Tym procesom towarzyszyły także zmiany w systemach politycznych i prawnych dowartościowujące jednostkę ludzką i przyznające jej wiele praw wobec struktur społecznych, a zarazem obciążające ją większą odpowiedzialnością za kształtowanie własnego życia<sup>120</sup>. Jednakże ten kierunek przemian spotkał się z towarzyszącymi rozwojowi technicznemu człowieka przekształceniami globalizacyjnymi, w których jednostki tracą na znaczeniu kosztem większych struktur – ponadnarodowych czy ponadpaństwowych – mających coraz większy wpływ na sytuację konkretnych ludzi<sup>121</sup>.

Z tych powodów poszukiwanie tożsamości człowieka musi dostrzec coraz bardziej widoczne zjawisko, nazywane przez Zygmunta Baumana przyrodzoną aporią obciążającą ludzką indywidualność. Z jednej strony w społeczeństwie złożonym z jednostek powiązanych wieloma relacjami własna niepowtarzalna jednostkowość jest zadaniem do nieustannego urzeczywistniania dla każdego człowieka. Z drugiej jednak – indywidualność ta może powstawać,

---

здания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, т. е. действительно-личным, – чтобы каждый все более и более понимал и исполнял общее дело, как свое собственное” (В.С. Соловьев, *сочинения в двух томах*, t. 1, s. 286).

<sup>118</sup> Niektórzy badacze tak bardzo podkreślają znaczenie społecznego wymiaru istnienia ludzkiego, że widzą osobę ludzką wręcz jako sumę relacji społecznych. Przedstawiciele teorii socjologizmu (Émile Durkheim czy Lucien Lévy-Bruhl) mówią, iż nawet religijność, moralność czy w ogóle życie kulturalne poszczególnego człowieka pochodzi ze społeczeństwa jako źródła. Wszystko, co stanowi o byciu człowiekiem, o ludzkim wzniesieniu się ponad naturę, ma początek w społeczeństwie. Stąd ludzka konkretna osobowość byłaby jedynie tworem społecznym (por. W. GRANAT, *Osoba ludzka. Próba definicji*, s. 69 – 70).

<sup>119</sup> Por. A. KŁOSKOWSKA, *Socjologia kultury*, s. 307 – 308.

<sup>120</sup> Por. Z. BOKSZAŃSKI, *Tożsamości zbiorowe*; F. FUKUYAMA, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004, s. 147.

<sup>121</sup> Por. K. GABRYŚ, *Zmiany systemów wartości i zachowań człowieka jako efekt globalizacji (wybrane zagadnienia)*, s. 72.

realizować się i osiągać swoje cele jedynie w społeczeństwie<sup>122</sup>. Zachwianie równowagi między jednostką i społeczeństwem – czy to przez skrajny indywidualizm, kwestionujący znaczenie więzi społecznych dla ludzkiej tożsamości, czy też przez socjologizm lub obserwowany niekiedy nadmierny wpływ wielkich struktur politycznych czy ekonomicznych na życie ludzkie – może być przyczyną zagubienia się człowieka w świecie. W rzeczywistości, w której indywidualność człowieka jest zarazem konieczna, poszukiwana oraz zagrożona do tego stopnia, że – zdaniem Baumana – „w możliwej do przewidzenia przyszłości pozostanie z pewnością przywilejem [...] dostępnym w obrębie pojedynczych, quasi-autonomicznych społeczeństw”<sup>123</sup>, problemy związane z ludzką tożsamością mogą jedynie narastać. To w nich można widzieć przyczynę oporu wielu grup ludzi przeciw zjawiskom gospodarczym, kulturowym czy politycznym bezpośrednio związanym z procesami globalizacyjnymi. Opór ten może przejawiać się w rosnącym przywiązaniu do odziedziczonej lub przypisanej tożsamości, ale równie dobrze może mieć jako następstwo ogół zjawisk określanych dzisiaj mianem fundamentalizmu<sup>124</sup>.

## 1.2. Współczesny człowiek w poszukiwaniu indywidualnego i społecznego samookreślenia

W warunkach szybkich przemian cywilizacyjnych oraz w doświadczanych przez człowieka sytuacjach kryzysowych coraz bardziej widoczna staje się dla niego konieczność odnalezienia własnego miejsca w świecie, w którym żyje, oraz samookreślenia w relacjach społecznych, w których działa. Tożsamość jednostkowa oraz tożsamości zbiorowe człowieka, będące dlań gwarantem stabilności i pewności w życiu, same z kolei nie są wolne od przeobrażeń i kryzysów. Okazuje się zatem, że tożsamość musi być przez człowieka wciąż poszukiwana i ugruntowywana, aby rzeczywiście mogła spełniać swoją rolę czynnika zapewniającego mu poczucie bezpieczeństwa i przynależności.

Punktem wyjścia w rozpatrywaniu tego zagadnienia jest określenie istoty i właściwości tożsamości jednostkowej oraz tożsamości zbiorowych człowieka oraz wskazanie na konieczne współzależności między nimi. Ponieważ jednak tożsamość ludzka sama w sobie nie może uchronić się przed różnorodnymi przeobrażeniami, kolejnym elementem badań nad tożsamością jest problem jej przekształceń oraz istniejącej mimo to trwałości i stabilności,

<sup>122</sup> Por. Z. BAUMAN, *Płynne życie*, Kraków 2007, s. 32.

<sup>123</sup> Tamże, s. 45.

<sup>124</sup> Por. tamże, s. 46.

bez których tożsamość indywidualna czy tożsamości zbiorowe nie mogłyby umożliwiać człowiekowi rzeczywistego indywidualnego i społecznego samookreślenia. Następnie warto zwrócić uwagę na znaczenie grup tożsamościowych w życiu człowieka, szczególnie uwzględniając identyfikacyjną rolę grup religijnych. Wciąż okazuje się bowiem, że pomimo wielu przemian ludzkiego życia, odbijających się także na intensywności i sposobie wyrazu wierzeń religijnych, grupy te silnie oddziałują na tworzących je ludzi, a tożsamość religijna może być jedną z najsilniejszych tożsamości zbiorowych, niezwykle wyraźnie ukierunkowującą ludzkie życie, myślenie i działanie.

### 1.2.1. Tożsamość jednostkowa i tożsamości zbiorowe

Człowiek jako osoba funkcjonuje w wielu relacjach społecznych. Z tego powodu poza tożsamością jednostkową (osobową), dzieli z innymi członkami grup społecznych, do których należy, tożsamość zbiorową (grupową). O ile tożsamość jednostkowa w każdym człowieku jest jedna, o tyle tożsamości zbiorowych może być wiele, skoro na różnych płaszczyznach życia należy on do wielu grup, takich jak wspólnota narodowa, lokalna, religijna, rodzinna czy koleżeńska. Tożsamość jednostkowa oraz tożsamości zbiorowe właściwe konkretnej osobie wzajemnie się przenikają<sup>125</sup>. Ze względu na społeczny charakter życia człowieka trudno dokonać tu ścisłego rozgraniczenia. Zresztą nawet sama – teoretycznie wyodrębniona – tożsamość jednostkowa

<sup>125</sup> Zastosowany tutaj dość ogólny podział na tożsamość jednostkową (osobową, indywidualną) i tożsamości zbiorowe (grupowe) jest najczęściej spotykany, nie jest wszakże jedyny. Jan Assmann proponuje w ramach tożsamości jednostkowej wyróżnienie tożsamości indywidualnej i tożsamości osobowej. W takim podziale tożsamość indywidualna oznaczałaby utworzone i podtrzymywane w świadomości jednostki wyobrażenie rysów odróżniających ją od wszystkich innych; byłaby ona zatem wychodzącą od ciała świadomością własnej, nieredukowalnej jednostkowości, niepowtarzalności i niezastępowalności. Jej wyznacznikami byłyby daty narodzin i śmierci człowieka, jego cielesność i cielesne potrzeby. Z kolei tożsamość osobową stanowiłyby role, właściwości i kompetencje, przypadające jednostce przez włączenia jej do struktury społecznej. Tożsamość osobowa odnosiłaby się do społecznego uznania i przypisania jednostki (por. J. ASSMANN, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008, s. 145 – 146). Można spotkać także podział na tożsamość indywidualną, społeczną i kulturową, przy czym „wymiar indywidualny tożsamości jest zarówno stałym, jak i zmiennym przekonaniem jednostki na swój własny temat. Wymiar społeczny tożsamości jest wypadkową doświadczeń nabytych przez jednostkę w kontaktach międzyludzkich. Wymiar kulturowy jest skutkiem istnienia schematów percepcyjnych rzeczywistości w środowisku społecznym, do którego przynależy i w którym przebiega jej socjalizacja. Wymiar ten odpowiada za przystosowanie jednostki do obowiązującego społecznego stylu życia oraz posługiwanie się systemem aksjo-normatywnym warunkującym komunikację interpersonalną” (H. MIELICKA, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, Warszawa 2009, s. 20).



ma wymiar społeczny, ponieważ kształtuje się nieustannie w odniesieniu do innych ludzi oraz do całych struktur, w których człowiek funkcjonuje<sup>126</sup>.

Tożsamość jest fenomenem ludzkim, osobowym. Na wszystkich swoich płaszczyznach wymaga ludzkiej refleksji i wolnego samookreślenia. Stąd tożsamości – jednostkowej czy grupowej – nie można sprowadzać jedynie do narzuconej z góry roli społecznej czy stylu życia. Z tego też powodu trudno mówić w ścisłym znaczeniu o tożsamości w warunkach, w których człowiek nie ma możliwości namysłu ani wyboru czy to podejmowanego sposobu urzeczywistnienia się w świecie, czy też przynależności do określonej grupy społecznej. Jako zjawisko ludzkie tożsamość człowieka może być źródłem problemów, zwłaszcza jeżeli chodzi o relacje pomiędzy osobami należącymi do odmiennych grup tożsamościowych.

#### 1.2.1.1. Pojęcie i interpretacje tożsamości jednostkowej

Zagadnienie tożsamości ludzkiej pozostaje niezwykle złożone, nawet jeśli na pozór wydaje się ono sprawą prostą jako spontaniczna odpowiedź na podstawowe ludzkie pytanie „kim jestem?”. Tożsamość jednostkowa ukazuje odrębność konkretnego człowieka na tle innych, jego jedyność i niepowtarzalność<sup>127</sup>. Można ją najogólniej określić jako zespół istotnych własności człowieka, które zapewniają mu pozostawanie tym samym mimo doświadczanych zmian<sup>128</sup>. Mówienie o tożsamości konkretnej ludzkiej osoby gwarantuje, że pozostaje ona tą samą jednostką mimo naturalnych fizycznych i psychicznych zmian, których doznaje w ciągu życia. Pytanie o tożsamość jest w istocie poszukiwaniem tego, co jest stałe i niezmiennie wśród zmienności i przemijalności charakteryzującej wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji. Tożsamość w sensie ścisłym sprowadza się do jedności rozumianej jako wewnętrzna niepodzielność i odrębność od wszystkiego, co zewnętrzne, czy też – w relacjach międzyludzkich – od każdego innego człowieka. Z tego punktu widzenia do zrozumienia i przeżycia własnej tożsamości niezbędna jest świadomość własnego istnienia oraz doświadczenie odrębności w świecie, w którym istnieje mnogość bytów, i w ludzkości złożonej z wielu niepowtarzalnych osób<sup>129</sup>. Proces utożsamienia polega zatem na uświadomieniu

<sup>126</sup> Por. B. PASAMONIK, *Tożsamość osobowa. Paradoxy antropologii filozoficznej Teilharda de Chardin*, s. 21; M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, *Konwersja jako reorientacja tożsamości*, w: *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, s. 120; I. SZLACHCICOWA, *Tożsamość biograficzna jako strategia życia – ciągłość czy zmiana?*, s. 271.

<sup>127</sup> Por. G. MATHEWS, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, s. 36.

<sup>128</sup> Por. T. BUKSIŃSKI, *Nowe szaty nowoczesnych tożsamości*, w: *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, s. 29.

<sup>129</sup> Por. S. VANNI ROVIGHI, *Identità*, EFB, t. 6, s. 5470.

sobie przez człowieka własnego istnienia oraz wyjątkowości osobistej czy też – w przypadku grupy ludzkiej – jej wyjątkowości na tle innych grup, przejawiającej się w posiadanych cechach, zachowaniu czy postawach<sup>130</sup>.

W klasycznej filozoficznej odpowiedzi na pytanie o tożsamość człowieka istotną była koncepcja ludzkiej duszy jako osobowego centrum człowieka<sup>131</sup>. Współcześnie poszukuje się innych odpowiedzi na pytanie o tożsamość, opartych w znacznej mierze na ludzkiej samoświadomości. W wydanym w 1990 roku dokumencie poświęconym „nawróceniu Kościołów” ekumeniczna Grupa z Dombes zawarła również refleksje na temat tożsamości w jej współczesnym rozumieniu. Tożsamość jest ujmowana jako żywa rzeczywistość wyrażająca zarazem trwanie oraz zmianę. Odnosi się ona do pochodzenia człowieka, do jego przodków, ale jednocześnie dowodzi jego trwałości mimo zmian w ciągu całego życia. Tożsamość osoby ma tutaj pewien wymiar obiektywny: człowiek przeżywa ją, nie mogąc zmienić ani własnego pochodzenia, ani faktu, że trwa jako ten sam pomimo upływu czasu<sup>132</sup>. Ten wymiar statyczny, obiektywny, musi być zawsze uzupełniony o drugą stronę tożsamości. Tożsamość ma także stronę dynamiczną, podlegającą nieustannemu rozpoznawaniu przez człowieka oraz ciągłej przebudowie. W dynamice tożsamości osobowej jest miejsce na ludzką wolność, ponieważ to człowiek-podmiot winien sam – świadom tego, kim jest, skąd pochodzi i do jakiej wspólnoty przynależy – ukierunkowywać własne życie<sup>133</sup>.

Charles Taylor zwraca wszakże uwagę na to, że odpowiedź na pytanie o tożsamość polegająca jedynie na podaniu imienia i pochodzenia jest niewystarczająca. Aby rzeczywiście wyrazić to, kim jest konkretny człowiek, niezbędny jest namysł nad tym, co jest dla niego ważne, jakie są jego więzi z innymi ludźmi czy też jakie są jego życiowe wybory<sup>134</sup>. Z tego powodu nie sposób mówić o ludzkiej tożsamości jedynie jako o pewnej charakterystycznej cesze czy też grupie cech określonego człowieka. Tożsamość, zdaniem Anthony’ego Giddensa, to raczej „«ja» pojmowane przez jednostkę w kategoriach biograficznych”<sup>135</sup>. Tożsamość tak rozumiana wymaga ciągłości czasowej i przestrzennej, ale zarazem jest ona nieustannie dokonywaną przez człowieka interpretacją tej ciągłości<sup>136</sup>. Tak rozumiana tożsamość nie może oderwać się od tego, jak konkretnego człowieka widzą inni. Mówi o tym

<sup>130</sup> Por. A. DE CORO, A. TELMON, *Identificazione*, EFB, t. 6, s. 5469.

<sup>131</sup> Por. T. KUPŚ, *Tożsamość a równość. Wybrane idee filozofii społecznej Immanuela Kanta*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, s. 13.

<sup>132</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese* [3 września 1990 r.], EOE 4, 1016.

<sup>133</sup> Por. tamże, 1017.

<sup>134</sup> Por. Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, s. 52 – 53.

<sup>135</sup> A. GIDDENS, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2007, s. 75.

<sup>136</sup> Por. tamże.

Erikson, wskazując, iż osobista tożsamość każdego człowieka to jednocześnie postrzeganie własnej niezmienności i ciągłości w czasie, jak również świadomość tego, że ta niezmienność i ciągłość jest rozpoznawana przez innych<sup>137</sup>. Zwraca się ponadto uwagę na społeczne uwarunkowania kształtowania się tożsamości jednostkowej człowieka. Punktem odniesienia dla tożsamości konkretnej osoby są nie tylko jej własne wyobrażenia o sobie samej, lecz także opinie ludzi, wśród których żyje. Tożsamość człowieka nie wyczerpuje się w pojęciu osoby. Aby ją zrozumieć, trzeba zwrócić uwagę na relacyjne funkcjonowanie człowieka, w którym jego istnienie się realizuje. Tożsamość ma więc zawsze wymiar społeczny<sup>138</sup>.

Na pierwszy plan w zagadnieniu jednostkowej tożsamości człowieka wybija się tożsamość cielesna. Nie wypełnia ona wprawdzie całości znaczeniowej pojęcia tożsamości, jest jednak niezbędna do samookreślenia każdej osoby ludzkiej<sup>139</sup>. Jak niemal w analizie całego zagadnienia ludzkiej tożsamości, także i tutaj istnieje wśród badaczy różnica zdań. Są wśród nich tacy, którzy – odwołując się do Kartezjusza – stwierdzają, iż tożsamość osobowa człowieka jest różna od jego tożsamości cielesnej. Wówczas sprowadzają oni tożsamość osobową jedynie do tożsamości umysłu odróżnianego logicznie od ludzkiego ciała<sup>140</sup>. Jednak nawet przyjąwszy tożsamość cielesną za podstawę, trzeba uznać, iż tożsamość osobowa człowieka wykracza poza jego cielesną i psychiczną ciągłość<sup>141</sup>.

Dążąc do uszczegółowienia określeń tożsamości osobowej czy też jednostkowej człowieka, warto przyrzeć się ustaleniom Charlesa Taylora i Paula Ricoeura, znaczących współczesnych badaczy tego zagadnienia.

Taylor<sup>142</sup> w pojęciu tożsamości człowieka wyróżnia trzy zasadnicze znaczenia. Pierwsze dwa dotyczą tożsamości jednostkowej, a trzecie wiąże się

<sup>137</sup> Por. E. H. ERIKSON, *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004, s. 20; L. HONNEFELDER, *Identität. Philosophisch*, LThK, t. 5, kol. 399.

<sup>138</sup> Por. J. CUDA, *Interdyscyplinarna realizacja nadziei aktualizacji tożsamości człowieka*, w: *Społeczna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. J. CUDA, Katowice 2004, s. XVI; E. CZYKWIN, *Stygmat społeczny*, Warszawa 2007, s. 61; Z. BAUMAN, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, s. 59.

<sup>139</sup> Por. R. INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, s. 114; J. PERRY, *Znaczenie bycia tożsamym*, w: *Filozofia podmiotu*, s. 99.

<sup>140</sup> Tak np. Bertrand Russel rozumiał nieprzerwane istnienie osoby w czasie jako następowanie po sobie zdarzeń mentalnych („percepcji” czy „doświadczeń”) powiązanych pewnym związkiem „współnałężenia do tej samej osobowości” (por. S. SHOEMAKER, *Tożsamość osobowa a pamięć*, w: *Filozofia podmiotu*, s. 198).

<sup>141</sup> Por. J. ROBINSON, *Tożsamość osobowa a przetrwanie*, w: *Filozofia podmiotu*, s. 211.

<sup>142</sup> Odnotować wypada, że Taylorowskie widzenie tożsamości spotyka się także z silną krytyką. Na gruncie polskim polemizuje z nim Andrzej Szahaj, pisząc m. in.: „Charles Taylor w swej koncepcji tożsamości ludzkiej przyjmuje przesłanki, które wydają się wątpliwe. Po pierwsze, zdaje się utrzymywać, że człowiek jest przynajmniej potencjalnie w pełni przejrzysty dla siebie, nie mówiąc już o tym, iż przynajmniej *implicite* ową przejrzystość przyjmuje on za swój ideał. Po drugie, Taylor nie dopuszcza możliwości konfliktu wewnętrznego różnych

z tożsamością zbiorową. Pierwszym kręgiem znaczeniowym pojęcia tożsamości osobowej człowieka jest rozumienie jej jako horyzontu moralnego, właściwe szczególnie dla ujęć psychologicznych od czasów Erika Eriksona<sup>143</sup>. Tożsamość jest dokonywanym przez człowieka przez całe życie samookreślanie. Jest ono konieczne w zmieniających się warunkach życia, aby umożliwić człowiekowi normalne funkcjonowanie. Tożsamość mówi o tym, co jest dlań ważne w życiu, do czego dąży, dając mu niezbędne oparcie. To ona, wskazując na poszukiwane wartości, jest w stanie nadać jego życiu określony kierunek oraz sens<sup>144</sup>. Zagrożenia dla tożsamości, mogące wynikać z nieoczekiwanych dramatycznych wydarzeń albo z normalnych przemian myślenia i funkcjonowania człowieka, takich jak chociażby okres dojrzewania, prowadzą do kryzysów tożsamości, kiedy przestaje on rozpoznawać wartości, którymi winien kierować się w życiu i do których ma dążyć. Przewyciężenie takich kryzysów jest niezbędne, aby mógł on odnaleźć swoje miejsce w społeczności<sup>145</sup>. Drugim wyróżnianym przez Taylora obszarem znaczeniowym tożsamości osobowej jest jej ujmowanie jako tego, co osobiste (moje). Takie rozumienie tożsamości, oparte na oryginalności i niepowtarzalności każdego człowieka, jest raczej właściwe współczesności; trudno odnaleźć je w innych epokach. Tożsamość ma – według Taylora – dwa warunki umożliwiające jej zaistnienie, właściwe aktualnym przemianom cywilizacyjnym. Pierwszym jest „rewolucja egalitarna” polegająca na uwolnieniu jednostki od przeznaczenia społecznego wyrażającego się w narzucaniu jej przez struktury społeczne konkretnej roli i określonego losu zgodnego z miejscem w trwałej społecznej hierarchii. Drugim warunkiem jest „rewolucja ekspresywistyczna”, uznająca w każdym człowieku jego indywidualny sposób istnienia, a nawet nakazująca, by każdy człowiek samodzielnie i oryginalnie urzeczywistniał własne człowieczeństwo bez niewolniczego naśladowania istniejących od wieków społecznych wzorców postępowania i myślenia. Z tego wynika, że w procesie kształtowania się tożsamości konkretnego człowieka on sam ma znaczący udział. Niektórzy widzą w tym wręcz jego wyzwolenie spod władzy społeczeństwa, faktycznie jest to jednak nieprzerwana interakcja człowieka z otoczeniem w celu uzyskania społecznego uznania, niezbędnego do określenia tożsamości. Mimo dowartościowania jednostki w społeczności i przyznania

---

osobowości, podzielonego Ja, gdzie nie można jednocześnie powiedzieć, co jest przeszkodą na drodze do czego, gdzie są prawdziwe pragnienia i cele, albowiem nie ma na to wystarczającej wewnętrznej spójności” (A. SZAHAJ, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunistami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, s. 81).

<sup>143</sup> Por. K. ROSNER, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006, s. 34.

<sup>144</sup> Por. Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, s. 57 – 58; S. CZERNIAK, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Warszawa 2006, s. 169.

<sup>145</sup> Por. Ch. TAYLOR, *Źródła współczesnej tożsamości*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, s. 9 – 10.

jej prawa do decydowania o biegu własnego życia w procesie określania tożsamości uznanie ze strony innych wciąż pozostaje konieczne<sup>146</sup>. Tożsamość powstaje przez budowanie odniesień do otaczającego świata, a zwłaszcza do innych ludzi, wobec których jednostka określa sama siebie i którzy określają jej miejsce w społeczności<sup>147</sup>.

W nieco inny sposób problematykę tożsamości osobowej człowieka stara się przybliżyć Paul Ricoeur. Jego zdaniem pojęcie tożsamości ma dwa zakresy znaczeniowe, przy czym dla zrozumienia tożsamości człowieka nie jest obojętne, któremu z nich daje się pierwszeństwo. Tożsamość może być rozumiana jako „bycie tym samym” (łac. *idem*) lub też jako „bycie sobą” (łac. *ipse*). Nie są to sformułowania równoznaczne. Zdaniem Ricoeura wszystkie koncepcje antropologiczne koncentrujące się na tożsamości rozumianej jako *idem*, pomijające wymiar narracyjny obecny w tożsamości rozumianej jako *ipse*, są błędne<sup>148</sup>. Tożsamość rozumiana jako *idem* obejmuje zarówno tożsamość numeryczną (jedyność konkretnego człowieka), jak i tożsamość jakościową (całkowite podobieństwo) oraz nieprzerwaną ciągłość pomiędzy pierwszym i ostatnim etapem rozwoju określonej jednostki. Ten ostatni element jest ważny zwłaszcza w przypadku bytów podlegających zmianom takim jak wzrost czy starzenie się. Wzięcie pod uwagę trwałości w czasie jest zatem nieodzowne, aby mówić o tożsamości człowieka<sup>149</sup>. Wszakże skoncentrowanie się na tak rozumianej tożsamości, nawet przy priorytecie nadanym trwałości w czasie, nie może doprowadzić do ustalenia tożsamości jako odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”. Wprawdzie można tutaj widzieć tożsamość rozumianą – w terminologii Ricoeura – jako trwałość charakteru, czyli trwałość

<sup>146</sup> Por. tamże, s. 11 – 14; M. ŚRODA, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, s. 59; E. PARIOTTI, *Identità personale e collettiva*, EFB, t. 6, s. 5478. Michael Argyle sądzi nawet, że „głównym źródłem samowyoobrażenia i samooceny są prawdopodobnie reakcje innych – patrzymy na siebie tak, jak inni nas kategoryzują” (M. ARGYLE, *Psychologia stosunków międzyludzkich*, Warszawa 1999<sup>2</sup>, s. 221).

<sup>147</sup> Por. B. MISZTAŁ, *Tożsamość jako pojęcie i zjawisko społeczne w zderzeniu z procesami globalizacji*, w: *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, s. 26; K. ROSNER, *Narracja, tożsamość i czas*, s. 36; E. CZYKWIN, *Stygmat społeczny*, s. 60 – 61. Barbara Pasamonik pisze, że „tożsamość osobowa jest produktem indywidualno-społecznego bytu jednostki, to jest dwóch podstawowych identyfikacji: indywidualnej i społecznej [...] Identyfikacja to nie stan, lecz mechanizm projekcji, w którym jednostka i społeczeństwo mogą być zarówno podmiotem, jak i przedmiotem. Z perspektywy jednostki oznacza to możliwość autoidentyfikacji, jak również możliwość bycia identyfikowaną przez innych. «Inny» lub «inni» mogą przypisywać nam określoną tożsamość, postrzegając nas jako «odrębną», «obcą», «niepowtarzalną» osobę. Tożsamość osobowa [...] obejmuje tylko autoidentyfikacje. Wyznaczają one miejsce jednostki w przestrzeni społecznej i decydują o zakorzenieniu w świecie” (B. PASAMONIK, *Tożsamość osobowa. Paradoksy antropologii filozoficznej Teilharda de Chardin*, s. 21).

<sup>148</sup> Por. P. RICOEUR, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2003, s. 192.

<sup>149</sup> Por. tamże, s. 193 – 195; M. ŚRODA, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, s. 61.

cech wyróżniających człowieka, pozwalających ustalić, że konkretna jednostka ludzka jest wciąż tą samą jednostką. Tak rozumiana tożsamość obejmuje zarówno tożsamość numeryczną i jakościową, jak też nieprzerwaną ciągłość i trwałość w czasie człowieka<sup>150</sup>. Jednakże takie uzasadnianie tożsamości człowieka wciąż nie jest wystarczające. Skoro życie ludzkie jest dziejącą się historią, człowiek musi się w niej nieustannie rozpoznawać. Tożsamość obok momentu *idem* musi zawierać moment *ipse*<sup>151</sup>. Stąd potrzebne jest uwzględnienie narracyjnej natury tożsamości. Świadomość człowieka, że jest wciąż tą samą osobą mimo doświadczanych przemian, wyraża się w zdolności do zebrania własnego życia w opowiadanie<sup>152</sup>.

Ukazawszy dwie znaczące koncepcje tożsamości, trzeba jednak zaznaczyć, iż rozumienie osobowej tożsamości człowieka w dzisiejszej antropologii wcale nie jest jednolite. Występuje wiele form jej teoretycznego ujęcia<sup>153</sup>. Jednocześnie tożsamość osobowa bywa kwestionowana przez niektórych przedstawicieli nauk społecznych czy humanistycznych. Ogólnie można przyjąć, że istnieją teorie ograniczające rozumienie tożsamości osobowej oraz teorie w ogóle podające w wątpliwość jej istnienie. Pierwsza grupa wskazuje jedynie na pewne aspekty tożsamości osobowej człowieka, uznając, że tożsamość ta ostatecznie tylko do nich się sprowadza. Tak na przykład sądził Max Scheler, którego zdaniem tożsamość osobowa człowieka polega na tym, że jego różne akty mają wciąż to samo ukierunkowanie. Człowiek ma więc jedynie tożsamość kierunkową, trudno by natomiast znaleźć w niej wyraźne centrum tożsamościowe osoby ludzkiej<sup>154</sup>. Inni sądzą, że tożsamość osobowa, nawet jeżeli można by o niej faktycznie mówić, w istocie jest trudna do wyróżnienia spośród wielu czynników mających wpływ na ludzkie życie i myślenie, takich jak oddziałujące na człowieka bodźce kulturowe czy społeczne<sup>155</sup>. Jeszcze inni wyraźnie przeczą istnieniu jednej tożsamości osobowej człowieka. Tak, w relacji Taylora, uważa m. in. Derek Parfit, według którego życie ludzkie nie stanowi w zasadzie całości, a zatem i tożsamość osobowa człowieka – o ile w ogóle można o niej mówić – nie odnosi się do całości historii konkretnego człowieka. Można by więc powiedzieć, „że moja wcześniejsza osoba – określana zwykle jako dziecięca – była inną osobą, lub, analogicznie, że «ja» [...]

<sup>150</sup> Por. P. RICOEUR, *O sobie samym jako innym*, s. 197; E. PARIOTTI, *Identità personale e collettiva*, s. 5478.

<sup>151</sup> Por. P. RICOEUR, *O sobie samym jako innym*, s. 200 – 202.

<sup>152</sup> Por. H. SEWERYNIAK, *Tożsamość – narracyjność – teologia fundamentalna*, w: *Spółczesna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, s. 147; M. ŚRODA, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, s. 61 – 62.

<sup>153</sup> Por. M. TYE, *Consciousness and Persons. Unity and Identity*, Cambridge (Massachusetts) 2005, s. 133 – 134.

<sup>154</sup> Por. W. GRANAT, *Osoba ludzka. Próba definicji*, s. 28 – 30.

<sup>155</sup> Por. A. ELLIOTT, *Koncepcje „Ja”*, s. 62.

za kilka dziesięcioleci będę kimś jeszcze innym”<sup>156</sup>. Inni z kolei widzą w tożsamości osobowej człowieka wyłącznie efekt oddziaływania społeczności i powtarzania przejętych wzorców zachowań i myślenia<sup>157</sup>.

### 1.2.1.2. Tożsamości zbiorowe

Człowiek jako istota społeczna nie żyje i nie działa samotnie. Jego istnienie urzeczywistnia się w określonej grupie społecznej. Każda wspólnota czy społeczność oddziałuje na jednostki. Siła tych oddziaływań jest różna, zależna od siły więzi łączących określoną wspólnotę czy od stopnia osobistego zaangażowania jednostek w życie wspólnoty. Istnieją wspólnoty mające bardzo duży wpływ na życie konkretnych ludzi, silnie angażujące ich emocjonalnie i niekiedy wręcz determinujące ich postępowanie i myślenie. Taka angażująca rola grup społecznych, do których należy jednostka, ma również charakter tożsamościowy. Można mówić o wytwarzaniu przez silnie zintegrowane grupy społeczne tożsamości zbiorowych. Tożsamości te zawsze realizują się w konkretnych ludziach<sup>158</sup>. To one sprawiają, że jednostki identyfikują się ze wspólnotą, do której należą, a także doświadczają – niekiedy bardzo silnej – odmienności wobec innych od własnej grup społecznych. Tożsamość zbiorowa, najogólniej mówiąc, jest poczuciem wspólnoty z innymi ludźmi zbudowanej wokół określonych tradycji, wartości czy zasad. Z tego powodu tożsamość zbiorowa wnosi nowy element do całokształtu samoświadomości człowieka – daje konkretnej jednostce poczucie, że jest ona kimś wraz z innymi ludźmi<sup>159</sup>. To dlatego tożsamości zbiorowe (grupowe) są ważnym czynnikiem społecznego funkcjonowania człowieka. Samuel P. Huntington zwraca uwagę na fakt, że ponieważ życie społeczne człowieka realizuje się na wielu płaszczyznach, przynależy on jednocześnie do wielu wspólnot, przy czym jego więź z nimi może mieć różny stopień natężenia. Skoro jednak każda wspólnota ma charakter tożsamościowy, zatem każdy człowiek ma wiele tożsamości, które mogą być wzajemnie zbieżne albo niekiedy sprzeczne ze

<sup>156</sup> Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, s. 97.

<sup>157</sup> Por. R. MICHAŁSKI, *Tożsamość, panowanie, integracja. Wokół „Krytycznej teorii społeczeństwa” Theodora W. Adorna*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, s. 44, 47; S. P. MORREALE, B. H. SPITZBERG, J. K. BARGE, *Komunikacja między ludźmi. Motywacja, wiedza i umiejętności*, Warszawa 2007, s. 112.

<sup>158</sup> Por. J. ASSMANN, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, s. 145.

<sup>159</sup> Por. G. MATHEWS, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, s. 36; D. GAUTHIER, *Liberalne indywiduum*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. ŚPIEWAK, Warszawa 2004, s. 121 – 122; E. HAŁAS, *Jaźń jako interakcja symboliczna a konstrukcjonistyczne koncepcje człowieka późnej nowoczesności*, s. 34.

sobą, jeżeli grupy, do których należy, na określonej płaszczyźnie spotykają się lub są w sprzeczności<sup>160</sup>.

Tożsamość zbiorowa nie jest jednakże prostym faktem przynależności określonej jednostki do pewnej grupy społecznej. Do zaistnienia tak rozumianej tożsamości konieczna jest refleksja człowieka nad samym sobą i swoim miejscem w tej społeczności, połączona z realną możliwością kształtowania własnego życia, a więc także i kontestacji samej wspólnoty<sup>161</sup>. Z tego powodu nie można mówić o autentycznej tożsamości zbiorowej wówczas, gdy warunki kulturowe sprawiają, że konkretna jednostka, z góry przypisana do określonej wspólnoty i mająca wyznaczoną przez tę wspólnotę rolę społeczną, nie ma możliwości refleksji ani wolnej decyzji nad własnym społecznym zaangażowaniem. Ten ważny aspekt sprawia, że współcześnie mówi się o powstaniu idei tożsamości zbiorowej z kryzysu przynależności człowieka<sup>162</sup>. Tam, gdzie przed człowiekiem staje możliwość wyboru, a zarazem wątpliwość co do własnej przynależności, możliwe jest odkrycie, jak silne są więzi, które integrują go z własną wspólnotą. Pojęcie tożsamości zbiorowej jest zatem wynikiem szeregu przemian cywilizacyjnych, które zmieniły pozycję jednostki we współczesnych społeczeństwach, dając jej więcej autonomii w ukierunkowywaniu własnego życia<sup>163</sup>. Zbigniew Bokszański, mówiąc o przyczynach pojawienia się we współczesnych społeczeństwach problemu tożsamości zbiorowej, wskazuje na cztery czynniki: przekształcenie społecznego podziału pracy, prowadzące do osłabienia więzi społecznych i dowartościowania jednostki w społeczeństwie; wzrost ruchliwości społecznej; coraz większą złożoność struktur społecznych, przyczyniającą się do powstawania problemu lojalności jednostek wobec nich oraz na postępującą nietrwałość struktur społecznych i instytucji, co zmusza jednostki do nieustannego odtwarzania tożsamości<sup>164</sup>.

Niestałość struktur społecznych oraz dowartościowanie autonomii jednostki sprawia, że to jej zadaniem staje się określenie więzi łączącej ją z jej własną społecznością. Jednak podobnie jak w przypadku tożsamości jednostkowej ten proces określenia, prowadzący do odkrycia tożsamości zbiorowej, nie dokonuje się w samotności. Taylor podkreśla, że chociaż człowiek ma za zadanie wybór tożsamości zbiorowej, to jednak wybór ten dokonuje się we współdziałaniu wszystkich jednostek tworzących określoną grupę. Tożsamość grupy trwa tak długo, jak długo istnieją jednostki, które określają swoją własną tożsamość, odwołując się do tej grupy jako punktu odniesienia. Podobnie jak w przypadku tożsamości jednostkowej, także tożsamość zbiorowa

<sup>160</sup> Por. S. P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, s. 204 – 205.

<sup>161</sup> Por. D. GAUTHIER, *Liberalne indywiduum*, s. 122.

<sup>162</sup> Por. Z. BAUMAN, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, s. 21 – 22.

<sup>163</sup> Por. Z. BOKSZAŃSKI, *Tożsamości zbiorowe*, s. 44; E. BUDAKOWSKA, *Wstęp*, s. 10.

<sup>164</sup> Por. Z. BOKSZAŃSKI, *Tożsamości zbiorowe*, s. 50.



rowa wyznacza człowiekowi określony horyzont moralny, umożliwiając mu określenie wartości i celów ważnych w jego życiu<sup>165</sup>.

W tych stwierdzeniach widać znaczące podobieństwa tożsamości zbiorowej do tożsamości jednostkowej człowieka, na co zwracają także uwagę liczni badacze zagadnienia tożsamości. Zdaniem niektórych tożsamość zbiorowa i tożsamość jednostkowa stanowią wręcz jeden i ten sam proces, zachodzący w różnych skalach wielkości i czasu<sup>166</sup>. Leszek Kołakowski widzi źródło tych podobieństw w fakcie, że ludzka osobowość jest także zjawiskiem kulturowym, wyrażającym się w przynależności do rozmaitych zbiorowości. Wprawdzie osoba ludzka ma wartość sama w sobie i przekracza wszelkie społeczne uwarunkowania, jednakże do jej spełnienia potrzebny jest udział w życiu wspólnotowym<sup>167</sup>.

### 1.2.1.3. Współzależność tożsamości w człowieku

Zwraca się często uwagę na znaczenie tożsamości zbiorowych dla trwałości i stabilności tożsamości jednostkowej człowieka. Zakwestionowanie zakorzenienia człowieka przez oderwanie go od wspólnoty rodzinnej, lokalnej, religijnej czy narodowej może doprowadzić do poważnego kryzysu tożsamościowego. Z tego powodu wszelkie procesy globalizacyjne, które na pozór dotyczą jedynie tradycyjnych grup społecznych – takich jak narody, kultury, religie – w istocie dotyczą indywidualnego istnienia poszczególnych ludzi. Stąd akcentuje się dzisiaj konieczność poszukiwania i umacniania osłabionej tożsamości wielu grup społecznych, co umożliwi także umocnienie osobowej tożsamości jednostek składających się na nie<sup>168</sup>.

Tożsamości zbiorowe posiadane przez określoną jednostkę nie tylko wpływają na kształtowanie jej tożsamości jednostkowej, lecz również bezpośrednio określają jej sposób myślenia, wartościowania i postępowania.

<sup>165</sup> Por. Ch. TAYLOR, *Źródła współczesnej tożsamości*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, s. 15; M. FLIS, *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, w: *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej*, red. M. FLIS, Kraków 2004, s. 15 – 16.

<sup>166</sup> Por. B. D. MACQUEEN, *Tożsamość jako tekst*, w: *Tożsamość człowieka z perspektywy interdyscyplinarnej*, red. M. PĄCHALSKA, B. GROCHMAL-BACH, B. D. MACQUEEN, Kraków 2007, s. 238. Autor uważa, że „w przypadku tożsamości indywidualnej rolę historii, która scala różne wątki diachroniczne w sensowną całość, odgrywa pamięć autobiograficzna, natomiast odpowiednikiem dyskursów różnorodnych grup społecznych [...] jest dyskurs danej osoby z innymi ludźmi oraz z samym sobą, co stanowi synchroniczny aspekt tożsamości człowieka” (tamże, s. 238 – 239).

<sup>167</sup> Por. L. KOŁAKOWSKI, *O tożsamości zbiorowej*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, s. 48.

<sup>168</sup> Por. J. KOCIUBA, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, s. 55; B. MISZTAŁ, *Tożsamość jako pojęcie i zjawisko społeczne w zderzeniu z procesami globalizacji*, s. 21 – 22; M. A. KRĄPIEC, *Człowiek w kulturze*, s. 112.

W wierności wobec postaw akceptowanych przez grupę społeczną, do której należy, człowiek może widzieć punkt oparcia i sposób na uniknięcie zagubienia w świecie oraz określenie swojego własnego miejsca i roli w życiu społecznym. Tożsamość zbiorową cechuje także pewna paradoksalność. Z jednej strony prowadzi ona do ujednoczenia ludzi, z drugiej zaś – wzmacnia różnice dzielące ich od przedstawicieli innych grup społecznych. Zarazem grupa nie może być całkowicie wyobcowana, aby mogła być zaakceptowana przez innych<sup>169</sup>.

Często zwraca się uwagę na fakt, że grupy społeczne łączy nie tylko więź wynikająca z relacji pokrewieństwa, zamieszkiwania wspólnego terytorium, przynależności do określonej kultury czy wyznawania podobnych przekonań religijnych, lecz również więź moralna. Nie jest to kolejny rodzaj więzi międzyludzkich oprócz wymienionych wcześniej, lecz szczególnie aspekt relacji jednoczącej członków grup społecznych między sobą. Więź moralna zawiera w sobie nie tylko właściwe każdej więzi międzyludzkiej relacje międzysobowe, ale ma ponadto charakter zobowiązujący i kształtujący postawy. Dopiero więź społeczna, która ma charakter więzi moralnej, jest w stanie kształtować autentyczną i silną tożsamość zbiorową, taką, która rzeczywiście oddziałuje na tożsamość jednostek tworzących określoną wspólnotę i przejawia się w całości ich postępowania. Istnienie więzi moralnej sprawia, że człowiek może o pozostałych członkach własnej grupy społecznej mówić w kategorii „my”, co z kolei zobowiązuje go do lojalności wobec nich i wobec całej grupy oraz objawia się we wzajemnym zaufaniu i solidarności. Szczególnie solidarność, wyrażająca się w akceptowaniu postawy innych osób lub wspieraniu ich postępowania z tego powodu, że są one członkami tej samej grupy społecznej, jest wyraźnie widocznym rezultatem silnej tożsamości zbiorowej<sup>170</sup>. W takiej przestrzeni społecznej, w której relacje opierają się na więzi moralnej, następuje dopiero silny związek tożsamości jednostkowej z tożsamością zbiorową. „Ja” osiąga własne samookreślenie wewnątrz społeczności „my”, przy czym społeczność ta nie jawi się jako narzucająca z zewnątrz określone wzorce myślenia i postępowania<sup>171</sup>. Tego typu więź i jej charakter kształtujący

<sup>169</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1019.

<sup>170</sup> Por. K. A. APPIAH, *The Ethics of Identity*, Princeton 2005, s. 24; K. GÓZDŹ, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 147. Solidarność jako taka jest istotną wartością życia społecznego. Badacze zauważają wszakże, że obok prawdziwej solidarności tożsamość grupowa może prowadzić do zjawiska na pozór podobnego, mającego jednak negatywne konsekwencje. Poczucie przynależności do określonej grupy, głęboka więź z nią oraz zasadnicza akceptacja uznawanych przez nią wartości i wzorców postępowania mogą powodować, że należący do grupy ludzie nie są w niej autentyczni, grają, ukrywając to wszystko, co mimo autentycznego poczucia przynależności do niej pozostaje w nich odmiennego. Ta gra może doprowadzić do bezrefleksyjnego dostosowywania własnej tożsamości do wymagań grupy społecznej (por. P. SZTOMPKA, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 80).

<sup>171</sup> Por. tamże, s. 187.

tożsamość człowieka w niektórych grupach społecznych, zwłaszcza istniejących przez bardzo długi czas, bywają niezwykle trwałe, co przejawia się w trwaniu ciągłości i tożsamości grup mimo naturalnej wymiany osób należących do nich<sup>172</sup>.

W analizie struktury tożsamości zbiorowej i jej silnego związku z tożsamością jednostkową osoby ludzkiej warto oprzeć się na ustaleniach amerykańskiego badacza zagadnienia tożsamości Kwame Anthony'ego Appiaha. Zauważa on, że wszystko, co stanowi o jednostkowej tożsamości człowieka – rasa, narodowość, płeć, religia – zawiera w sobie wymiar społeczny. Co więcej, z wymienionych elementów składowych indywidualnej tożsamości wynikają określone postawy i zachowania, które także podlegają społecznemu wartościowaniu i regulacji. Tożsamość zbiorowa kształtuje się w procesie dobrowolnego uwewnętrznienia postaw oraz wzorców myślenia i wartościowania („etykiet”) narzucanych przez grupę społeczną<sup>173</sup>. W skrajnych sytuacjach może to doprowadzić w sposobie patrzenia przez człowieka na świat do rezygnacji z własnego osądu na rzecz gotowych kategorii właściwych grupie społecznej, do której jednostka należy<sup>174</sup>.

Współczesne przemiany społeczne, oddziałujące na tożsamość poszczególnych ludzi, wywierają znaczący wpływ na tożsamości zbiorowe. To dlatego podejmuje się tak wiele prób ponownego potwierdzenia i wzmocnienia tożsamości zagrożonych, co ma nie tylko pozytywne, lecz również negatywne skutki<sup>175</sup>. Z tym wiążą się kontrowersje dotyczące zagadnienia tożsamości zbiorowej. Zauważa się dzisiaj znaczenie tożsamości określonych grup społecznych w powstawaniu i podsycaniu konfliktów dotyczących ludzkość. Źródłem możliwych problemów związanych z tożsamościami zbiorowymi jest fakt dostrzegania w ich istnieniu wartości samej w sobie. Wobec kryzysu tożsamości dążenie do ich zachowania w doświadczających trudności grupach społecznych staje się najważniejszym celem<sup>176</sup>. Tymczasem tożsamość zachowywana i broniona przed obcymi wpływami tylko ze względu na nią samą może wypaczyć ludzkie myślenie i postępowanie. Pewne niebezpieczeństwo tkwi już w naturalnej dla człowieka potrzebie zachowania pozytywnego obrazu siebie w oczach ludzi należących do jego wspólnoty, których zdanie jest dla niego ważne. Niekiedy jednak budowa tego pozytywnego obrazu polega nie na rzeczywistych i godnych społecznego uznania osiągnięciach. Członkowie grupy mogą wzajemnie wzmocniać swój pozytywny obraz przez szukanie i wysuwanie na pierwszy plan tego, co dzieli ich od innych grup społecznych. Odębność i różnica mogą stać się źródłem pozytywnej samooceny, co z kolei

<sup>172</sup> Por. tamże, s. 202.

<sup>173</sup> Por. K. A. APPIAH, *The Ethics of Identity*, s. 65, 68.

<sup>174</sup> Por. tamże, s. 108.

<sup>175</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1018.

<sup>176</sup> Por. T. KUPŚ, *Tożsamość a równość. Wybrane idee filozofii społecznej Immanuela Kanta*, s. 16.

sprawia, że są one poszukiwane i pożądane<sup>177</sup>. W takich sytuacjach silna tożsamość zbiorowa, posuwająca się aż do paradoksu całkowite dobrowolnego podporządkowaniu własnej wolności celom i wartościom narzuconym przez grupę, prowadzi do agresji wobec przedstawicieli innych wspólnot<sup>178</sup>. Tożsamość zbiorowa może stać się czynnikiem wykluczającym ze społeczności jednostki, które w swoim życiu nie podporządkowują się wartościom czy wzorcom właściwym dla większości<sup>179</sup>. Tożsamość zbiorowa, integrująca człowieka z jego własną wspólnotą, może także radykalnie oddzielać go od innych ludzi; zacierając granice między jednostkami tworzącymi określoną wspólnotę, może ona umacniać bariery między ludźmi przynależącymi do różnych wspólnot, niekiedy wręcz zamykając jakąkolwiek możliwość dialogu czy porozumienia<sup>180</sup>.

Istnieją wszakże zagrożenia dla człowieka wynikające z osłabienia tożsamości zbiorowej i jej oddziaływania na ludzkie postępowanie. W warunkach współczesności indywidualizacja, oddzielenie losu pojedynczego człowieka od społeczności czy poczucie konfliktu interesów między jednostką a wspólnotą, do której ona należy, może prowadzić do zachowań antyspołecznych, takich jak przestępczość<sup>181</sup>. Z kolei zanik więzi łączącej jednostkę z większą wspólnotą przy jednoczesnej daleko posuniętej integracji z wąską grupą osób, niekiedy połączonej z brakiem poczucia odrębności od tworzących tę grupę ludzi, może prowadzić do degeneracji tożsamości zbiorowej i jej przekształcenia w tożsamość subkulturową, mafijną czy sekciarską<sup>182</sup>.

### 1.2.2. Przekształcenia tożsamości jednostkowej i tożsamości zbiorowych

Tożsamość ludzka – zarówno rozpatrywana jako tożsamość jednostkowa, jak i jako tożsamość zbiorowa – zawiera w sobie pewien element trwało-

<sup>177</sup> Por. I. POSPISZYL, *Patologie społeczne*, Warszawa 2008, s. 64; B. GĘBSKI, *Socjologiczne problemy identyfikacji tożsamości społecznej*, s. 176.

<sup>178</sup> Por. Z. BAUMAN, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008, s. 9.

<sup>179</sup> Por. K. A. APPIAH, *The Ethics of Identity*, s. 108; Z. BAUMAN, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, s. 154.

<sup>180</sup> Por. tenże, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, s. 72. Bauman dobitnie opisuje ten trudny wymiar zagadnienia tożsamości: „Miejscem narodzin tożsamości jest pole bitwy. Dlatego nie można uniknąć obosieczności tej broni – można jej nie chcieć (co zwykle czynią filozofowie dla zachowania elegancji logicznej), ale nie da się wypędzić jej z myśli, a tym bardziej usunąć z postępowania. «Tożsamość» to równoczesna walka z roztopianiem się i fragmentaryzacją; to zamysł pożarcia, a zarazem niezłomny opór przeciw pożeraniu” (tamże, s. 73).

<sup>181</sup> Por. P. SZTOMPKA, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, s. 188.

<sup>182</sup> Por. J. KOCIUBA, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, s. 55; P. SZTOMPKA, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, s. 189; I. POSPISZYL, *Patologie społeczne*, s. 62.

ści, ciągłości i niezmienności sprawiający, że człowiek może odnaleźć w pełnym różnorodnych zmian życiu poczucie zakorzenienia i przynależności. Nie oznacza to bynajmniej, że tożsamość człowieka jest czymś statycznym, niepodlegającym jakimkolwiek przemianom czy przekształceniom. Sam człowiek jest bytem istniejącym w czasie i zmieniającym się w ciągu własnej indywidualnej historii. Czasowy i zmienny charakter mają także ludzkie społeczności. Z konieczności więc i ludzka tożsamość jako istniejąca i rozwijająca się w czasie nie może uchronić się przed zmianami. Fakt, że tożsamość do własnego istnienia wymaga pewnej stałości i niezmienności, a zarazem wraz z wszystkim, co stanowi o człowieku, ulega przemianom, skłania do wniosku, że ma ona charakter procesu trwającego przez całe indywidualne życie człowieka i obejmującego całokształt jego społecznych relacji.

#### 1.2.2.1. Procesualny charakter tożsamości

Co jest trwałe w ludzkiej tożsamości? Co sprawia, że można w ogóle zasadnie mówić o tożsamości, skoro człowiek – zarówno jako jednostka, jak też w relacjach społecznych – doświadcza wielorakich zmian? Wpływa obecnie w antropologii staje się teza, że zmienność warunków ludzkiego życia jest tak duża, iż w zasadzie w samej tożsamości ludzkiej również nie ma niczego, co byłoby trwałe<sup>183</sup>. Derek Parfit, jeden z najbardziej znaczących głosicieli tego poglądu, pisze nawet, że istnienie osoby polega tylko na istnieniu mózgu i ciała oraz na występowaniu ciągu powiązanych ze sobą zdarzeń fizycznych i mentalnych<sup>184</sup>. W tym ujęciu na jakąkolwiek trwałość tożsamości nie byłoby miejsca. Trudno zgodzić się z tym poglądem, jakkolwiek przemiany, którym podlega tożsamość, są oczywiste.

Grupa z Dombes zauważa, że tożsamość zamknięta jest tożsamością zdegenerowaną. Prawdziwa tożsamość człowieka jest zawsze żywa, człowiek ciągle ją buduje<sup>185</sup>. Wprawdzie tożsamość jest warunkiem bycia konkretną osobą czy tworzenia określonej wspólnoty osób, jednakże tożsamości absolutnie stałe i niezmiennie faktycznie nie istnieją. Nie oznacza to, iż tożsamość jako taka jest krucha i niestabilna do tego stopnia, że człowiek dorosły nie może identyfikować się ze sobą z okresu dzieciństwa czy też że określona wspólnota trwająca w swojej strukturze od wielu lat czy wieków nie może

<sup>183</sup> Por. D. PARFIT, *Tożsamość osobowa*, w: *Filozofia podmiotu*, s. 88 – 89; M. TYE, *Consciousness and Persons. Unity and Identity*, s. 134 – 135.

<sup>184</sup> „A person's existence just consists in the existence of a brain and body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events” (D. PARFIT, *Reasons and Persons*, cyt. za: D. DEGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, s. 15).

<sup>185</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1020.

zachować jednej grupowej tożsamości przez cały okres swojego istnienia<sup>186</sup>. Bez wątpienia jednak tożsamość jednostkowa czy tożsamości zbiorowe przechodzą poważne przeobrażenia wskazujące na procesualny charakter fenomenu tożsamościowego.

Interesujące, że Erik Erikson, prekursor współczesnego rozumienia pojęcia tożsamości w antropologii, sądził, że tożsamość ma zasadniczo charakter bardzo stabilny. Jego zdaniem tożsamość, którą człowiek osiągnął, może mu wystarczyć na całe życie, podlegając jedynie wzmocnieniu lub rozbudowie<sup>187</sup>. W takim Eriksonowskim rozumieniu stałości tożsamości założona była również stabilność odniesień społecznych, w których funkcjonuje jednostka. Tymczasem jednak współczesne badania nad tożsamością człowieka wyraźnie wskazują, iż ma ona charakter procesu<sup>188</sup>. W istocie zresztą tożsamość jest ciągle przedmiotem dążeń i poszukiwań człowieka. Jak pisze Bauman, „droga do tożsamości to nieustanna i niekończąca się walka między pragnieniem wolności a potrzebą bezpieczeństwa, między strachem przed samotnością a obawą przed ubezwłasnowolnieniem”<sup>189</sup>. Procesualny charakter tożsamości wynika szczególnie z faktu, że w jej odkrywaniu człowiek pozostaje wolny – nawet jeżeli duże znaczenie ma tutaj oddziaływanie czynnika społecznego czy środowiskowego. Z tego powodu na tożsamość mają istotny wpływ osobiste decyzje, życiowe wybory czy postawy człowieka<sup>190</sup>, które z kolei jednocześnie są w pewien sposób przez posiadaną tożsamość determinowane. Ta współzależność sprawia, że tożsamość nie jest niezmienna i nienaruszalna, lecz zarazem ma pewien stały charakter, uwidaczniający się m. in. w zasadniczo stałym kierunku jej procesualnego rozwoju. Tożsamość nie jest zatem niezmienną strukturą, lecz jest procesem obejmującym całe osobiste dzieje człowieka. Nie jest ona dana raz na zawsze; wciąż musi być dookreślana i poszukiwana. Poza osobistymi decyzjami i postawami człowieka w tym poszukiwaniu tożsamości ma swój udział społeczność, do której on przynależy – ludzkie „ja”, w wymiarze jednostkowym i społecznym, jest nieustannie tworzone w relacji dialogicznej<sup>191</sup>.

Na dynamiczny, procesualny charakter tożsamości wpływa również jej naturalna złożoność w każdym poszczególnym człowieku mającym określoną tożsamość jednostkową oraz wiele tożsamości zbiorowych wynikających z przynależności do wielu grup społecznych. Rzeczywistość życia społecznego podlega nieustannym przemianom, tak jak cały świat ludzkiej kultury i tech-

<sup>186</sup> Por. G. MATHEWS, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, s. 35 – 36.

<sup>187</sup> Por. P. K. OLEŚ, *O różnych rodzajach tożsamości oraz ich stałości i zmianie*, s. 46.

<sup>188</sup> Por. Z. BOKSZAŃSKI, *Tożsamości zbiorowe*, s. 34.

<sup>189</sup> Z. BAUMAN, *Płynne życie*, s. 51.

<sup>190</sup> Por. tenże, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, s. 14.

<sup>191</sup> Por. J. KOCIUBA, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, s. 56; S. SZUMAN, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, Kraków 1995, s. 212.

niki. Od takiej zmienności nie są wolne grupy społeczne będące źródłem tożsamości zbiorowych. Zmienność ta, wyrażająca się w rozwoju tych grup albo w ich kryzysie, przekłada się również na ludzką tożsamość, która podlega nieustannemu przetwarzaniu<sup>192</sup>.

W analizie tego, co zmienne i trwałe w tożsamości, konieczne jest wzięcie pod uwagę czasowych uwarunkowań człowieka. Tożsamość jest istotnie związana z czasem. Odwołując się do Leszka Kołakowskiego, można powiedzieć, że wymaga ona uświadomienia sobie przeszłości oraz ciągłego ukierunkowania na przyszłość<sup>193</sup>. Człowiek jest istotą dziejową, co sprawia, że w tym, co najgłębiej dotyka jego samoświadomości również ważny jest element dziejowy<sup>194</sup>. Człowiek, jak cały świat, w którym istnieje, doświadcza nieustannego przemijania, w którym realna okazuje się jedynie ulotna terażniejszość, a przeszłość i przyszłość należą do sfery niebytu. Jednocześnie w tym ciągłym przechodzeniu od już nieistniejącej przyszłości przez istniejącą terażniejszość do jeszcze nieistniejącej przeszłości człowiek ma świadomość własnej trwałości. Trwałość ta również ma podłoże czasowe. Ingarden pisze: „Czym teraz jestem, to jest [...] jednoznacznie określone przez to wszystko, czym byłem przedtem i co na mnie dotychczas oddziaływało. Ale wiedzieć o tym, czym teraz jestem, będę dopiero wtedy, gdy obecne «teraz» będzie należało do przeszłości, więc gdy już nie będę więcej tym, czym teraz jestem”<sup>195</sup>. Nie da się zatem tożsamości oddzielić od ludzkiej czasowości. Zarazem żywa pamięć o własnej dziejowości oraz o wszelkich doświadczeniach indywidualnych i społecznych sprawia, że w strumieniu zmieniających się, następujących po sobie wydarzeń człowiek odkrywa własną trwałość pomimo zmienności, co z kolei jest fundamentem mówienia o tożsamości – zmieniającej się, wciąż poszukiwanej i odkrywanej, lecz dającej poszczególnym ludziom i całym wspólnotom poczucie stabilności i zakorzenienia. Pamięć pozostaje niekwestionowanym kryterium tożsamości człowieka<sup>196</sup>.

#### 1.2.2.2. Kształtowanie tożsamości

Tożsamość osobowa i wszelkie tożsamości zbiorowe podlegają ciągłym przekształceniom, skoro są – jak cały byt człowieka – uwarunkowane czasowo i odbijają się w nich zmienność świata, w którym człowiek istnieje. Kształ-

<sup>192</sup> Por. D. DEGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, s. 113; J. KOCIUBA, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, s. 58 – 59.

<sup>193</sup> Por. L. KOŁAKOWSKI, *O tożsamości zbiorowej*, s. 46.

<sup>194</sup> Por. J. TISCHNER, *Rozumienie – dziejowość – prawda*, w: *Filozofia współczesna*, s. 177.

<sup>195</sup> R. INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, s. 52.

<sup>196</sup> Por. S. SHOEMAKER, *Tożsamość osobowa a pamięć*, s. 197; J. ASSMANN, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, s. 52 – 53.

towanie tożsamości jest również procesem polegającym na porównywaniu siebie z innymi członkami własnej grupy, odnajdywaniu podobieństw oraz dzielących różnic<sup>197</sup>. Do ukształtowania tożsamości osobowej konieczne jest odnalezienie tego, co stanowi o odrębności i niepowtarzalności jednostki wewnątrz grupy, z którą skądinąd łączy jednostkę wiele podobieństw. Z kolei do uformowania tożsamości grupowej prowadzi szukanie cech wyróżniających określoną wspólnotę spośród innych grup społecznych czy też określenie wartości, wokół których jednoczą się ludzie tworzący daną grupę.

Erik Erikson, analizując proces formowania tożsamości, wskazuje na to, że trwa on już od dzieciństwa, wyrażając się czy to przez wykluczanie, czy też przez przyswajanie elementów tożsamościowych odkrywanych zarówno w swojej oryginalności względem społeczności, jak też bezpośrednio przejmowanych od społeczności przez zaakceptowane wzorce postępowania. Ten proces identyfikacji (rozpoznawania) obejmuje również grupy społeczne widziane oczyma jednostki. Jednostka dostrzega we wspólnotach, w których funkcjonuje, własne wspólnoty, z którymi łączy ją wielorakie więzi<sup>198</sup>. Równocześnie w procesie kształtowania tożsamości obecny jest wymiar społeczny. Społeczność rozpoznaje jednostkę jako taką, umożliwiając jej akceptację i funkcjonowanie w relacjach międzyludzkich. Niektórzy, zwłaszcza przedstawiciele teorii interakcjonizmu społecznego, uważają, że w procesie formowania własnej tożsamości oraz poczucia przynależności do określonej grupy społecznej rola społeczności jest dominująca. Tożsamość człowieka, choć – aby była prawdziwą tożsamością – nie może być całkowicie narzucona przez społeczność, miałaby być twórczą odpowiedzią jednostki na społeczne oczekiwania względem niej<sup>199</sup>.

### 1.2.2.3. Nowoczesność a przeobrażenia tożsamości

Charles Taylor pisze, że tożsamość nowoczesna jest konstelacją „autointerpretacji przenikających nowoczesną kulturę, określających sposoby rozumienia, osądzania samych siebie i rozważania naszego życia, których – przynajmniej od razu – nie jesteśmy w stanie się wyzbyć”<sup>200</sup>. Wymagania nowoczesności w znaczącym stopniu przeobrażają ludzką tożsamość jednostkową i zbiorową. Zasadnie można mówić o tym, że nowoczesność – wraz z przemianami cywilizacyjnymi dowartościowującymi jednostkę ludzką i jej wol-

<sup>197</sup> Por. S. CZERNIAK, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, s. 178; A. SZCZUREK-BORUTA, *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości. Szkice pedagogiczne*, s. 19.

<sup>198</sup> Por. E. H. ERIKSON, *Tożsamość a cykl życia*, s. 110.

<sup>199</sup> Por. A. SZCZUREK-BORUTA, *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości. Szkice pedagogiczne*, s. 20.

<sup>200</sup> Ch. TAYLOR, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, s. 128.



ność samookreślenia wobec społeczności – umożliwiła w ogóle refleksję nad tożsamością w dzisiejszym antropologicznym sensie. Jednakże poza tym, do czego refleksja ta doprowadziła w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o znaczenie tożsamości w życiu ludzkim, pozostaje jeszcze specyficzne piętno odciskane przez nowoczesność na tożsamości ludzi żyjących na przełomie XX i XXI wieku. Nowoczesność, rozumiana tutaj jako ciąg przemian cywilizacyjnych, kulturowych czy technicznych znamionujących życie człowieka co najmniej od początku XX wieku, nie tylko umożliwia namysł nad tożsamością, ale znacząco wpływa na kierunek przemian tożsamościowych.

Taylor wymienia trzy elementy właściwe dla tożsamości nowoczesnej. Pierwszym z nich jest dokonywane przez człowieka wyraźne rozgraniczenie pomiędzy jego wnętrzem (światem „ja”, światem myśli czy uczuć) a światem zewnętrznym. Tożsamość nowoczesna akcentuje wewnętrzną głębię każdego człowieka<sup>201</sup>. Drugim elementem wpływającym na nowoczesną tożsamość ludzką jest przekonanie o tym, iż człowiek swoim rozumem może sprawować kontrolę nad światem, przekształcając go i ukierunkowując według własnych potrzeb<sup>202</sup>. Jako trzeci element tożsamości nowoczesnej pojawia się z kolei afirmacja zwyczajnego życia, której coraz częściej towarzyszy odrzucenie specyficznych, wyższych powołań człowieka<sup>203</sup>.

Anthony Giddens zauważa, że nowoczesność tak dogłębnie przenika całe codzienne życie człowieka, iż oddziałuje nawet na jego zupełnie osobiste przeżycia. Wszystkie przemiany, które nowoczesność wnosi w ludzki świat, ostatecznie odzwierciedlają się także w zmieniającej się ludzkiej tożsamości. Co więcej, nowoczesność wydaje się coraz bardziej wiązać indywidualną tożsamość konkretnego człowieka z przemianami dotyczącymi cały świat<sup>204</sup>. Wydarzenia dokonujące się w odległych miejscach lub na pozór dotyczące jedynie określonych struktur politycznych czy gospodarczych mają swoje rzeczywiste odbicie w indywidualnej historii człowieka. Nie bez racji Giddens wskazuje jako czynniki wiążące ludzi z wydarzeniami o skali światowej oraz przekształcające ich świadomość media elektroniczne mające coraz większy zasięg i siłę oddziaływania. Doświadczenia, w których ludzie uczestniczą nie bezpośrednio, lecz poprzez przekaz medialny, silnie modyfikują ich tożsamość indywidualną, jak również więzi łączące ich z grupami społecznymi, do których należą. Przeobrażenia relacji społecznych za sprawą oddziaływania medialnego stają się również widocznym skutkiem kształtowania ludzkiej tożsamości przez nowoczesność<sup>205</sup>.

<sup>201</sup> Por. tamże, s. 129.

<sup>202</sup> Por. tamże, s. 143, 149.

<sup>203</sup> Por. tamże, s. 153, 157.

<sup>204</sup> Por. A. GIDDENS, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, s. 3.

<sup>205</sup> Por. tamże, s. 8.

Tożsamościowe roszczenia nowoczesności dają o sobie znać w dobie kryzysu kultur i cywilizacji przejawiającego się w wielu wypadkach kryzysem tożsamości indywidualnej czy też tożsamości zbiorowych. Człowiek, który zmuszony jest do nieustannej przebudowy własnej tożsamości przez dokonywanie kolejnych tożsamościowych wyborów, spotyka się z właściwym dla dzisiejszej rzeczywistości urynkowaniem świata wartości. Oprócz wartości materialnych czy konsumpcyjnych także możliwe tożsamości, style życia, wzorce postaw czy propozycje przynależności do określonych grup tożsamościowych stają się przedmiotami rynkowymi, promowanymi tak, jak promuje się każdy inny produkt codziennego użytku<sup>206</sup>.

Kolejnym znakiem szczególnym nowoczesnych przemian tożsamości człowieka jest coraz bardziej widoczne przemieszanie tego, co lokalne i globalne w świecie konkretnego człowieka. W życiu ludzkim zwiększa się rola czynników globalnych, tak jak dostrzegalne są skutki międzynarodowych przemian ekonomicznych czy układów politycznych. Zarazem czynniki lokalne, takie jak więzi łączące człowieka z jego grupą tożsamościową, tracą na znaczeniu. Widać to szczególnie na przykładzie tak silnej grupy tożsamościowej, jaką jest rodzina czy ród. O ile dawniej więzy krwi były jednym z pierwszorzędnych czynników ukierunkowujących życiową aktywność człowieka, o tyle dzisiaj ich rola – przynajmniej w społeczeństwach zachodniego kręgu cywilizacyjnego – wyraźnie zmalała<sup>207</sup>. Podobne przeobrażenia odnoszą się do grup tak silnie kształtujących ludzką tożsamość jak wspólnoty narodowe czy religijne.

Na płaszczyźnie bardziej wewnętrznej tożsamość człowieka również doznaje zmian wymuszanych przez wymagania nowoczesności. Giddens pisze, że dotyczą one samego centrum człowieka, jego „ja”, które staje się coraz bardziej refleksyjnym projektem<sup>208</sup>. Tożsamość, choć zawsze wymaga odkrywania i rekonstruowania<sup>209</sup>, w warunkach nowoczesności staje się jeszcze bardziej niestabilna, mówiąc słowami Giddensa – delikatna, krucha, popękana i rozsypana. Odpowiada to zresztą przemianom współczesnego świata, kryzysowi kultury i niepewności znamionującej procesy ekonomiczne. Sam świat, kształtowany przez człowieka, a zarazem kształtujący go, traci swoją jedność i staje się niepewny. Podobnej utraty wewnętrznej spistości może doświadczać żyjąca w nurcie nowoczesnych przemian jednostka, na którą oddziałuje nie tyle jeden strumień wielu bodźców kształtujących jej tożsamość, co raczej wiele strumieni czy też wiele rozbieżnych czynników,

<sup>206</sup> Por. tamże, s. 9; Z. BOKSZAŃSKI, *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności – raport z badań*, s. 36.

<sup>207</sup> Por. A. GIDDENS, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, s. 202.

<sup>208</sup> Por. tamże, s. 47.

<sup>209</sup> Por. M. CASTELLS, *Siła tożsamości*, s. 23.

rozbijających jej przekonanie o jedności świata i celu własnego życia<sup>210</sup>. Ma to często niszczący wpływ na posiadany przez jednostkę obraz świata i człowieka. Przyczynia się to także do wzbudzenia w ludziach poczucia zagubienia i braku przynależności, skoro żadna struktura czy grupa społeczna nie może już zagwarantować absolutnej trwałości i niezmienności – przynajmniej w takiej mierze, w jakiej konieczne to jest do zapewnienia stabilnej tożsamości zbiorowej<sup>211</sup>.

Tożsamość nowoczesna ma zatem charakter ewoluujący, przy czym na dokonujące się w niej zmiany coraz większy wpływ uzyskują czynniki wynikające z nowoczesnych przeobrażeń świata, w którym funkcjonuje człowiek<sup>212</sup>. To przez pryzmat tych przeobrażeń jednostka musi weryfikować obraz samej siebie oraz własne odniesienia do grup społecznych, odkrywać swoją przynależność i sens istnienia zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego. Do tego nowoczesność dodaje podstawowy czynnik oddziałujący dzisiaj na tożsamość ludzką – przekonanie, że nic nie jest tak naprawdę ani absolutnie prawdziwe, ani stabilne, ani pewne.

### 1.2.3. Miejsce religii wśród grup i struktur tożsamościowych

Ponieważ człowiek jest istotą społeczną, grupy ludzkie, w których funkcjonuje, mają dla jego życia duże znaczenie. Zarazem społeczne życie konkretnego człowieka jest prawie zawsze wielopłaszczyznowe: należy on do rozmaitych grup społecznych powiązanych relacjami o różnym charakterze i sile oddziaływania: rodzinnymi, religijnymi, światopoglądowymi czy etnicznymi. Od charakteru i siły relacji łączących określoną grupę ludzką zależy stopień jej oddziaływania na życie jednostki, czyli siła tożsamości grupowej. W grupach powiązanych luźno albo więzami, które nie należą do najistotniejszych dla człowieka, siła tożsamościowego oddziaływania może być niewielka. Istnieją wszakże grupy zintegrowane bardzo ściśle i wokół najważniejszych wartości. Siła wytwarzanych przez nie tożsamości grupowych jest tak duża, że nie można wręcz zrozumieć postępowania i myślenia człowieka bez określenia jego miejsca w grupie społecznej.

Do grup społecznych mających silne oddziaływanie tożsamościowe należą wspólnoty religijne. Specyfika zjawiska religii sprawia, że we wspólnocie religijnej człowiek może odnaleźć poczucie przynależności i bezpieczeństwa,

<sup>210</sup> Por. A. GIDDENS, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, s. 232.

<sup>211</sup> Por. Z. STACHOWSKI, *Chrześcijańska tożsamość narracyjna*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, s. 66; Z. BOKSZAŃSKI, *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności – raport z badań*, s. 40 – 41.

<sup>212</sup> Por. Z. STACHOWSKI, *Chrześcijańska tożsamość narracyjna*, s. 68.

co z kolei przekłada się na budowanie przezeń silnej i trwałej tożsamości. Wprawdzie obecnie grupy i struktury religijne same niekiedy podlegają poważnym przemianom, a nawet kryzysom, to jednak znaczenie czynnika religijnego w kształtowaniu tożsamości ludzkiej pozostaje wciąż bardzo duże.

### 1.2.3.1. Ogólny obraz współczesnych grup tożsamościowych

Jako byt społeczny człowiek funkcjonuje w różnorodnych, mniej lub bardziej zorganizowanych, grupach. Nazywa się je często grupami tożsamościowymi (ang. *identity groups*), o ile są one źródłem tożsamości zbiorowych, względnie grupowych, sprawiających, że konkretny człowiek nie tylko stwierdza własną przynależność do określonej grupy i odmienność od przedstawicieli innych grup, lecz także dobrowolnie ukierunkowuje swoje życie, postawy i poglądy tak, aby były one zgodne z wartościami i poglądami promowanymi przez własną grupę. Grupy społeczne mają różny charakter<sup>213</sup>, różna jest też siła i stabilność tożsamości zbiorowej integrującej ich członków<sup>214</sup>. Wszystkie jednak, stosownie do swojego zakresu działania i siły jednoczenia ludzi, odgrywają istotną rolę w społecznym życiu człowieka, zapewniając mu poczucie przynależności, bezpieczeństwa i oparcia oraz chroniąc przed zagubieniem wykluczenia i społecznego odrzucenia<sup>215</sup>.

Jak niemal każde zagadnienie związane z ludzką tożsamością, także i problem istnienia grup tożsamościowych wzbudza liczne kontrowersje wśród badaczy społecznego funkcjonowania człowieka. Z jednej strony ich istnienie spotyka się z krytyką ze strony przedstawicieli indywidualistycznych koncepcji antropologicznych, zwłaszcza jeśli grupy te są na tyle silne, by realnie oddziaływać na poglądy i postawy ludzkie. Krytyka liberalna wskazuje, że chociaż tożsamość grupowa zakłada wolne samookreślenie się człowieka i odnalezienie przez niego jego własnego miejsca w społeczności, to jednak grupy tożsamościowe ostatecznie tak oddziałują na swoich członków, że

<sup>213</sup> Współcześnie wśród głównych kryteriów różnicowania społecznego wymienia się płeć (także w rozumieniu płci kulturowej – gender), rasę, klasę społeczną, narodowość, religię, niepełnosprawność i orientację seksualną. Na ich podstawie tworzą się rozmaite formalne i nieformalne grupy tożsamościowe (por. A. GUTMAN, *Identity in Democracy*, Princeton 2003, s. 9).

<sup>214</sup> Zygmunt Bauman cytuje w tym kontekście Larsa Dencika: „Wszystko to, co tworzy definicję tożsamości, jej mniej lub bardziej dziedziczne zdolności jednostki do przynależności społecznej, a więc rasa [...], płeć kulturowa, kraj lub miejsce urodzenia, rodzina, klasa społeczna, w większości krajów zaawansowanych technologicznie i ekonomicznie uległo zmianie, straciło i traci ważność. Równocześnie narodziło się pragnienie znalezienia lub utworzenia takich nowych grup społecznych, do których można by się przyłączyć, wspomagając tym samym proces utożsamienia. Narasta poczucie niepewności” (L. DENCİK, *Transformation of identities in rapidly changing societies*, cyt. za: Z. BAUMAN, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, s. 26).

<sup>215</sup> Por. tamże, s. 46.

faktycznie ograniczają ich wolność. Zaszeregowanie człowieka do określonej grupy tożsamościowej (rasy, płci, narodowości, religii czy wyznania) sprawia, że w relacjach międzyosobowych stereotypy o konkretnej grupie mogą mieć przewagę nad prawdziwym dialogiem oraz przesłaniać niepowtarzalność każdego pojedynczego człowieka, wykraczającego swoim osobowym bogactwem poza własną grupę. Z kolei oparcie się na stereotypach może zaostriżyć podziały między różnymi grupami i między ludźmi należącymi do odmiennych grup, utrudniając czy wręcz uniemożliwiając porozumienie<sup>216</sup>.

Jednocześnie oczywiste jest, że ludziom potrzebna jest przynależność do określonej grupy tożsamościowej. Przy tym na ogół z przynależności do określonej grupy nie wynikają bezpośrednie, namacalne korzyści czy materialne zyski, a przynajmniej nie są to tego typu dobra, których człowiek nie mógłby uzyskać w inny sposób. Grupy tożsamościowe mają zatem inne znaczenie dla człowieka. Odpowiadają jego potrzebie współdzielenia tożsamości zbiorowej z innymi<sup>217</sup>. Grupy te stają się jeszcze silniejszym czynnikiem integrującym ludzi i zyskują jeszcze większy wpływ na nich, jeżeli są oparte na takich wartościach czy cechach charakterystycznych łączących jednostki, które w szerszym kontekście społecznym spotykają się z negatywnymi reakcjami oraz pewną społeczną stygmatyzacją. To z kolei motywuje członków grupy do walki o uznanie ich godności i równości wraz z wszystkim, co stanowi o ich grupowej tożsamości<sup>218</sup>.

#### 1.2.3.2. Religia jako czynnik kształtujący tożsamość człowieka

Badania tożsamości indywidualnej i tożsamości zbiorowych człowieka nie mogą pominąć fenomenu religijnego. Grupy religijne w ciągu dziejów ludzkości okazały swoje trwałe oddziaływanie na człowieka. Także czynnik religijny jest znaczącym elementem kształtowania ludzkiej tożsamości<sup>219</sup>. Stąd też

<sup>216</sup> „When people are identified as black or white, male or female, Irish or Arabic, Catholic or Jew, deaf or mute, they are stereotyped by race, gender, ethnicity, religion, and disability and denied a certain individuality that comes of their own distinctive character and freedom to affiliate as they see fit. When individuals themselves identify racially, ethnically, or religiously as a consequence of being identified with groups, they often develop hostilities toward other groups and a sense of superiority over them. Groups frequently vie against one another in uncompromising ways, sacrificing justice and even peace for vindicating their superiority as a group” (A. GUTMAN, *Identity in Democracy*, s. 1).

<sup>217</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>218</sup> Kwame Anthony Appiah wymienia w realiach amerykańskich walkę o równouprawnienie czy przynajmniej o przezwyciężenie negatywnych stereotypów toczoną przez różnorodne grupy tożsamościowe: kobiety, homoseksualistów, Afroamerykanów czy katolików (por. K. A. APPIAH, *The Ethics of Identity*, s. 108).

<sup>219</sup> Por. H. MIELICKA, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*, s. 20; J. JACKSON-PREECE, *Prawa mniejszości*, Warszawa 2007, s. 37.

niekiedy, wobec kryzysu kultur i wartości, świadomość konieczności obrony głoszonych prawd skłania niektóre z grup religijnych do zajęcia postaw fundamentalistycznych, a przez to do przekształcania relacji międzyludzkich nie tylko na płaszczyźnie indywidualnej, ale również na płaszczyźnie kontaktów pomiędzy różnymi społecznościami<sup>220</sup>.

Wiele wieków przed pojawieniem się zagadnienia ludzkiej tożsamości w badaniach antropologicznych wspólnoty religijne wykazywały znaczący wpływ na należących do nich ludzi, zarówno oddziałując na ich postępowanie, jak też formując ich samoświadomość<sup>221</sup>. Amy Gutman zauważa jednak, że utożsamienie z grupą religijną jest niezwykle istotne również dla człowieka żyjącego we współczesnych społeczeństwach demokratycznych. Siła religii jako czynnika oddziałującego na tożsamość człowieka wiąże się z samą jej specyfiką jako zjawiska dającego odpowiedź na najistotniejsze dlań pytania o sens życia i przeznaczenie, a w ten sposób również tworzącego szczególnie silne więzi międzyludzkie<sup>222</sup>. Co więcej, niekiedy tożsamościowe oddziaływanie grup religijnych pozostaje w opozycji do wpływu, jaki na tożsamość człowieka chciałyby mieć inne grupy społeczne. W ten sposób religia jest także czynnikiem oddziałującym na pozostałe grupy tożsamościowe<sup>223</sup>.

Samuel P. Huntington, badając zagadnienie tożsamości, zauważa, że człowiek nie może budować swojego życia indywidualnego i społecznego jedynie na kategorii rozumu. Właśnie do racjonalnego funkcjonowania ludzi w świecie i w strukturach społecznych konieczne jest najpierw określenie tożsamości. W rzeczywistości, w której tradycyjne tożsamości podlegają zmianie lub rozpadowi, religia jako czynnik tożsamościowy nabiera szczególnej wartości, dostarczając odpowiedzi na podstawowe ludzkie pytania<sup>224</sup>. Religia zatem umożliwiła człowiekowi lepsze zakorzenienie w społeczności, w której żyje, oraz pogłębienie więzi łączących go z innymi jej członkami. Jako czynnik tożsamościowy religia uczestniczy również w kształtowaniu przez człowieka

<sup>220</sup> Por. L. KOŁAKOWSKI, *O tożsamości zbiorowej*, s. 54 – 55; Z. BAUMAN, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, s. 80 – 81.

<sup>221</sup> Por. A. GUTMAN, *Identity in Democracy*, s. 151.

<sup>222</sup> „Religious identification is among the most prominent grounds for identification in modern democracies, so much so that religious identity [...] often calls for special treatment by democratic governments. Religious identification seems to be one of the strongest and most persistent sources of mutual identification known to humanity. Perhaps this is because religions hold out the hope of immortality (although not all religions do so) or because religions are often also «thick» cultures that mark the human life cycle with holidays and sacraments with which families and communities can mutually identify” (Tamże, s. 33).

<sup>223</sup> Por. M. HALBWACHS, *Zbiorowa pamięć grup religijnych*, w: *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, red. E. NOWICKA, M. GŁOWACKA-GRAJPER, Warszawa 2007, s. 221 – 222; J. JACKSON-PREECE, *Prawa mniejszości*, s. 38.

<sup>224</sup> Por. S. P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, s. 149.

obrazu samego siebie oraz w poznawaniu świata i w procesie określenia własnego miejsca w nim<sup>225</sup>.

Siła religii jako czynnika kształtującego ludzką tożsamość jest tym bardziej widoczna, im częściej wpływ religii na życie indywidualne i społeczne człowieka spotyka się z kontestacją ze strony środowisk antyreligijnych. Niezależnie od kręgu kulturowego widać współcześnie, że elementu religijnego nie da się zasadniczo wyeliminować z ludzkiego życia<sup>226</sup>. Jakie są przyczyny tak silnego tożsamościowego oddziaływania wierzeń religijnych? Co sprawia, że religia nie tylko jest czynnikiem modyfikującym ludzkie postawy i postępowanie, ale również źródłem najsilniejszych tożsamości zbiorowych, potrafiąc skupić wokół siebie licznych wyznawców i związać ich niekiedy bardzo mocnymi więzami?

Émile Durkheim, jeden z prekursorów dzisiejszej socjologii, sądził, że o sile religii jako czynnika kształtującego życie poszczególnego człowieka decydują normalne relacje między świadomością zbiorową grupy ludzkiej a świadomością indywidualną jej członków. Świadomość zbiorowa miałaby uzależnić od siebie jednostki i przejąć nad nimi kontrolę. Durkheim przypisywał świadomości zbiorowej pewną bytowość, niezależną od jednostek, a nawet nadrzędną wobec nich<sup>227</sup>. Takie oddziaływanie widział również w strukturach religijnych, które mają zawsze charakter struktur społecznych, jednoczących swoich członków silną więzią moralną<sup>228</sup>. Religia jako taka nie jest zatem jedynie systemem określonych wierzeń, nie służy też w pierwszym rzędzie przekazaniu tych wierzeń swoim wyznawcom. Socjologiczne koncepcje Durkheima prowadzą raczej do wniosku, że pierwszym zadaniem religii jest takie oddziaływanie na świadomość wyznawców, aby zmobilizować ich do określonego działania oraz powiązać to działanie z doświadczanym poczuciem wewnętrznego spokoju, radości czy siły<sup>229</sup>.

Zygmunt Bauman wskazuje na inne elementy stanowiące o sile tożsamościowego oddziaływania grup religijnych. Jego zdaniem wierzenia religijne

<sup>225</sup> Por. M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, *Konwersja jako reorientacja tożsamości*, s. 123 – 124. O tej niezbędnej dla kształtowania społecznego i indywidualnego życia człowieka roli religii pisze Sołowjow: „Очевидно, что если это идеальное воззрение должно непосредственно обладать общеобязательной связующей силой, иметь еще большую над умами и волями людей, чем физический инстинкт, то оно не может быть произведением отчетливого дискурсивного мышления отдельных лиц, не может быть результатом аналитического познания, а должно быть убеждением, основанным на безотчетной деятельности разума, на вере и предании, нераздельно принадлежащих целому народу или племени. И в самом деле, мы видим, что первоначально общее идеальное воззрение имеет исключительно такой характер – характер религии” (В. С. Соловьев, *Сочинения в двух томах*, t. 2, Moskwa 1988, s. 91).

<sup>226</sup> Por. K. A. АРРИАН, *The Ethics of Identity*, s. 190.

<sup>227</sup> Por. J. МАЈКА, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 58 – 59.

<sup>228</sup> Por. É. DURKHEIM, *Elementarne formy życia religijnego*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. ADAMSKI, Kraków 1983, s. 10.

<sup>229</sup> Por. tamże, s. 10 – 11.

nabierają siły w momencie, kiedy człowiek doświadcza trwogi, niepokoju czy sytuacji zagubienia w świecie. W takiej sytuacji odpowiedzi na podstawowe pytania ludzkiej egzystencji dawane przez systemy religijne są w stanie przywrócić wierzącym poczucie bezpieczeństwa i pewności. Paradoksalnie zatem w dzisiejszym świecie, kiedy wobec przemian kulturowych i cywilizacyjnych człowiek doznaje coraz większego niepokoju, a odkrycia naukowe konfrontują jego niewielką przestrzeń życiową z ogromem wszechświata, egzystencjalna czy – jak mówi Bauman – „kosmiczna” trwoga człowieka może jeszcze bardziej nasilać tożsamościowe oddziaływanie religii<sup>230</sup>.

Z kolei Leszek Kołakowski źródła siły grup religijnych w kształtowaniu życia człowieka upatruje w ich trwałości i ciągłości, co ostatecznie również sprawia, że ich członkowie mogą cieszyć się poczuciem pewności i bezpieczeństwa, identyfikując się z grupą odwołującą się do wielowiekowych tradycji. Kołakowski jako przykład grupy religijnej mającej szczególnie silne oddziaływanie tożsamościowe wymienia Kościół katolicki, mający zarazem trwałość i ciągłość historyczną oraz doktrynalną, jak również silne i ugruntowane instytucje<sup>231</sup>. Na przykładzie katolicyzmu Kołakowski wskazuje pięć czynników sprawiających, że struktury religijne potrafią tak silnie przeniknąć wszystkie wymiary ludzkiego życia: 1) samoświadomość wspólnoty religijnej (w przypadku katolicyzmu – przekonanie o byciu mistycznym Ciałem Chrystusa, zainicjowanym przez bezpośrednie wkroczenie Boga w ludzką historię); 2) pamięć zbiorową (zawartą w Biblii oraz w tradycji dogmatycznej Kościoła); 3) sens istnienia grupy religijnej (Kościół katolicki jest ukierunkowany ku przyszłości, ale nie tylko w sensie zapowiadania przyszłych, ostatecznych losów człowieka i świata, lecz również przez aktywną misję w świecie); 4) instytucje zapewniające ciągłość i tożsamość wspólnoty (sukcesja apostołska) oraz 5) rzeczywisty, możliwy do umiejscowienia w czasie i przestrzeni początek struktury religijnej (narodzenie Chrystusa, Jego życie oraz śmierć i głoszone przez Kościół zmartwychwstanie)<sup>232</sup>.

Kryteria te mają – zdaniem Kołakowskiego – swoją ważność także w odniesieniu do innych grup religijnych, choć tożsamościowe oddziaływanie religii nigdzie nie jest tak widoczne jak w przypadku Kościoła katolickiego. W odniesieniu do poreformacyjnych Wspólnot chrześcijańskich powstałych w XVI wieku lub później filozof wskazuje chociażby na to, że ich tożsamość kształtuje się negatywnie, rozumiana jako zerwanie z tradycją katolicką. Z kolei chociaż w tożsamości żydowskiej nie można odnaleźć wszystkich wskazanych powyżej kryteriów, to jednak rekompensatą ich braku jest podzielana przez Żydów przez wieki wiara w niezmiennność prawa Bożego

<sup>230</sup> Por. Z. BAUMAN, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, s. 68.

<sup>231</sup> Por. L. KOŁAKOWSKI, *O tożsamości zbiorowej*, s. 50.

<sup>232</sup> Por. tamże, s. 50 – 53.



i obietnicy danej narodowi przez Boga<sup>233</sup>. Kołakowski nie pisze o tożsamości islamskiej, lecz Robert Spaemann wskazuje, iż jej podstawą jest uznanie świętego tekstu Koranu przekazanego przez proroka za dany bezpośrednio przez Boga i będący jedynie Bożego autorstwa. Stąd źródłem istnienia i tożsamości wspólnoty muzułmańskiej byłby sam tekst<sup>234</sup>. Jeszcze trudniej niż w przypadku chrześcijaństwa, judaizmu czy islamu jest mówić o tożsamości wiążącej się z religiami Wschodu, które są w o wiele mniejszym stopniu zinstytucjonalizowane. Z tego powodu Kołakowski uważa, iż w przypadku grup religijnych można mówić o stopniowalnym charakterze tożsamości<sup>235</sup>.

W tym miejscu warto wspomnieć – przytaczaną przez Kołakowskiego – interesującą i bynajmniej nie odosobnioną opinię o sile i przemianach tożsamości religijnej w obrębie katolicyzmu. Skoro siła tożsamości religijnej polega na integracji wierzących, dawaniu im poczucia bezpieczeństwa, a zarazem na pewnym oddzieleniu się od innych grup religijnych, to wielu badaczy widzi przyczynę osłabienia czy wręcz rozpadu tożsamości katolickiej we współczesnym ruchu ekumenicznym oraz w otwarciu na inne tradycje i kultury. Duch otwarcia prowadzi bowiem do zacierania się granic dzielących określoną wspólnotę religijną od innych i wyznaczających wierzącym ich przestrzeń tożsamości<sup>236</sup>.

Inne elementy w spojrzeniu na tożsamościową funkcję grup religijnych uwypukla Spaemann. Wyróżnia on trzy zakresy znaczeniowe tożsamości religijnej: tożsamość religijną konkretnego człowieka będącą istotną częścią jego tożsamości osobowej, tożsamość religii jako całokształt przekonań na temat bóstwa oraz tożsamość konkretnej wspólnoty religijnej, na którą składają się nie tylko przekonania religijne, ale również inne czynniki tworzące więź między wyznawcami<sup>237</sup>. We wszystkich trzech obszarach składających się na tożsamość religijną następują nieustanne przemiany właściwe dla życia ludzkiego zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Z tego powodu refleksja nad tożsamością religijną musi prowadzić również do namysłu nad tym, co dla określonej grupy religijnej jest stałe i fundamentalne – niezbędne dla istnienia tożsamości – a co może ulegać przemianom. Jeżeli zmiany w życiu religijnym człowieka oraz w funkcjonowaniu wspólnot religijnych obejmują ich centrum, kwestie istotne dla tożsamości religijnej, pojawia się problem kryzysu tożsamości<sup>238</sup>. Prowadzi on albo do kryzysu i rozpadu dotkniętej nim grupy, albo do działań podejmowanych przez grupę w celu umocnienia czy odbudowania tożsamości.

<sup>233</sup> Por. tamże, s. 53 – 54.

<sup>234</sup> Por. R. SPAEMANN, *Tożsamość religijna*, s. 66.

<sup>235</sup> Por. L. KOŁAKOWSKI, *O tożsamości zbiorowej*, s. 53 – 54.

<sup>236</sup> Por. tamże, s. 54.

<sup>237</sup> Por. R. SPAEMANN, *Tożsamość religijna*, s. 60.

<sup>238</sup> Por. tamże.

Wbrew pozorom w badaniu fenomenu religijnego określenie tego, co jest centralne i konieczne dla zachowania tożsamości, oraz oddzielenie go od zagadnień pobocznych i mniej znaczących pozostaje wciąż problematyczne. Zdaniem Spaemanna nawet sięgnięcie po kanoniczne teksty uznawane przez grupy religijne nie jest wystarczające, ponieważ same teksty żyją zawsze własnym życiem, a ich interpretacja nigdy nie jest wolna od konkretnych historycznych uwarunkowań. Nierzadko reinterpretacja tekstów czy też tylko samo ich umieszczenie poza kontekstem czasowym lub kulturowym, w których powstały, prowadzą do znaczących zmian ich znaczenia. Z tego powodu nawet nieprzerwane uznawanie przez określoną grupę religijną konkretnego tekstu za autorytatywny nie daje gwarancji, że tożsamość religijna tej grupy nie napotka kryzysu<sup>239</sup>.

### 1.2.3.3. Problemy tożsamości religijnej

Chociaż w doświadczanej przez człowieka współczesnego rzeczywistości kryzysu tożsamości religia może jawić się jako wciąż silny punkt oparcia i źródło postaw i zasad postępowania, to jednak same grupy religijne nie są wolne od tożsamościowych trudności. Zauważa to w niezwykle ostrych słowach Eugen Drewermann, krytyk współczesnych form religijności, pisząc o przemianach religii, która – jego zdaniem – z ostoi wartości fundamentalnych i niezbędnych dla zachowania przez człowieka jego człowieczeństwa w dzisiejszym świecie miałyby się stawać środowiskiem gorączkowo broniącym wartości przeciętnych i wcale nie najważniejszych (do których Drewermann zalicza nie tylko tradycyjne wychowanie, posłuszeństwo, dyscyplinę czy społeczny konformizm, ale również małżeństwo czy własność)<sup>240</sup>. Chociaż trudno zgodzić się z zarzutami Drewermanna pod adresem współczesnych grup religijnych, to jednak nie ulega wątpliwości, że kryzys tożsamości dotyka także tożsamości religijnej, sięgając również sfery akceptowanych i głoszonych wartości, a przynajmniej zagadnienia ich hierarchii oraz przyjmowanych priorytetów.

Niewątpliwie na kształt tożsamości religijnej wpłynęły przemiany społeczne znamionujące XX wiek, będący czasem światopoglądowego i ideologicznego pluralizmu, a w przypadku chrześcijaństwa wyrażający się w coraz powszechniejszej jego kontestacji w dawniej chrześcijańskich społeczeństwach<sup>241</sup>. W przeciwieństwie do innych kultur, w których religia pozosta-

<sup>239</sup> Por. tamże, s. 64.

<sup>240</sup> Por. E. DREWERMANN, *W obronie indywidualności. Dwa eseje o Hermannie Hessem*, Warszawa 1997, s. 9.

<sup>241</sup> Por. H. FRIES, *Wiara zakwestionowana*, Warszawa 1975, s. 7.

je czynnikiem niezwykle istotnym, a niekiedy wręcz zwiększa swoją rolę w kształtowaniu życia ludzkiego, osłabienie znaczenia tożsamości religijnej dokonało się w krajach kultury zachodniej zwłaszcza pod wpływem nurtów sekularyzacyjnych<sup>242</sup>. Zmniejszanie się rzeczywistego znaczenia grup religijnych w życiu publicznym, umieszczenie religii w najbardziej prywatnej sferze ludzkiego życia oraz upowszechnianie się religijności pozakościelnej nie pozostało bez wpływu na jej tożsamościową funkcję<sup>243</sup>.

Badając tożsamościową funkcję religii, Danièle Hervieu-Léger przepowiada kres oddziedziczonych tożsamości religijnych<sup>244</sup>. Zauważa poważny kryzys międzypokoleniowego przekazu wiary i wartości, a co za tym idzie kryzys samej tożsamości religijnej. W wymiarze wspólnotowym polega on na rozmyciu się granic wyraźnej przynależności do określonej wspólnoty religijnej; w wymiarze indywidualnym – na osłabieniu osobistego przywiązania wierzących do wartości i prawd głoszonych przez religie. Kryzys w obszarze kulturowym polega na coraz mniejszym związku elementów religijnych obecnych w szeroko rozumianej kulturze (zwłaszcza zachodniej) z zasadniczym przesłaniem religii i klasyfikowaniu ich jako wspólnego dobra kulturowego bez odniesienia do głoszonych przez religię prawd czy wartości. Kryzys religijnej tożsamości ujawnia się także w wymiarze emocjonalnym, gdzie przejawy żywej i angażującej człowieka religijności – mimo ciągłej obecności – stają się coraz rzadsze, przynajmniej jeżeli chodzi o społeczeństwa doświadczające sekularyzacji<sup>245</sup>. Zdaniem Hervieu-Léger liczne przejawy kryzysu religii jako środowiska tożsamościowego prowadzą do tego, że współcześnie tożsamości religijnych – zwłaszcza u ludzi młodych – nie można uważać za odziedziczone od poprzednich pokoleń czy przejęte od własnej wspólnoty: tożsamość religijna ludzi żyjących w warunkach społeczeństwa zsekularyzowanego, o ile w ogóle istnieje, jest wciąż budowana i przebudowywana pod wpływem rozmaitych życiowych doświadczeń<sup>246</sup>.

<sup>242</sup> Por. I. BOROWIK, *Rolanda Robertsona wizja przemian religii i społeczeństwa w warunkach globalizacji*, s. 27.

<sup>243</sup> Por. J. MARIĄŃSKI, *Zmieniająca się tożsamość religijna we współczesnej Europie. Religijność pozakościelna*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, s. 245 – 249; M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, *Konwersja jako reorientacja tożsamości*, s. 124; W. KASPER, *Jezus i wiara*, w: W. KASPER, J. MOLTSMANN, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, Kraków 2005, s. 10 – 11.

<sup>244</sup> „La fin des identités religieuses héritées” (D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999, s. 61).

<sup>245</sup> Por. tamże, s. 72 – 75.

<sup>246</sup> Por. tamże, s. 69 – 70. Tę wizję rozpadającej się tożsamości religijnej chrześcijan Hervieu-Léger przenosi na pesymistyczną analizę zanikającej – jej zdaniem – obecności coraz bardziej kurczącego się chrześcijaństwa w kulturze Zachodu, stwierdzając, że nawet według części wierzących nie ma ono przed sobą żadnej przyszłości: „Depuis deux siècles, l'idée selon laquelle l'avenir du christianisme est davantage derrière lui que devant lui a cessé d'être la conviction et la volonté d'une poignée d'esprits forts pour devenir un sentiment commun partagé même par

Przemiany położenia religii, zwłaszcza w świecie zachodnim, nie prowadzą do całkowitego usunięcia zjawiska religijnego jako czynnika istotnego w formowaniu ludzkiej tożsamości. Co najwyżej można mówić o głębokich przemianach tożsamości religijnej współczesnego człowieka, wyrażających się nie tyle w spadku zainteresowania zagadnieniami religijnymi, co raczej w osłabieniu identyfikacji z tradycyjnymi grupami i instytucjami religijnymi. Z kolei w przemianach globalizacyjnych same grupy i instytucje religijne mogą gubić własną specyfikę, coraz bardziej upodabniając się do siebie, a przez to tracąc możliwość skutecznego spełniania swojej identyfikacyjnej roli<sup>247</sup>. Dla zagadnienia tożsamości religijnej ważne jest nabierające znaczenia zjawisko istnienia wierzeń religijnych bez konkretnej kościelnej przynależności (ang. *believing without belonging*) czy utraty siły kształtującej ludzką tożsamość przez istniejące struktury religijne<sup>248</sup>. Wciąż jednak religijność pozostaje istotnym czynnikiem tożsamościowym, chociaż podlega znaczącym przeobrażeniom.

To względnie trwałe znaczenie religii dla tożsamości człowieka jest zaskoczeniem dla badaczy procesów sekularyzacyjnych dotyczących społeczeństw zachodnich. Jak zauważa Huntington, w pierwszej połowie XX wieku socjologowie zakładali, że przemiany cywilizacyjne i wypieranie religii z życia człowieka doprowadzą do całkowitego zmarginalizowania jej znaczenia jako elementu ludzkiej tożsamości. Tę identyfikacyjną rolę religii miałyby przejąć inne struktury, środowiska czy ideologie jako nośniki postępowych

---

des croyants. Paradoxalement, ceux qui se sont employés et s'emploient avec le plus d'énergie à reconstruire le christianisme pour demain attestent, en refusant toutes les implications, ce fait d'observation: le christianisme, qui fut la matrice sociale, politique, culturelle de l'Occident, est, dans l'espace même où il développa sa puissance civilisatrice, de plus en plus refoulé sur les marges de la vie sociale; il est l'affaire privée d'individus de plus en plus réduits en nombre; il ne modèle plus en profondeur les comportements et les consciences" (D. HERVIEU-LÉGER, F. CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris 2008, s. 7).

<sup>247</sup> Por. J. MARIANŃSKI, *Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, s. 117 – 118.

<sup>248</sup> Por. I. VERHACK, *Kościół wobec sekularyzacji świadomości religijnej*, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, s. 79 – 80; K. FORSTER, *Gründe und Entwicklungsalternativen für eine kirchendistanzierte Religiosität*, IkaZ 6 (1977) nr 6, s. 541; Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999, s. 69. W związku z tym mówi się niekiedy nawet o możliwości całkowitego zaniku niektórych grup religijnych, których tożsamość zagrożona najbardziej wskutek ich własnej otwartości na procesy sekularyzacyjne oraz coraz bardziej widocznej niemożności spełniania funkcji tożsamościowej wobec własnych wiernych. W tym kontekście niektórzy sądzą, że w Wielkiej Brytanii, w której to zjawisko jest szczególnie widoczne w grupach chrześcijańskich, „około roku 2031 Kościół metodystów zupełnie przestanie istnieć, a Kościół anglikański stanie się zwykłą organizacją zrzeszającą dobrowolnych członków i posiadającą wiele zabytkowych budynków” (Ł. KRZYŻANOWSKI, *Wiara bez przynależności czy przynależność bez wiary? Grace Davie i Steve Bruce o przemianach religijności*, w: *Koniec sekularyzacji w Europie?*, red. P. KAPŁON, A. ROKICKA, M. WARAT, Kraków 2007, s. 61).

i nowoczesnych wartości. Tymczasem jednak mimo postępującej technicznej i ekonomicznej modernizacji współczesnych społeczeństw, a co za tym idzie – pomimo głębokich przemian znamionujących ludzkie życie, tożsamościowe znaczenie religii jest wciąż duże. Wartości, które miałyby zastąpić religię jako czynnik zapewniający człowiekowi poczucie przynależności i bezpieczeństwa, okazały swoją słabość i niewystarczalność. Co więcej, w obliczu kryzysu tożsamościowego tradycyjnych grup religijnych, coraz częściej pojawiają się prądy przeciwne przemianom modernizacyjnym, usiłujące bronić własnej tożsamości nawet za cenę wyrzeczenia się czy odrzucenia tego, co osiągnęła cywilizacja zachodnia w XX wieku. W tej tendencji można upatrywać źródeł współczesnego fundamentalizmu, znamionującego nie tylko islam, ale również wiele odłamów chrześcijaństwa<sup>249</sup>. Z fundamentalizmem w pewien sposób związane jest inne zjawisko, które charakteryzuje przemiany tożsamości religijnej. W świecie, w którym człowiek czuje się zagubiony i poszukuje poczucia zakorzenienia i przynależności, obserwuje się niekiedy silne identyfikowanie się ludzi z grupami religijnymi bez jednoczesnego uznawania głoszonych przez te grupy doktryn religijnych<sup>250</sup>. Wspólnota religijna staje się w takiej sytuacji jedynie grupą tożsamościową, co może z kolei nasilić zjawisko fundamentalizmu jako formę obrony własnej tożsamości, wyraźnego określenia własnego miejsca w społeczności oraz zaznaczenia własnej odrębności wobec innych ludzi i tworzonych przez nich grup.

### 1.3. Tożsamość człowieka w antropologii chrześcijańskiej

Aby ukazać człowieka – zarówno jako jednostkę, jak też jako istotę społeczną – nie wystarczają jedynie badania prowadzone przez antropologię przyrodniczą, humanistyczną czy nawet filozoficzną. Bez kwestionowania doniosłych niekiedy wyników badań wielu nauk zajmujących się człowiekiem okazuje się, że do pełnego jego zrozumienia konieczna jest także antropologia teologiczna.

Człowiek stale zajmuje ważne miejsce w chrześcijańskiej refleksji teologicznej. Dlatego Jan Paweł II na początku swojego pontyfikatu mógł napisać, że jest on „pierwszą i podstawową drogą Kościoła [...] wyznaczoną przez samego Chrystusa”<sup>251</sup>. Los indywidualnego człowieka oraz całej ludzkości

<sup>249</sup> Por. S. P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, s. 145 – 148.

<sup>250</sup> Por. Ł. KRZYŻANOWSKI, *Wiara bez przynależności czy przynależność bez wiary? Grace Davie i Steve Bruce o przemianach religijności*, s. 62.

<sup>251</sup> RH 14.

nie jest nigdy obojętny Kościołowi. Chrześcijaństwo, głoszące Trójjedynego Boga, objawiającego się człowiekowi i przemawiającego doń ostatecznie w Jezusie Chrystusie (por. Hbr 1, 1 – 2), nie może pominąć w swojej doktrynie problemów antropologicznych. Zwiastowane przez chrześcijan orędzie jest skierowane do człowieka żyjącego w określonych realiach czasowych i kulturowych, których zrozumienie jest konieczne, aby orędzie to mogło zostać przyjęte. Zarazem samo chrześcijaństwo ma charakter kościelny, czyli wspólnotowy, i jako fenomen społeczny wymaga antropologicznego i teologicznego namysłu.

Z tych powodów najpierw okazuje się potrzebne przybliżenie tego, co we współczesnej antropologii chrześcijańskiej jest szczególne, a zarazem co może stanowić punkt wyjścia dialogu z antropologią humanistyczną czy filozoficzną. Ponieważ mówienie o tożsamości człowieka, zwłaszcza zbiorowej, dokonuje się w myśli chrześcijańskiej w kontekście ekumenicznym, kolejno ukazane zostaną ekumeniczne implikacje współczesnego dyskursu tożsamościowego, w szczególności rola dialogu oraz zagrożenia wynikające z indywidualizmu, jak również znaczenie wspólnoty w ludzkim życiu. Końcowym punktem dociekań jest prezentacja podstawowych płaszczyzn tożsamości zbiorowych człowieka we wspólnocie chrześcijańskiej.

### 1.3.1. Jednostka i wspólnota w myśli chrześcijańskiej

Badanie tożsamości człowieka w świetle chrześcijańskiej antropologii zawsze musi brać pod uwagę kontekst społeczny i kościelny<sup>252</sup>. Myśl chrześcijańska uwzględnia osiągnięcia filozofii i nauk humanistycznych w dziedzinie antropologii, nie pomijając przy tym głębokich przemian cywilizacyjnych wpływających na to, jak widzi się człowieka, jego miejsce w świecie czy cel życia. Stąd też teologia nie pomija tego, co nauki wniosły do ukształtowania obrazu człowieka jako osoby, podmiotu, bytu dialogicznego czy bytu społecznego. Jednocześnie antropologia chrześcijańska ma współczesnej refleksji nad człowiekiem wiele do przekazania. Zgadając się z personalistycznym, dialogicznym czy wspólnotowym kierunkiem badań, znajduje ona dla niego o wiele głębsze uzasadnienie, odnoszące człowieka ostatecznie we wszystkich wymiarach egzystencji do Boga i Jego stwórczego zamysłu. W świetle nauki o Bogu osobowym i Trójjedynym także obraz człowieka nabiera właściwej głębi. Z tych powodów człowieka nie wolno rozpatrywać w izolacji. Nie jest też uprawnione takie widzenie jego stosunku do Boga, które negowałoby czy pomijałoby społeczny charakter jego istnienia. Skoro Bóg już w pierwotnym

<sup>252</sup> Por. A. PERZYŃSKI, *Tożsamość i przynależność*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, s. 168.

zamyśle stwórczym chciał człowieka nie samego, ale żyjącego we wspólnocie (por. Rdz 2, 18 – 24), to nie można rzetelnie mówić o nim z pominięciem tej płaszczyzny istnienia i samourzeczywistniania. Tę konieczność teologicznego mówienia o człowieku w kontekście wspólnoty wzmacnia również biblijny przekaz, ukazujący Boga zawierającego przymierze z wybranym przez siebie ludem (por. Wj 24, 1 – 8) oraz przejawiającego nieustannie troskę o ten lud nawet pomimo jego słabości i niewierności (por. Iz 40, 1 – 8). Ostatecznie niemożność rozpatrywania relacji człowieka do Boga z pominięciem wspólnoty wyraża sama misja Chrystusa, posyłającego Apostołów i zakładającego Kościół (por. Mt 16, 18).

### 1.3.1.1. „Zwrot antropologiczny” i współczesny personalizm chrześcijański

Wincenty Granat, pisząc o człowieku, zauważa, że chociaż nauki z różnych punktów widzenia wciąż na nowo stawiają pytania dotyczące ludzkiego istnienia, to jednak każda dawana przez nie odpowiedź pozostaje jedynie częściowa i niepełna, a przy tym sama staje się punktem wyjścia kolejnych pojawiających się pytań. Wprawdzie uzasadnione i pożądane jest poszukiwanie prawdy o człowieku przez wszystkie dziedziny ludzkiej wiedzy, to jednak celu tego nie mogą osiągnąć nauki przyrodnicze, historyczne czy humanistyczne bez udziału teologii. Nie kwestionując niezaprzeczalnych osiągnięć współczesnych badań na polu antropologii przyrodniczej czy humanistycznej, chrześcijaństwo widzi w Bożym objawieniu pełne i adekwatne wyjaśnienie człowieka<sup>253</sup>. Właściwie nie sposób zrozumieć rzeczywistości ludzkiej, nie odnosząc się do niego. Chociaż rozwiązania proponowane przez nauki przyrodnicze czy humanistyczne są niezbędne, by zrozumieć pewne wymiary ludzkiego życia i działalności, to jednak podstawowe odpowiedzi na pytanie o ludzką tożsamość daje sam Bóg jako Stwórca człowieka i całej ludzkości, a zatem również źródło wszelkiej ludzkiej tożsamości<sup>254</sup>. Z tego powo-

<sup>253</sup> Por. W. GRANAT, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, s. 34 – 35.

<sup>254</sup> Prawdę tę ukazuje wyraźnie raport z rozmów dwustronnych między luteranami i baptystami norweskimi: „Człowieczeństwo musi być rozumiane na podstawie Objawienia biblijnego. Nie wyklucza to odwołania się do historii, do nauki i do doświadczenia w celu poznania pewnych wymiarów człowieczeństwa. Ale odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące tożsamości rodzaju ludzkiego są dostarczane przez Biblię. Ludzkość jest stworzona przez Boga. Dlatego też nie może być określona jako rzeczywistość wyposażona w autonomiczną egzystencję. To oznacza, że istota ludzka otrzymuje swoją tożsamość od Boga, nie od samej siebie” („L’umanità deve essere compresa in base alla rivelazione biblica. Ciò non esclude il ricorso alla storia, alla scienza e all’esperienza per conoscere certi aspetti dell’umanità. Ma le risposte alle domande fondamentali circa l’identità della specie umana sono fornite dalla Bibbia. L’umanità è creata da Dio. Perciò non può essere definita come una realtà dotata di un’esistenza autonoma. Ciò

du Kościoła, aby mówić o człowieku, wcale nie musi dostosowywać swojego języka do wyników badań antropologii, socjologii czy ekonomii społecznej. Przeciwnie – wydobywając prawdę o człowieku jako jednostce istniejącej w wspólnocie, antropologia chrześcijańska pogłębia wyniki uzyskiwane przez pozostałe nauki<sup>255</sup>.

Nie znaczy to bynajmniej, że antropologia teologiczna nie powinna odnawiać się w relacji do osiągnięć pozostałych badań nad człowiekiem i społeczeństwem, tak by skuteczniej mówić o Bogu i pomóc ludziom zrozumieć samych siebie<sup>256</sup>. Wciąż okazuje się, że nie sposób przekazać chrześcijańskiego orędzia o Bogu i zbawieniu bez jednoczesnego mówienia o człowieku. Wiara chrześcijańska ma wymiar antropologiczny, ponieważ opiera się na objawieniu skierowanym przez Boga do człowieka w ludzkim języku i w konkretnej ludzkiej rzeczywistości. Nie znaczy to, by nauka chrześcijańska miała rezygnować z teocentryzmu. Antropocentryzm teologiczny bynajmniej nie przeciwstawia się prymatowi chrześcijańskiego głoszenia Trójjedynego Boga. Chodzi jednak o to, że problem człowieka nie może być zamknięty i wyczerpany w ramach określonego traktatu teologicznego, ponieważ każde ludzkie mówienie o Bogu zawsze jest zarazem mówieniem o człowieku, a mówienie o człowieku jako Bożym stworzeniu, zawsze jest też mówieniem o Bogu jako jego źródle i celu<sup>257</sup>. Większa koncentracja na rzeczywistości i doświadczeniach człowieka służy także samej teologii. Jak pisze Karl Rahner, dokonujący się w teologii chrześcijańskiej antropologiczny zwrot jest niezbędny, by skuteczniej głosić wiarę dzisiejszym ludziom<sup>258</sup>. Takie przeorientowanie sformułowań nauki chrześcijańskiej, by za punkt wyjścia miały one rzeczywistość doświadczaną przez człowieka, może sprawić, że treści doktrynalne, stojące w coraz większym oddaleniu od konkretnych problemów i wyzwań współczesności, będą dla niego wciąż zrozumiałe i ważne<sup>259</sup>.

---

significa che l'essere umano riceve la sua identità da Dio, non da se stesso") (CHIESA DI NORVEGIA – UNIONE BATTISTA DI NORVEGIA, *Un solo Signore, una sola fede, una sola chiesa. Il desiderio di un solo battesimo. Rapporto delle conversazioni bilaterali 1984 – 1989* [Stabekk / Høvik, 7 grudnia 1989 r.], EOe 8, 2532).

<sup>255</sup> Por. I. HAZIM, *Allocuzione sul tema principale „Ecco, io faccio nuove tutte le cose”* [wystąpienie w czasie IV Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Uppsali, 4 – 20 lipca 1968 r.], EOe 5, 704.

<sup>256</sup> Por. E. W. SCOTT, *Rapporto del moderatore del Comitato centrale* [V Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975 r.], EOe 5, 1035.

<sup>257</sup> Por. K. RAHNER, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 46; H. FRIES, *Wiara zakwestionowana*, s. 22; K. GÓZDŹ, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, s. 159; J. F. CROSBY, *Anthropozentrismus und Theozentrismus im christlichen Leben. Die Herausforderung John Henry Newmans*, IkaZ 19 (1990) nr 5, s. 444 – 445.

<sup>258</sup> Por. K. RAHNER, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 46 – 47.

<sup>259</sup> Por. T. DZIDEK, *Karl Rahner – zwrot antropologiczny*, w: *Nowe światła. Kościół a teologia dwudziestego wieku*, red. T. BARTOŚ, Kraków 2008, s. 169.



Odnowienie usytuowania antropologii w całości katolickiej myśli teologicznej dokonało się po II Soborze Watykańskim<sup>260</sup>, zbiegając się zarówno z prowadzącymi ku większemu zainteresowaniu podmiotem i wspólnotą przemianami w antropologii humanistycznej i społecznej<sup>261</sup>, jak też odpowiadając antropologicznym zainteresowaniom niekatolickich teologów chrześcijańskich. Wprawdzie sobór nie poświęcił wyraźnie żadnego z ogłoszonych dokumentów problematyce antropologicznej, to jednak daje się w nich zauważyć zainteresowanie człowiekiem we wszystkich wymiarach jego życia i aktywności<sup>262</sup>. Szczególnie widoczne jest to w konstytucji *Gaudium et spes* dotyczącej z chrześcijańskiego punktu widzenia problemów ludzkości w warunkach współczesnych przemian<sup>263</sup>. Soborowa i posoborowa myśl antropologicznoteologiczna jest ukierunkowana na ukazywanie prawdy o człowieku w świetle Ewangelii, skoro tylko w Jezusie Chrystusie w pełni można wyjaśnić jego tajemnicę<sup>264</sup>.

Właściwe dla najnowszej myśli chrześcijańskiej większe zainteresowanie człowiekiem jako podmiotem skłania teologię do skupienia się na rzeczywistych uwarunkowaniach egzystencji ludzkiej oraz na doświadczaniu przez człowieka samego siebie jako jednostki i członka określonej wspólnoty<sup>265</sup>. Chociaż w tych kwestiach można odnaleźć wiele punktów stykowych z antropologią humanistyczną, to jednak chrześcijańska myśl o człowieku zawsze zachowuje swoją specyfikę, uzupełniając prawdami wiary obraz człowieka jako jednostki żyjącej w relacjach z innymi. Z chrześcijańskiego punktu widzenia o wyjątkowości człowieka świadczy to, że wykracza on poza cały świat, w którym istnieje w nieustannym ukierunkowaniu na Boga<sup>266</sup>. Niezależnie od wszystkich czynników determinujących funkcjonowanie człowieka chrześcijaństwo zawsze widzi go jako istotę szczególną, szczyt procesu ewolucyjnego, a w konsekwencji – jako podmiot i osobę, czerpiącą swoją godność nie ze świata ani z ustanowienia wspólnoty, lecz z samego zamysłu

<sup>260</sup> Por. G. KUCZA, *Prześlanki teologiczne „zwrotu antropocentrycznego” we współczesnej teologii*, CT 74 (2004) nr 2, s. 142 – 143.

<sup>261</sup> Por. K. GÓZDŹ, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, s. 178.

<sup>262</sup> Por. L. F. LADARIA, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 26; J. PASTUSZKA, *Koncepcja człowieka w uchwałach Soboru Watykańskiego II (Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym) na tle współczesnych humanizmów*, RF 16 (1968) z. 4, s. 58 – 60.

<sup>263</sup> Por. KDK 3.

<sup>264</sup> Por. KDK 22; H. J. POTTMEYER, *Christliche Anthropologie als kirchliches Programm: Die Rezeption von „Gaudium et Spes” in „Redemptor hominis”*, TThZ 94 (1985) z. 3, s. 182; MIĘDZY-NARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, DMKT, s. 120.

<sup>265</sup> Por. O. H. PESCH, *Podstawowe zagadnienie antropologii teologicznej – łaska i usprawiedliwienie grzesznika*, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. PIOTROWSKI, T. WĘCŁAWSKI, Poznań 2005, s. 631; A. GESCHÉ, *Człowiek*, s. 33 – 34.

<sup>266</sup> Por. K. GÓZDŹ, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, s. 229; O. H. PESCH, *Podstawowe zagadnienie antropologii teologicznej – łaska i usprawiedliwienie grzesznika*, s. 631 – 632.

Bożego<sup>267</sup>. Karl Rahner pisze: „Jeżeli chodzi o to, co objawione orędzie chrześcijańskie zakłada, to przede wszystkim należy powiedzieć: człowiek jest osobą, podmiotem [...] pojęcie osoby i podmiotu ma podstawowe znaczenie dla możliwości chrześcijańskiego objawienia i dla samorozumienia chrześcijaństwa”<sup>268</sup>. Widzenie człowieka najpierw jako bytu osobowego umożliwia antropologii chrześcijańskiej wydobycie absolutności oraz wielkiej godności i wartości człowieka, wyrażających się w jego przeznaczeniu przez Boga do zbawienia<sup>269</sup>. Stąd można powiedzieć, że w odnoszonym do człowieka pojęciu osoby zawiera się to, co jest w nim wyjątkowe i niepowtarzalne na tle całego stworzenia<sup>270</sup>.

Dowartościowanie człowieka jako osoby nie stanowi bynajmniej novum posoborowej teologii katolickiej<sup>271</sup>. Chrześcijaństwo, głosząc osobowego Boga<sup>272</sup>, objawiającego się człowiekowi i nawiązującego z nim osobowy dialog, z zasady jest personalistyczne i dialogiczne<sup>273</sup>. Współczesne wyakcentowanie godności człowieka jako osoby zbiega się ze wzrostem znaczenia personalizmu w filozofii i humanistyce, które w tym nurcie myślowym spo-

<sup>267</sup> Por. K. RAHNER, *Die Hominisation als theologische Frage*, w: P. OVERHAGE, K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg – Basel – Wien 1961, s. 47 – 49; E. KLINGER, *Der Glaube an den Menschen – eine dogmatische Aufgabe. Karl Rahner als ein Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ThG 75 (1985) nr 3, s. 229; I. BOKWA, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 92; J. O'DONNELL, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Kraków 1997, s. 51 – 52; J. PIĄTEK, *Dialogowa struktura osoby ludzkiej*, w: *Powołanie i służba. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Mieczysława Jaworskiego w 70 rocznicę urodzin*, red. K. GURDA, T. GACIA, Kielce 2000, s. 346.

<sup>268</sup> K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 27.

<sup>269</sup> Por. K. GÓZDŹ, *W poszukiwaniu „definicji” osoby*, RT 43 (1996) z. 2, s. 214.

<sup>270</sup> Por. GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI E LUTERANI IN GERMANIA, *Dichiarazione comune „Dio è amico della vita. Sfide e compiti nella difesa della vita”* [Bonn – Hannover, 10 listopada 1989 r.], EOe 4, 1375.

<sup>271</sup> Por. K. GÓZDŹ, *W poszukiwaniu „definicji” osoby*, s. 211; S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 54 – 55.

<sup>272</sup> O konieczności odnoszenia kategorii osoby w pierwszym rzędzie do Boga mówi Czesław Bartnik: „Gdyby Bóg nie był osobowy, byłby jedynie Czymś, a nie Kimś. Byłby tedy czymś niższym niż człowiek, a nawet niż zwierzę, niż roślina. A zatem Bóg objawia się nam jako osobowy i wielkość tego potwierdza sam nasz umysł, nawet i bez objawienia. Jest On istotą rozumną, wolną, miłującą, dobrą, samoistną, samoczynną. Ale jeszcze więcej: jest podmiotem, duchem, niezgłębionym «Ja» w sobie. Dopiero istota osobowa tłumaczy i wyjaśnia sama siebie. W konsekwencji i rzeczywistość jest zrozumiała tylko jako osobowa, w relacji do jakiegoś bytu osobowego, jako poznawana, miłowana i działana. Z punktu Boga osobowego wszystko się rozjaśnia [...] Osobowy Bóg jest ukierunkowany ku osobom i osoby zawsze coś dodają osobie. Bóg jest w wolności ukierunkowany ku osobom, jest osobotwórczy” (Cz. S. BARTNIK, *Personalistyczny zarys teologii katolickiej*, RT 40 (1993) z. 2, s. 107, 109).

<sup>273</sup> Por. J. LACROIX, *Der Personalismus*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*, t. 1, red. H. VORGRIMLER, R. V. GUCHT, Freiburg – Basel – Wien 1970<sup>2</sup>, s. 322.

tykają się z chrześcijańską wizją człowieka<sup>274</sup>. Nie oznacza to wszakże, że w rozumieniu osoby ludzkiej panuje pełna zgodność między antropologią chrześcijańską a wszystkimi prądami humanistyki. Szczególnie w kontekście badania rzeczywistości człowieka jako istniejącego osobowo, a jednocześnie realizującego się wspólnotowo oraz analizy znaczenia tożsamości zbiorowych w kształtowaniu osobowej tożsamości poszczególnych ludzi zarysowuje się specyfika personalizmu chrześcijańskiego.

Najczęściej spotykane definicje osoby nie wysuwają na pierwszy plan wspólnotowego wymiaru ludzkiego życia: wspólnotowa samorealizacja człowieka nie jest widoczna ani w najbardziej znanym określeniu Boecjusza mówiącym o osobie jako indywidualnej substancji natury rozumnej<sup>275</sup>, ani nawet w egzystencjalnej definicji Tomasza z Akwinu, według którego „osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze”<sup>276</sup>. Wymiar ten dochodzi nieco do głosu w sformułowaniu Wincentego Granata, mówiącego, iż „integralna osoba ludzka jest to jednostkowy substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny”<sup>277</sup>. W określeniu Mieczysława Gogacza zauważalny już jest akcent kładziony na więź osoby ze wspólnotą: „Osobą jest taki realny byt jednostkowy, który zawiera w sobie intelekt, a pod wpływem swego istnienia wiąże się miłością z innymi osobami”<sup>278</sup>. Nowsze próby definicji sytuujące się wyraźnie w nurcie chrześcijańskiego personalizmu zdecydowanie ukazują relacyjność osoby. Osoba zarówno jako relacja w sobie, skierowana ku sobie idealnemu, jak i relacja do drugiej osoby, czerpiąc swoją wartość i godność z siebie, spełnia się zawsze w społeczności<sup>279</sup>. Chrześcijańska antropologia, mówiąc o człowieku jako osobie i dowartościowując jednostkę ludzką jako podmiot, nie popada w indywidualizm<sup>280</sup>. Osoba ludzka pozostaje zawsze w relacji do wspólnoty<sup>281</sup>.

<sup>274</sup> Por. I. DEC, *Personalizm czy personalizmy?*, AK t. 138 (2002) z. 3, s. 533; A. JANS, *Podstawowe tezy metafizyczne amerykańskiego personalizmu*, STV 36 (1998) nr 2, s. 72 – 73.

<sup>275</sup> „Naturae rationabilis individua substantia” (BOECJUSZ, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007, s. 122).

<sup>276</sup> „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura” (STh I, q. 29, a. 3; por. G. EMERY, *Traktat o Trójcy Świętej w „Summie teologii”*, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. PALUCH, Warszawa – Kęty 2005, s. 250 – 251).

<sup>277</sup> W. GRANAT, *Osoba ludzka. Próba definicji*, s. 293.

<sup>278</sup> M. GOGACZ, *Teoria osoby u podstaw realistycznej etyki i pedagogiki*, w: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. BALAWAJDER, P. NITECKI, A. JABŁOŃSKI, Sandomierz 1997, s. 69.

<sup>279</sup> Por. K. GÓZDŹ, *W poszukiwaniu „definicji” osoby*, s. 216.

<sup>280</sup> Ze stwierdzeniem tym polemizuje Magdalena Środa, wskazując na indywidualizm chrześcijański, który miałby swoje źródło w nauce Augustyna oraz na indywidualizm w teologii Marcina Lutera, zwłaszcza w jego ujęciu indywidualnej relacji Boga i człowieka (por. M. ŚRODA, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feminist-*

### 1.3.1.2. Człowiek w dialogu z Bogiem i ludźmi

Wspólna Grupa Robocza Kościoła katolickiego i Światowej Rady Kościołów wyraża przekonanie, że współczesny ruch ekumeniczny powstawał równoległe do kultury dialogu, obecnej w teologii, filozofii czy w kulturze szeroko rozumianej. Ta kultura dialogu ukazała właściwe miejsce różnych wspólnot w społeczeństwie i to mimo przeciwności takich jak fundamentalizm czy dzisiejsze zagrożenia dla podmiotowości ludzkiej. Kultura dialogu sprawia, że wzrasta świadomość znaczenia nie tylko osobowej tożsamości człowieka, ale także tożsamości zbiorowych związanych z różnymi wspólnotami. Z chrześcijańskiego punktu widzenia dialog ma jeszcze ważniejszą motywację – wyrasta z Ewangelii, będąc odpowiedzią na Boże wezwanie<sup>282</sup>.

Tak jak personalizm w chrześcijańskim ujęciu zakorzeniony jest w samym Bożym objawieniu, a ostatecznie ma swoje źródło w osobowym Bogu, kierującym na sposób osobowy swoje słowo do człowieka, tak też dialog konstytuujący ludzkie wspólnoty, wyznaczający miejsce człowieka we wspólnotocie oraz określający relacje między wspólnotami ma oparcie w Bożej ekonomii<sup>283</sup>. Wszystko, co Bóg czyni w historii człowieka – od stworzenia, przez dzieło odkupienia i usprawiedliwienia, aż po obiecane życie wieczne – chrześcijanie widzą jako podjęty i podtrzymywany przez Boga dialog<sup>284</sup>. W tym dialogu człowiek znajduje prawdę o sobie, uzasadnienie własnego istnienia i własnej ludzkiej tożsamości<sup>285</sup>. Doświadczenie religijne, będące w istocie

---

*kami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, s. 42 – 43). Środa krytycznie pisze o odrzuceniu przez chrześcijaństwo przejawów indywidualizmu: „Silne – zdawałoby się – wątki indywidualistyczne obecne w chrześcijaństwie nie znalazły od razu przełożenia na sposób widzenia świata czy stosunki międzyludzkie. Chrześcijaństwo opiera się przecież na tradycji równie silnie wspólnotowej jak judaizm i grecka *polis*. I nie jest rzeczą paradoksalną, że właśnie wśród chrześcijan indywidualizm (zarówno nowożytny, jak i współczesny) ma swych największych wrogów. Chrześcijaństwo uznaje bowiem wybitną wartość jednostki, gdy nie należy ona do siebie ani do świata, lecz do Boga. [...] Chrześcijaństwo wyraźnie sprzeciwia się tym koncepcjom, które głoszą autoteliczną wartość jednostki. Wyróżniony jako jednostka człowiek jest «wezwany», «wybrany», «odrzucony» przez Boga i dopiero dzięki temu odrzuceniu, wybraniu czy wyzwaniu *etc.* pojawia się w świetle publicznym. Uznanie bowiem wartości indywidualności w świecie (w płaszczyźnie doczesności), a nie poza nim (w płaszczyźnie eschatologicznej), narusza hierarchię i dyscyplinę dzieła stworzonego przez Boga, wprowadza chaos i zepsucie” (tamże, s. 43 – 44).

<sup>281</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 2000<sup>2</sup>, s. 191.

<sup>282</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, SiDE 22 (2006) nr 1-2, s. 207.

<sup>283</sup> Por. P. BORTKIEWICZ, *Koncepcja dialogu w twórczości ks. Józefa Tischnera*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 12 (2002), s. 238.

<sup>284</sup> Por. J. O'DONNELL, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993, s. 165.

<sup>285</sup> Por. L. ULLRICH, *Dialog stworzenia – dialog odkupienia – dialog łaski*, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, s. 521.

spotkaniem osobowego Boga z osobą ludzką, ma naturę dialogiczną<sup>286</sup>. Zара- zem dialog podjęty przez Boga i podtrzymujący człowieka w istnieniu nie toczy się w pustce. Obejmuje rzeczywistego, a nie wyobcowanego człowieka – uwzględnia zatem fakt, że ludzka osoba żyje i urzeczywistnia się we wspólno- cie<sup>287</sup>. Sama wspólnota z kolei, w której każdy człowiek może się realizować, także oparta jest na dialogu, rozumianym jako komunikowanie się osób, pełne wzajemnego szacunku dla ich własnej niepowtarzalności i wolności, oparte na prawdzie i wspólnocie celów<sup>288</sup>.

W takim spojrzeniu na relację Boga i człowieka oraz relację człowieka do wspólnoty widać z kolei punkt styyczny myśli chrześcijańskiej z osiągnięciami filozofii dialogu. Jan Paweł II, przywołując Martina Bubera i Emmanuela Lévinasa, wskazuje, że istnienie człowieka ma zawsze charakter współbyto- wania – czy to w podstawowym odniesieniu do Boga jako źródła i celu czło- wieka, czy to w stałym odniesieniu do ludzkiej wspólnoty. Zdaniem papieża ten dialogiczny charakter ludzkiego istnienia ma swój początek w inicjatywie samego Boga<sup>289</sup>. Warto jednak przy okazji zauważyć, że co do personalizmu Lévinasa wysuwane są niekiedy znaczące wątpliwości związane z faktem, że w celu zaprzeczenia „egologii” (rozumianej jako koncentrowaniu się przez człowieka wyłącznie na samym sobie i budowaniu wokół siebie jako centrum wszelkich relacji) Lévinas przenosi akcent na „ty” dialogu, które faktycznie staje się decydujące dla „ja”, a nawet konieczne do jego istnienia. Pojawia się wówczas wątpliwość, czy jest tu jeszcze miejsce na rzeczywisty personalizm, skoro osobowe „ja” musi szukać koniecznie uzasadnienia własnego istnie- nia w „ty”, nie mogąc znaleźć go w sobie samym<sup>290</sup>. Podobne wątpliwości myśl chrześcijańska wysuwa zresztą również pod adresem innych filozofów dialogu, którzy niekiedy sytuują doświadczenie dialogiczne jedynie na płasz- czyźnie psychicznych doznań, podczas gdy dialog, jako otwarcie się na Boga i drugiego człowieka, należy do samej struktury ludzkiego bytu<sup>291</sup>.

Znaczeniu dialogu dla ukazania relacji człowieka do Boga i wspólnoto- wego charakteru egzystencji ludzkiej uwagę poświęca Hans Urs von Baltha- sar. Jego zdaniem zaistnienie „dramatu”, będącego dialogiem między Bogiem a człowiekiem, jest warunkiem wolności ludzkiej<sup>292</sup>. Widząc wielki wkład filozofów dialogu do zrozumienia człowieka w relacjach wspólnotowych,

<sup>286</sup> Por. M. SZULAKIEWICZ, *Z historii myślenia dialogicznego*, s. 15 – 17.

<sup>287</sup> Por. J. PIĄTEK, *Dialogowa struktura osoby ludzkiej*, s. 349 – 350.

<sup>288</sup> Por. H. J. POTTMAYER, *Dialog jako wzorzec komunikacji eklezjalnej*, w: *Osoba we wspólno- cie. Kościół Chrystusowy*, s. 273 – 274.

<sup>289</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 46.

<sup>290</sup> Por. R. MOŃ, *Humanizm według Emmanuela Lévinasa*, SPhCh 35 (1999) nr 2, s. 189, 194 – 195.

<sup>291</sup> Por. J. PIĄTEK, *Dialogowa struktura osoby ludzkiej*, s. 352.

<sup>292</sup> Por. I. BOKWA, *Zbawienie jako dramat według Hansa Ursa von Balthasara*, STV 37 (1999) nr 2, s. 114.

zauważa on poważne niejasności ich koncepcji dialogicznej. Zdaniem Balthasara szczególnie trudna staje się w niej odpowiedź na podstawowe pytanie człowieka „kim jestem?”, skoro jednostkę ludzką konstytuuje relacja do innej jednostki, a konkretny człowiek żyje w sieci wielu międzyludzkich relacji, z których każda może mieć inny charakter, a zatem również dawać inne odpowiedzi na stawiane pytanie. Rozpatrywanie dialogicznej sytuacji człowieka bez refleksji teologicznej nie prowadzi do odpowiedzi ostatecznej. Tylko relacja z Bogiem może dać człowiekowi poczucie rzeczywistego zakorzenienia i tożsamości<sup>293</sup>. W fundamentalnej relacji Boga do człowieka ujawnia się sens ludzkiego życia. Ta dialogiczna relacja nadaje też sens istnieniu ludzkiej wspólnoty<sup>294</sup>. W podobnym duchu do myśli dialogicznej w chrześcijańskim wyjaśnianiu człowieka odwołuje się Joseph Ratzinger. Jego zdaniem osoba może być rozumiana tylko dialogicznie – uzasadnianie tej tezy jest wielką zasługą filozofów dialogu. Zawsze jednak priorytet należy dawać dialogowi zainicjowanemu przez Boga, w którym wszelkie ludzkie dialogi odnajdują swój sens<sup>295</sup>.

Potrzeba kategorii dialogu, już dzisiaj zajmującej w chrześcijańskiej antropologii ważne miejsce, staje się jeszcze wyraźniejsza, gdy konflikty międzyludzkie niszczą poszczególne wspólnoty czy też oddzielają je od siebie niezgodą i nienawiścią. Mówi się niekiedy, że świat, w którym człowiek funkcjonuje współcześnie, jest coraz bardziej zdominowany przez adialogiczność, niszczącą relacje międzyludzkie, a ostatecznie skierowaną przeciwko samemu człowiekowi jako bytowi dialogicznemu. Tym bardziej w odkrywaniu prawdy o człowieku, w badaniu jego tożsamości, a zwłaszcza relacji społecznych, konieczne jest promowanie dialogu jako sposobu urzeczywistniania się człowieka w relacji do Boga i do innych osób<sup>296</sup>.

### 1.3.1.3. Wspólnota jako realizacja ludzkiej natury

Myśl chrześcijańska dostrzega wzrost znaczenia wspólnoty w wyjaśnianiu społecznego istnienia i funkcjonowania człowieka. Zwłaszcza wobec wielorakich przeobrażeń cywilizacyjnych właściwych współczesności kategoria wspólnoty integrującej ludzi i respektującej ich podmiotowość wydaje się niezwykle użyteczna w budowaniu właściwych relacji międzyosobowych lub

<sup>293</sup> Por. H. U. von BALTHASAR, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, s. 597, 600 – 601.

<sup>294</sup> Por. tamże, s. 602 – 603.

<sup>295</sup> Por. G. NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig 1986, s. 184 – 185; W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 360.

<sup>296</sup> Por. J. WADOWSKI, *Wglądy intuicyjno-intelektualne jako próba odkrywania dialogiczności bytu osobowego*, FD 2 (2004), s. 55.

też w uzdrawianiu relacji, które zostały wypaczone<sup>297</sup>. Istnienie wspólnotowe w znacznej mierze określa ludzką świadomość, decyduje o myśleniu i zajmowanych postawach. Jednocześnie sam człowiek jest określany społecznie przez własną wspólnotę oraz przez innych ludzi patrzących nań przez pryzmat grupy społecznej, do której należy. Relacje społeczne są dla człowieka nieuniknione<sup>298</sup>.

Mówiąc o człowieku jako bycie społecznym, którego naturalnym środowiskiem samourzeczywistnienia w świecie jest wspólnota ludzka, nauka chrześcijańska ma wszakże do zaoferowania inne, niezwykle ważne odniesienie. Chrześcijanie widzą powołanie człowieka do życia we wspólnocie już w jego stworzeniu na Boży obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 27). Człowiek jest obrazem Boga, który sam nie jest zamknięty w sobie, ale jest niepojętą wspólnotą Osób Trójcy<sup>299</sup>. Bóg objawiający się jako Stwórca w Księdze Rodzaju nie może być nieosobowy czy też obojętny – Bóg Trójjedyny jest zawsze otwarty na międzyosobową relację<sup>300</sup>. Czesław Bartnik pisze wręcz, że „gdyby Bóg był jednoosobowy, byłoby to monstrualne indywiduum, potwór samotności, Bóg zanegowany, niemal wewnętrzna sprzeczność. Ukazało to chrześcijańskie objawienie o Trójcy Świętej. Boga oddaje wieloosobowość, a dokładnie – trójosobowość, gdzie Osoba istnieje z Osób, przez Osoby i dla Osób. Jedna Osoba istnieje – jest sobą – z racji pozostałych Osób. Przy tym «trzy» oznacza nie tylko jakąś liczbę, ile raczej sposób istnienia. [...] Osoba nie jest jakimś odrębnym bytem, lecz jest relacją wewnątrzbytową. Oto Istnienie, nawet Boże, uzyskuje godny siebie cel i sens: w drugiej osobie, w społeczności osób”<sup>301</sup>. Chrześcijańska antropologia widzi w zakorzenieniu życia ludzkiego we wspólnocie Trójcy i w jego realizacji we wspólnocie ludzkiej sens istnienia każdego człowieka. Człowiek nie jest zamknięty i samowystarczalny. Jego otwartość na Boga i na innych ludzi sprawia, że może się nieustannie doskonalić, rozwijać i spełniać w proegzystencji<sup>302</sup>.

Z zakorzenienia ludzkiego powołania do wspólnotowego życia i działania w samej Trójcy Świętej wynika również przekonanie, że jednostka i wspólnota nigdy tak naprawdę nie przeciwstawiają się sobie, nie są dla siebie konkurencją ani też zagrożeniem, o ile w życiu wspólnotowym respektuje się godność i podmiotowość ludzkiej osoby, a w życiu indywidualnym uznaje

<sup>297</sup> Por. G. KUCZA, *Chrześcijanin we wspólnocie Kościoła według Soboru Watykańskiego II*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, s. 243.

<sup>298</sup> Por. K. GÓZDŹ, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, s. 402.

<sup>299</sup> Por. J. O'DONNELL, *Tajemnica Trójcy Świętej*, s. 157 – 158.

<sup>300</sup> Por. CHIESA CATTOLICA ROMANA – CHIESA UNITA DEL CANADA, *Rapporto „In nome di chi? La formula battesimale nella cultura contemporanea”* [2000 r.], EOe 8, 1107; H. WEJMAN, *Religia jako osobowe doświadczenie boskości*, FRe 2 (2006), s. 68 – 69.

<sup>301</sup> Cz. S. BARTNIK, *Personalistyczny zarys teologii katolickiej*, s. 108.

<sup>302</sup> Por. Z. J. ZDYBICKA, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religijologicznej*, red. H. ZIMOŃ, Lublin 2000, s. 63.

się stwórczy zamysł Boga, by stworzyć człowieka istniejącego i spełniającego się we wspólnocie osób. Zgodnie z intuicjami wyrażanymi przez Romano Guardiniego postawą ukazującą wewnętrzną jedność jednostki i wspólnoty jest solidarność. Przez nią wyraźny staje się fakt, że jednostka i wspólnota nie mogą bez siebie istnieć<sup>303</sup>. Bycie osobą spełnia się we wspólnocie, w stałym odniesieniu do innych; z kolei prawdziwa wspólnota może być złożona tylko z osób-podmiotów<sup>304</sup>. Tej osobowej i społecznej naturze człowieka odpowiada również Boże wezwanie do zbawienia, mające wymiar osobowy i wspólnotowy<sup>305</sup>.

### 1.3.2. Ekumeniczne implikacje dyskursu tożsamościowego

Chrześcijaństwo jako religia, ale zarazem jako wielka rzeczywistość społeczna, nie może pozostawać na uboczu współczesnego dyskursu tożsamościowego. Konieczne są próby odpowiedzi na pytanie o ludzką tożsamość, jeżeli chrześcijanie chcą autentycznie mówić o człowieku i umożliwić mu zrozumienie samego siebie. Równocześnie chrześcijaństwo jako wielka grupa społeczna, w warunkach współczesności realizujące się w konkretnych grupach wyznaniowych, samo wymaga zrozumienia znaczenia tożsamości indywidualnej i tożsamości zbiorowych człowieka. Jest to szczególnie ważne w świetle współczesnego kryzysu tożsamościowego. Leo Scheffczyk przyznaje, że nie jest możliwe pomijanie faktu, iż kryzys czy też wręcz utrata tożsamości – związane z przemianami kulturowymi i cywilizacyjnymi – są obecnie realnym zagrożeniem dla chrześcijaństwa i dla poszczególnych wspólnot chrześcijańskich. Jako znamieny przykład wymienia on przemianę rozumienia samego chrześcijaństwa czy też bycia chrześcijaninem. Polega ona często na wypieraniu istoty chrześcijańskiego orędzia przez treści społeczne czy polityczne, czego konsekwencją jest rozmycie się tego, co w chrześcijaństwie wyjątkowe i niepowtarzalne oraz decydujące dla tożsamości chrześcijan<sup>306</sup>. Staje się jasne, że współczesny dyskurs tożsamościowy ma istotne znaczenie dla samych chrześcijan, wyznających wiarę we własnych wspólnotach wyznaniowych. Jako taki problem tożsamościowy jest niezwykle ważny nie tylko

<sup>303</sup> Por. K. GÓZDŹ, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, s. 151.

<sup>304</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Personalizm*, s. 205; tenże, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 413 – 414.

<sup>305</sup> Por. J. ALFARO, *Nadzieje doczesne i nadzieja chrześcijańska*, *ConcP* 6 – 10/1970, s. 167 – 170; J. CICHON, *Osobowo-egzystencjalny wymiar aktu wiary w interpretacji Josepha Ratzingera*, w: *Ad Christianorum unitatem fovendam. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 30-lecia święceń biskupich, 50-lecia prezbiteratu oraz 75 rocznicy urodzin*, red. S. RABIEJ, Opole 2007, s. 50 – 51.

<sup>306</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e Forma*, Milano 2007, s. 14 – 15.



dla chrześcijańskiej samoświadomości w ogóle, lecz szczególnie dla współczesnych badań ekumenicznych.

Można tutaj wymienić trzy główne obszary, w których dyskurs tożsamościowy wyraźnie oddziałuje na ruch ekumeniczny. Pierwszym z nich jest zagadnienie dialogu ustanawiającego relacje międzyludzkie i chroniącego w nich godność, wolność i podmiotowość każdego człowieka; drugim jest problem indywidualizmu stanowiącego zagrożenie dla relacji międzyludzkich; trzecim z kolei jest zagadnienie wspólnoty jako miejsca urzeczywistnienia się społecznego wymiaru człowieczeństwa.

### 1.3.2.1. Dialog osób jako fundament relacji chrześcijan

Chrześcijańska analiza zagadnienia ludzkiej tożsamości, zwłaszcza w zakresie tożsamości zbiorowych, w sposób nieunikniony wiąże się z dialogiem, szczególnie zaś z dialogiem ekumenicznym. W dialogu problem ludzkiej tożsamości staje się niezwykle wyraźny, ukazując trudności w nawiązaniu prawdziwych międzyosobowych relacji przez ludzi należących do odmiennych wspólnot religijnych bądź wyznaniowych<sup>307</sup>.

W interpretacji człowieka jako osoby, cieszącej się niezwykłą godnością i wolnością także w kwestiach światopoglądowych czy religijnych, podstawą wszelkich relacji między chrześcijanami – nie tylko w obrębie jednej wspólnoty wyznaniowej – jest dialog. W relacjach międzychrześcijańskich dialog w pewien sposób odbija samo wewnętrzne życie Trójjedynego Boga z miłości udzielającego się człowiekowi. Wzajemna nieustająca wymiana między Ojcem i Synem w Duchu Świętym tworzy niepojęte i pełne dynamizmu wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Jednak Bóg nie zamyka się w tym wewnętrznym dialogu, lecz kieruje się ku człowiekowi, zapraszając go do udziału we własnym życiu i dając mu możliwość wolnej odpowiedzi na to zaproszenie. W ten sposób przez doświadczenie Bożej łaski i okazane Stwór-

<sup>307</sup> Organizatorzy lubelskiej konferencji naukowej – poświęconej zagadnieniu tożsamości wyznaniowej i dialogu w kontekście relacji między wybranymi wspólnotami narodowymi – piszą: „Zagadnienie tożsamości religijnej i kulturowej stawia ważne konkretne pytania: Czy tożsamość to stan czy proces, kontynuacja czy odmienność? Jak połączyć troskę o własną tożsamość z procesem wymiany duchowych wartości? Czy pojęcie tożsamości wyznaniowej nie sprzeciwia się przyjmowaniu odmiennych poglądów i stylów życia, ukształtowanych w nurcie tradycji innych wyznań? Czy każda próba wyjścia naprzeciw drugiemu musi zakończyć się uszczerbkiem swojej własnej tożsamości wyznaniowej, rozumianej często w sposób zbyt wąski i ciasny? Nie są to pytania jedynie o charakterze retorycznym. Dochodzi w nich do głosu bogate dziedzictwo historycznego, międzykościelnego i międzykulturowego dialogu zależnego przecież także od osobowości ludzi wierzących” (L. GÓRKA, K. KLAUZA, *Wyzwanie tożsamości. Zamiast wstępu*, w: *Tożsamość wyznaniowa i dialog jako czynnik opiniotwórczy w ramach kultury narodowej. Doświadczenia Białorusi, Ukrainy i Polski*, red. K. KLAUZA, Lublin 2008, s. 9).

cy posłuszeństwo ludzkość wchodzi w dialogiczną komunię z Bogiem, która z kolei obejmuje wszelkie relacje między samymi wierzącymi, ukierunkowując je i uzdrawiając. Mający zakorzenienie w samym Bożym życiu dialog sprawia, że więzi między chrześcijanami otrzymują właściwą dialogiczną równowagę między mówieniem i słuchaniem, dawaniem siebie i przyjmowaniem innych. Dialog wyzwala człowieka i całe grupy ludzkie z niebezpieczeństwa zamknięcia się w fałszywym poczuciu całkowitej samowystarczalności<sup>308</sup>. Sam dialog odsłania również naturę człowieka, który nigdy nie istnieje w oderwaniu od innych ludzi<sup>309</sup>. W tym kontekście dokument Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła katolickiego i Światowej Rady Kościołów cytuje Waltera Kaspera, którego zdaniem „nie tylko mamy spotkanie, my jesteśmy spotkaniem. Ten drugi nie jest granicą mnie samego; jest on częścią i wzbogaceniem mojej własnej egzystencji. Dialog należy więc do realiów egzystencji ludzkiej. Tożsamość jest dialogiem”<sup>310</sup>. Ponadto, poza ukazywaniem natury człowieka, dialog przyczynia się także do umacniania i podtrzymywania więzi wynikających ze społecznego charakteru ludzkiego istnienia. Z chrześcijańskiego punktu widzenia dialog umożliwia nawiązanie przez ludzi takich międzyosobowych relacji, które wyrażają nakaz wzajemnej miłości, dany uczniom przez Jezusa Chrystusa jako podstawowe przykazanie (por. J 13, 34 – 35)<sup>311</sup>.

Dowartościowanie w antropologii chrześcijańskiej kategorii dialogu pociąga za sobą poważne konsekwencje. Jak zauważa Wacław Hryniewicz, prowadzenie dialogu owocuje pełniejszym widzeniem rzeczywistości, w której człowiek żyje i działa, nie tylko bezpośrednio oddziałując na kontakty z innymi ludźmi, lecz przeobrażając relację człowieka do Boga oraz do całego świata stworzonego<sup>312</sup>. Uznanie społecznego istnienia człowieka opartego na dialogu międzyludzkim stawia przed samymi podzielonymi chrześcijanami konkretne wymagania, także te, które odnoszą się do ich grupowych tożsamości. Oparcie kontaktów z innymi ludźmi na fundamencie dialogu, zakładającym szacunek do każdego człowieka jako podmiotu i osoby, skłania do wnikliwszego przemyślenia własnej tożsamości, tak aby nie stała się

<sup>308</sup> POR. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 213.

<sup>309</sup> POR. R. GUARDINI, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 189.

<sup>310</sup> WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 213.

<sup>311</sup> POR. W. BEINERT, *Fundamentalizm a dialog ekumeniczny*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, red. Z. GLAESER, S. J. KOZA, R. PIERSKAŁA, Opole 1994, s. 26.

<sup>312</sup> POR. W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy a kultura dialogu ekumenicznego*, SOe 2 (2002), s. 6.

ona nigdy przeszkodą w dialogu<sup>313</sup>. Dialog odgrywa również znaczącą rolę w podtrzymywaniu relacji z tymi, którzy nie wierzą w Boga. Jako kategoria podkreślająca wartość i znaczenie każdego człowieka jako osoby umożliwia on porozumienie przekraczające granice określonej grupy społecznej czy religijnej<sup>314</sup>.

W wymiarze ekumenicznym dialog opiera się na czterech przesłankach: niezbędna dlań jest wspólna podstawa czy też punkt wyjścia, uznanie równej wartości dialogujących partnerów, gotowość modyfikacji własnego stanowiska oraz uznanie prawdy jako niepodważalnego kryterium dialogu<sup>315</sup>. Na to istotne powiązanie rzetelnego dialogu i ekumenizmu wskazuje Jan Paweł II, pisząc, iż „prawdziwa działalność ekumeniczna oznacza otwartość, zbliżenie, gotowość dialogu, wspólne szukanie prawdy w jej pełnym znaczeniu ewangelicznym i chrześcijańskim, ale żadną miarą nie oznacza i nie może oznaczać zacierania granic tej prawdy wyznawanej i nauczanej przez Kościół”<sup>316</sup>.

### 1.3.2.2. Niebezpieczeństwo indywidualizmu w chrześcijaństwie

Indywidualizm, tak często promowany w dzisiejszej kulturze masowej i stanowiący poważne zagrożenie dla międzyludzkich relacji, jest również problemem grup chrześcijańskich. Podobnie jak w przypadku innych środowisk tożsamościowych, tak również w Kościołach i Wspólnotach kościelnych indywidualizm – przejawiający się w kontestacji grup religijnych, autorytetu bądź zagadnień doktrynalnych – osłabia więź chrześcijan z ich Kościołami czy Wspólnotami<sup>317</sup>. Indywidualizm, polegający na koncentracji na sobie i zamknięciu wobec innych ludzi, ma także wyraźne reperkusje w relacjach międzywspólnotowych. Wacław Hryniewicz pisze, że jednym z największych niebezpieczeństw płynących z indywidualizmu jest izolowanie się przed innymi, a nawet odbieranie ich jako realnego zagrożenia. W kulturze przenikniętej indywidualizmem wszelka inność może jawić się jako zagrożenie dla osobistej wolności i tożsamości konkretnego człowieka. Stąd motywem, dla którego funkcjonuje on w różnych grupach społecznych i wspólnotach staje się nie rzeczywista i głęboka więź z innymi osobami, ale coraz częściej świadomość czerpania z uczestnictwa w tych grupach wymiernych korzyści albo

<sup>313</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 216.

<sup>314</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy a kultura dialogu ekumenicznego*, s. 7.

<sup>315</sup> Por. W. BEINERT, *Fundamentalizm a dialog ekumeniczny*, s. 25.

<sup>316</sup> RH 6.

<sup>317</sup> Por. J. MARIAŃSKI, *Indywidualizm religijny we współczesnym świecie wyzwaniem dla Kościoła*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. CZAJA, M. MARCZEWSKI, Lublin 2004, s. 13, 24.

też przekonanie o tym, iż członkowie tej samej grupy religijnej czy wyznaniowej nie są w istocie bardzo odmienni<sup>318</sup>. Bez wątpienia osłabia to nie tylko same istniejące wspólnoty religijne, lecz również w ich ramach umacnia obecny w człowieku lęk przed wszelką odmiennością reprezentowaną przez ludzi należących do innych wspólnot.

Ponieważ chrześcijańskie grupy wyznaniowe mają różny charakter, stąd i zagrożenie indywidualizmem – choć dotyka je wszystkie – ma odpowiednio różną skalę. Najbardziej narażone na dezintegrację są tzw. Kościoły wolne, które z powodu luźnej struktury w ciągu całej swojej historii musiały borykać się z tendencjami do coraz większego rozdrobnienia, a w warunkach współczesnej sekularyzacji indywidualizm prowadzi je niekiedy do faktycznego rozpadu<sup>319</sup>. W znaczącym stopniu skutki indywidualizmu odczuły również Wspólnoty tradycji protestanckiej, powstałe w opozycji do silnej – i nadmiernej ich zdaniem – strukturyzacji oraz instytucjonalnego zintegrowania katolicyzmu. Protestantyzm, zwracając się pierwotnie przeciwko zdominowaniu życia religijnego przez kościelną strukturę i kładąc nacisk na osobistą więź człowieka z Bogiem, osłabił relacje łączące wspólnotę wierzących<sup>320</sup>. Międzychrześcijańskie różnice stanowisk wobec wewnątrzkościelnego indywidualizmu przyczyniały się do umacniania podziałów. O ile chrześcijanie tradycji protestanckiej często sprowadzali wiarę katolików jedynie do prostego i bezrefleksyjnego uznania doktryny Kościoła, o tyle katolicy widzieli w wierze protestantów jedynie wyraz osobistego przekonania niewyrastającego z wiary wspólnoty<sup>321</sup>.

Dzisiaj widać jednak, że indywidualizm nie może być właściwym sposobem dowartościowania człowieka wierzącego w jego relacji do Boga. Po chrześcijańsku rozumiana religia, będąca odniesieniem człowieka do Boga, nie da się nigdy ująć z pominięciem wymiaru wspólnotowego. Wiara chrześcijańska istnieje i realizuje się w wierze wspólnoty, nie dając się zredukować jedynie do wymiaru subiektywnego, wewnętrznego czy indywidualnego<sup>322</sup>. Wiara pozostaje zawsze osobowa, lecz nigdy nie jest prywatna, ponieważ właśnie ona włącza jednostkę do wspólnoty i stanowi podstawowy motyw uczestnictwa jednostki w całości życia własnej grupy religijnej. Nie podważając indywidualnego wymiaru wiary rozważanej jako zespół osobistych przekonań oraz rzeczywista relacja człowieka z Bogiem, należy zauważyć, że

<sup>318</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004, s. 363 – 364.

<sup>319</sup> Por. CONSULTA INTERNAZIONALE CHIESA CATTOLICA – ALLEANZA EVANGELICA MONDIALE, *Chiesa, evangelizzazione e vincoli di koinonia. Rapporto 1993 – 2002* [2002 r.], EOe 7, 1716.

<sup>320</sup> Por. F. J. MCCONNELL, *Il vangelo, rivelazione di Gesù agli uomini* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 114.

<sup>321</sup> Por. JOINT COMMISSION FOR DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD METHODIST COUNCIL, *The Word of Life: A Statement on Revelation and Faith* [Baar (Szwajcaria), 1995 r.], nr 113, GA-2, s. 642.

<sup>322</sup> Por. F. J. MCCONNELL, *Il vangelo, rivelazione di Gesù agli uomini*, 112.

wiara istnieje zawsze we wspólnocie wierzących, wpływającej z kolei na formowanie wiary u swoich członków<sup>323</sup>.

### 1.3.2.3. Wspólnotowy charakter wiary chrześcijańskiej

Wobec zagrożeń wynikających z religijnego indywidualizmu konieczne staje się akcentowanie wspólnotowego wymiaru wiary chrześcijańskiej, który nie osłabia indywidualnej relacji człowieka do Boga<sup>324</sup>. Zdaniem Josepha Ratzingera sam chrześcijański humanizm wymaga wspólnoty. Otwarcie Kościoła na człowieka, zainteresowanie problemami ludzkości oraz misja głoszenia ludziom Ewangelii uwidaczniają wspólnotowy wymiar chrześcijaństwa. Wiara nie może ograniczać się do relacji religijnej rozumianej indywidualistycznie, choć z drugiej strony – aby rzeczywiście służyła człowiekowi – nie może przytłaczać ludzi wierzących ciężarem instytucjonalnym<sup>325</sup>. Opozycja między wiarą jednostki a wiarą wspólnoty jest z chrześcijańskiego punktu widzenia z gruntu fałszywa. Kościół nie jest zespołem poszczególnych wierzących, a wiara chrześcijańska nie jest sumą przekonań religijnych wyznawanych przez poszczególnych ludzi określających siebie jako chrześcijanie. Wierzący są ludem jednoczonym przez wiarę – uczestniczą w życiu wspólnoty od momentu chrztu, który w konkretnej wspólnocie otrzymali<sup>326</sup>. Stąd wiara wspólnoty poprzedza wiarę poszczególnych osoby. Próba realizacji wiary chrześcijańskiej w oderwaniu od wspólnoty, czy tym bardziej w kontestacji wspólnoty, doprowadziłaby zawsze do wypaczenia wiary<sup>327</sup>.

<sup>323</sup> Por. JOINT COMMISSION FOR DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD METHODIST COUNCIL, *The Word of Life: A Statement on Revelation and Faith* [Baar (Szwajcaria), 1995 r.], nr 113, s. 642.

<sup>324</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Un tesoro in vasi d'argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], EOe 7, 3198.

<sup>325</sup> Por. J. RATZINGER, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009, s. 59.

<sup>326</sup> Por. KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Drogi do wspólnoty* (1980), nr 14, BW, s. 201; KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Jedność przed nami* [Rzym, 3 marca 1984 r.], nr 6, BW, s. 286.

<sup>327</sup> Pisząc o tym, anglikańsko-katolicka komisja ARCIC II podaje przykład prób interpretacji Pisma Świętego bez uwzględnienia interpretacji kościelnej: „Wiara wspólnoty poprzedza wiarę jednostki. Toteż, choć czyjaś wędrówka wiary może rozpocząć się od indywidualnego czytania Pisma, nie może tam pozostać. Indywidualistyczna interpretacja Pisma nie jest zestrojona z odczytywaniem tekstu wewnątrz życia Kościoła i jest niezgodna z naturą autorytetu objawionego Słowa Bożego (por. 2 P 1, 20 – 21). Słowo Boże i Kościół Boży nie mogą być rozdzielone” (MIĘDZYNARODOWA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA, *Dar autorytetu. Autorytet w Kościele III* [3 września 1998 r.], nr 23, w: P. KANTYKA, *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, Lublin 2004, s. 172).

Podkreślaniu znaczenia wspólnotowego wymiaru wiary chrześcijańskiej musi towarzyszyć także jego wyjaśnienie, aby wielokrotnie powtarzane przekonanie o poszanowaniu wartości i godności indywidualnego człowieka miało podstawy w rzeczywistości kościelnej. Służy temu upowszechniane we współczesnej eklezjologii chrześcijańskiej pojęcie wspólnoty-komunii (*koinonia*), w której zjednoczenie z Chrystusem uzdrowia i przekształca relacje międzyludzkie<sup>328</sup>. Życie osobową wiarą w kontekście wspólnoty wierzących będącej komunią sprawia, że w ramach wspólnoty poszczególni wierni wzajemnie się ubogacają, pozwalając także samej wspólnotie służyć i świadczyć o wierze wobec świata. We wspólnotcie-komunii nie ma miejsca na indywidualizm, ale też nie neguje ona nigdy znaczenia osobistego doświadczenia religijnego swoich członków<sup>329</sup>. Jak zauważa Ioannis (John) Zizioulas, „kiedy mówimy, że Kościół jest komunią (*koinonia*), nie mamy na myśli żadnego innego rodzaju komunii jak ta komunia osobowa istniejąca między Ojcem, Synem i Duchem. To z kolei sprawia, że Kościół z definicji nie da się pogodzić z indywidualizmem; jego podłożem jest komunia w systemie osobowej relacji”<sup>330</sup>. Joseph Ratzinger pisze podobnie, że ponieważ wiara trynitarna jest wiarą w komunię Boskich Osób, oznacza ona dla człowieka wierzącego również życie w komunii<sup>331</sup>. Widoczne jest to w chrześcijańskich symbolach wiary, w których „ja” ma charakter zarazem zbiorowy jak i jednostkowy. Chrześcijaнин nigdy nie wyznaje swojej wiary prywatnie, lecz w kontekście kościelnym, w jedności z innymi wierzącymi<sup>332</sup>. Na trynitarnie centrum wspólnotowego rozumienia wiary realizującej się w komunii Kościoła wskazuje również Kongregacja Nauki Wiary, stwierdzając, iż „pojęcie komunii znajduje się w sercu samorozumienia Kościoła jako Misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w Kościele niebieskim, która w pewnej mierze urzeczywistnia się już w Kościele na ziemi”<sup>333</sup>.

<sup>328</sup> Por. J. RATZINGER, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, Kraków 2003, s. 70.

<sup>329</sup> Por. *Ewangelizacja, prozelityzm i wspólne świadectwo. Raport końcowy czwartej fazy dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami (1990 – 1997)*, SiDE 19 (2003) nr 2, s. 126 – 127.

<sup>330</sup> „Quando diciamo che la chiesa è *koinonia* non intendiamo nessun altro tipo di comunione se non la stessa comunione personale esistente tra il Padre, il Figlio e lo Spirito. [Ciò] Implica anche che la chiesa è per definizione incompatibile con l'individualismo; il suo tessuto è la comunione in un sistema di relazione personale” (I. ZIZIOULAS, *La Chiesa come comunione: presentazione del tema della Conferenza mondiale* [wystąpienie na V Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2431).

<sup>331</sup> Por. J. RATZINGER, *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?*, w: *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer*, red. H. ROSSMANN, J. RATZINGER, Regensburg 1975, s. 16.

<sup>332</sup> Por. tenże, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, s. 23 – 24.

<sup>333</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia „Communio nis notio”*, nr 3, DKNW-1, s. 391.

Z rozumienia Kościoła jako komunii oraz wiary chrześcijańskiej jako wiary osobowej realizującej się we wspólnocie wierzących wynikają relacje między wspólnotą a poszczególnym wierzącym, będące szczególnym przypadkiem relacji społeczności i ich członków oraz mające wpływ zarówno na tożsamości zbiorowe wytwarzane przez wspólnoty, jak i na religijny aspekt tożsamości osobowej wierzących. Chrześcijańskie uznanie dla człowieka jako osoby domaga się zawsze poszanowania wolności sumienia każdego wierzącego. Kościół głoszący Słowo Boże, respektując wolność każdej ludzkiej osoby, ma jednak również obowiązek wspomaganie swoich członków w podejmowaniu takich decyzji sumienia, które byłyby zgodne z głoszoną wiarą. Stąd szacunek dla wolności indywidualnego wierzącego nie przeczy misji nauczania przez wspólnotę wierzących. Celem formacyjnego oddziaływania wspólnoty na jednostkę jest bowiem nie ograniczanie jej wolności i samodzielności, lecz umożliwianie odkrycia objawionej prawdy, której wspólnota kościelna nie jest autorem ani źródłem, ale strażnikiem i przekazicielem. Ponadto do tego, aby człowiek wierzący mógł dać na wezwanie Ewangelii wolną i świadomą odpowiedź, konieczne jest, by za pośrednictwem wspólnoty wierzących poznał to wezwanie i wszystkie jego konsekwencje<sup>334</sup>. W ten sposób świadomie i w sposób wolny wypowiedziane „wierzę” każdego chrześcijanina w pełni uczestniczy we wspólnotowym „wierzymy” Kościoła<sup>335</sup>.

### 1.3.3. Podstawowe płaszczyzny tożsamości we wspólnocie chrześcijańskiej

Pojęcie tożsamości w antropologii, wywodzące się z nauk humanistycznych, odgrywa dużą rolę w samorozumieniu chrześcijaństwa. Skoro religia jako więź człowieka z Bogiem nie zawęża się jedynie do sfery indywidualnej, lecz urzeczywistnia się we wspólnocie wierzących, zagadnienie tożsamości zbiorowej właściwej chrześcijanom oraz różniących ich tożsamości związanych z poszczególnymi grupami wyznaniowymi jest bardzo aktualne. Wzrost znaczenia problemu tożsamości w myśli chrześcijańskiej widoczny jest przy tym nie tyle na polu socjologicznej czy psychologicznej analizy fenomenu chrześcijaństwa, lecz przede wszystkim w obrębie teologii. Chrześcijańska teologia, mająca za zadanie mówić człowiekowi o Bogu, ale także ukazywać człowiekowi jego własny obraz w świetle Bożego objawienia, nie może pomi-

<sup>334</sup> Por. COMMISSIONE INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO FRA LA CHIESA CRISTIANA (O DISCEPOLI DI CRISTO) E LA CHIESA CATTOLICA ROMANA, *Ricevere e trasmettere la fede: missione e responsabilità della chiesa* ([Terzo Rapporto] 1993 – 2002) [22 maja 2002 r.], EOe 7, 1633 – 1636.

<sup>335</sup> Por. COMMISSIONE MISTA CHIESA CATTOLICA ROMANA – CONSIGLIO METODISTA MONDIALE, *Dire la verità nella carità: L'autorità d'insegnare tra cattolici e metodisti* [16 listopada 2000 r.], EOe 7, 2322.

jać kwestii tożsamości, istotnie związanej z ludzką podmiotowością, osobowym istnieniem oraz społeczną naturą.

Dlatego choć można zasadnie mówić o tym, iż pojęcie tożsamości ma swoje źródła pozateologiczne oraz że tożsamość religijna „podlega tym samym prawom rozwoju co tożsamość osobowa i tożsamość zbiorowa”<sup>336</sup>, konieczne staje się teologiczne pogłębienie tej problematyki. Analiza realizacji fenomenu religijnego we wspólnotach chrześcijańskich, która opierałaby się jedynie na ustaleniach nauk humanistycznych, wypaczyłaby nie tylko sam obraz Kościoła jako wspólnoty religijnej, ale również – na gruncie teologicznym czy w węższym zakresie ekumenicznym – okazałaby się bezowocna, ponieważ nie ukazywałaby specyfiki chrześcijańskiego rozumienia tożsamości<sup>337</sup>. W odróżnieniu od wielu grup tożsamościowych, Kościół ma świadomość, że – jak pisze Wacław Hryniewicz – „nie jest celem ani wartością samą w sobie. Jest rzeczywistością relacyjną, istniejącą dla dobra i zbawienia ludzi [...]. Nie istnieje tylko po to, aby «zachować własną tożsamość» i swoją konkretną postać we wszelkich okolicznościach historycznych. Jako rzeczywistość relacyjna Kościół nie może być zamkniętą i samowystarczającą całością”<sup>338</sup>. Chrześcijańskie rozumienie tożsamości wskazuje, że jest ona przede wszystkim drogą do przebycia dla poszczególnych chrześcijan i całych wspólnot. Tożsamość dla chrześcijan nie jest zatem argumentem na rzecz zamknięcia się przed innymi ludźmi, aczkolwiek posiadana tożsamość broni przed rozproszeniem się i zagubieniem we współczesnym świecie. Grupa z Dombes mówi, iż jest to „tożsamość, która chce pozostać żywa i całkowicie wierna samej sobie”<sup>339</sup>.

Rozpatrując tożsamości zbiorowe chrześcijan, na ogół wskazuje się trzy płaszczyzny: tożsamość chrześcijańską, kościelną i wyznaniową<sup>340</sup>, przy czym

<sup>336</sup> W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 211.

<sup>337</sup> O ostrożności w zastosowaniu koncepcji tożsamości w analizach teologicznych, a zwłaszcza w dziedzinie ekumenizmu bez pogłębienia teologicznego, tak pisze Eduard Wildbolz: „W ruchu ekumenicznym Kościołów i teologii należy temat «tożsamości» poddać bardzo troskliwej refleksji, zanim zacznie się go stosować. Może się okazać, iż należy wzmocnić własną tożsamość, aby można było prowadzić dialog ekumeniczny jako dialog pomiędzy równymi. Może się zdarzyć, iż wołanie o tożsamość pochodzi z niewiary: «Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je» powiada Jezus (Łk 17, 33). Podobnie: Kto nie wyrzeknie się swojej tożsamości przed Chrystusem, ten nie całkiem jeszcze zgłębił mądrość wiary. Wiara polega bowiem na tym, aby być nowym człowiekiem w Chrystusie – a nie pozostawać starym Adamem!” (E. WILDBOLZ, *Wspólnota tożsamości. Tożsamość – przebaczenie – nawrócenie. Uwagi na marginesie praktyki ekumenicznej*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, s. 61).

<sup>338</sup> W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, s. 207.

<sup>339</sup> „Un’identità che vuole restare viva e del tutto fedele a se stessa” (GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 983).

<sup>340</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, s. 211 – 212.



tożsamości wyznaniowej poświęcona jest zdecydowana większość badań tożsamościowych, ponieważ właśnie ona ma największy wpływ na relacje między chrześcijanami oraz między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi.

### 1.3.3.1. Tożsamość chrześcijańska

Tożsamość chrześcijańska opiera się na „ojcowskiej inicjatywie Boga, który udziela się człowiekowi przez posłanie swojego Syna Jezusa Chrystusa i dar swojego Ducha”<sup>341</sup>. Źródłem tożsamości chrześcijańskiej jest Trójjedyny Bóg przemawiający do człowieka i wzywający go do nawrócenia i wiary w Ewangelię Jezusa Chrystusa (por. Mk 1, 15). Sam przymiotnik „chrześcijański” przywołuje szczególną więź człowieka wierzącego z Chrystusem. Stąd tożsamość chrześcijańska polega zasadniczo na wyznaniu wiary w Chrystusa, która jest wpisana w wyznanie trynitarne i wyznawana w ramach Kościoła<sup>342</sup>. Tożsamość chrześcijańska kształtuje się i wyraża w konkretnych relacjach człowieka do Boga i do innych ludzi. Zdaniem Wacława Hryniewicza jest ona „naszym obliczem, naszą twarzą przed obliczem Boga”<sup>343</sup>. Jako taka tożsamość chrześcijańska jest nie tyle pewną ideą czy zespołem postaw i przekonań, co raczej osobowym związkiem człowieka z Bogiem urzeczywistniającym się w świadomości własnej przynależności do Chrystusa<sup>344</sup>. Takie kryterium tożsamości stało się także dla Światowej Rady Kościoła „bazą dogmatyczną”, na której podstawie można ustalić, które wspólnoty religijne mogą określać się jako chrześcijańskie<sup>345</sup>. Wyznanie trynitarne i chrystologiczne jest także fundamentalne dla wskazania tożsamości chrześcijańskiej jako elementu specyficznego dla chrześcijan i odróżniającego ich od wyznawców innych religii czy też od osób nieprzynależących do żadnych grup religijnych<sup>346</sup>.

Grupa z Dombes wskazuje, że tożsamość chrześcijańska nie jest statyczna, lecz ma charakter żywy i dynamiczny, będąc „przejściem paschalnym”, czyli stałym procesem stawania się przez wierzących chrześcijanami. Ostateczne wypełnienie tożsamości chrześcijańskiej znajdzie w wymiarze eschatologicznym. Nieustająca otwartość i pewne aktualne niedopełnienie tożsamości chrześcijańskiej sprawiają, że życie tą tożsamością przez wierzących pociąga za sobą konieczność stałego otwarcia się na innych ludzi i na inne grupy.

<sup>341</sup> „L’iniziativa paterna di Dio che si comunica all’uomo mediante l’invio del suo figlio Gesù-Cristo e il dono del suo Spirito” (GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 984).

<sup>342</sup> Por. tamże, 1024.

<sup>343</sup> W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, s. 204.

<sup>344</sup> Por. tamże, s. 206, 212; tenże, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998, s. 181 – 183.

<sup>345</sup> Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Costituzione* [III Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów, 19 listopada – 5 grudnia 1961 r.], EOe 5, 396).

<sup>346</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1025.

Tożsamość chrześcijańska, jeżeli ma pozostać autentyczna, uniemożliwia izolację i skostnienie. W istnieniu żywej i będącej wciąż w drodze tożsamości wyraża się wierność chrześcijan wobec Bożego wezwania. Tożsamość chrześcijańska nie znosi różnic istniejących między osobami wierzącymi, szanując ich tożsamości i osobową specyfikę w duchu wspólnoty wierzących pojętej jako komunია<sup>347</sup>. Potwierdzeniem tego szacunku dla każdego człowieka jest praktyczny wyraz tożsamości chrześcijańskiej, którym jest służba na rzecz bliźniego na wzór samego Chrystusa<sup>348</sup>.

Tożsamość chrześcijańska wyraża się w symbolach wiary oraz w sprawowanym kulcie, chociaż w takim jej ukonkretnieniu widoczny jest także podstawowy i trudny do przezwyciężenia problem ekumeniczny: poza fundamentem trynitarnym i chrystologicznym sami chrześcijanie różnią się w poglądach na to, które prawdy doktrynalne stanowią o tożsamości chrześcijańskiej, a które są dla niej nieistotne<sup>349</sup>. Tożsamość chrześcijańska ludzi wierzących kształtuje się pod wpływem wielu czynników. Pierwszorzędne i konieczne jest tutaj żywe odniesienie wierzącego do Boga w Chrystusie, niemniej jednak znaczącą rolę odgrywać mogą czynniki pozareligijne, takie jak życie w nurcie określonej tradycji i kultury skłaniające do identyfikowania się z prawdami i wartościami chrześcijańskimi. Z powodu złożonego sposobu kształtowania się tożsamości chrześcijańskiej, a zwłaszcza w konsekwencji realizowania się wiary chrześcijańskiej w warunkach konfesyjnych, trudno jest dzisiaj wypracować jedną chrześcijańską formułę tożsamościową, wykraczającą poza „bazę dogmatyczną” odwołującą się do trynitarnej wiary w Boga, odkupienia w Chrystusie i biblijnego objawienia. Konkretna realizacja tożsamości chrześcijańskiej, czyli umotywowane religijnie postawy i przekonania wierzących w Chrystusa, jest w wypadku różnych środowisk chrześcijańskich niezwykle różnorodna<sup>350</sup>.

Nie znaczy to, że tożsamość chrześcijańska jest pojęciem całkowicie niejasnym, a zatem również nieprzydatnym w refleksji antropologicznej i ekumenicznej. Tym, co wydaje się najważniejsze w kontekście dialogu ekumenicznego, jest świadomość, iż mimo istniejących wśród chrześcijan podziałów jednoczy ich żywa wiara trynitarzna i przynależność do Chrystusa. Jak pisze Wacław Hryniewicz, „jesteśmy na pierwszym miejscu chrześcijanami, jakkolwiek przeżywamy chrześcijaństwo w różnych wspólnotach wyznano-

<sup>347</sup> Por. tamże, 1027 – 1028; KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Jedność przed nami* nry 5 – 6, s. 286 – 287; KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterancko-Rzymskokatolickiego* (1993), nr 63, BW, s. 388.

<sup>348</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1029.

<sup>349</sup> Por. tamże, 1026.

<sup>350</sup> Por. Z. STACHOWSKI, *Chrześcijańska tożsamość narracyjna*, s. 68 – 69.

wych [...]. Nie jestem w pierwszym rzędzie katolikiem, a dopiero na drugim miejscu chrześcijaninem. Jestem przede wszystkim człowiekiem i chrześcijaninem. Przeżywam chrześcijaństwo w Kościele katolickim”<sup>351</sup>.

### 1.3.3.2. Tożsamość kościelna

W chrześcijańskim dyskursie tożsamościowym stosunkowo najbardziej niejasnym i najrzadziej występującym elementem jest kościelny wymiar tożsamości<sup>352</sup>. Niekiedy trudno jest ją odróżnić od tożsamości chrześcijańskiej, ponieważ zarówno tożsamość kościelna, jak i tożsamość chrześcijańska wyrażają tę samą rzeczywistość, chociaż ich perspektywa teologiczna i antropologiczna jest inna<sup>353</sup>. Niekiedy też rozumienie tożsamości kościelnej miesza się z tożsamością wyznaniową, skoro współcześnie chrześcijaństwo istnieje zawsze w realiach konfesyjnych<sup>354</sup>.

Według Grupy z Dombes tożsamość kościelna oznacza świadomość, że Kościół, pozostając określoną społecznością ludzką, jest zarazem i przede wszystkim Ciałem Chrystusa, w którym Bóg udziela się człowiekowi<sup>355</sup>. Stąd wiara chrześcijańska ma zawsze wymiar kościelny. Nawet jeśli w hierarchii prawd wiary Kościół nie stoi w centrum, to jednak nie jest możliwa przynależność wierzącego do Chrystusa, która nie realizowałaby się w przynależności do wspólnoty Kościoła – Ciała Chrystusa<sup>356</sup>. Wynika to z wiary i samoświadomości Kościoła założonego przez Jezusa Chrystusa (por. Mt 16, 18) i ożywianego przez Ducha Świętego (por. J 20, 21 – 22; Dz 2, 33). Obietnica Boża dotycząca Kościoła ma charakter nieodwołalny<sup>357</sup>. Kościół jako rzeczywistość społeczna podlega w zależności od czasu i kultury znaczącym przemianom. Jednakże w świadomości chrześcijańskiej pozostaje wciąż tym samym Kościołem, realizując wciąż posłannictwo dane mu przez Chrystusa, nadające nieustannie sens jego istnieniu<sup>358</sup>.

<sup>351</sup> W. HRYNIEWICZ, *Ku otwartej tożsamości chrześcijańskiej. Doświadczenia teologa*, w: *Tożsamość wyznaniowa i dialog jako czynnik opiniotwórczy w ramach kultury narodowej. Doświadczenia Białorusi, Ukrainy i Polski*, s. 26.

<sup>352</sup> Por. L. ULLRICH, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, s. 45.

<sup>353</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1023.

<sup>354</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Ku otwartej tożsamości chrześcijańskiej. Doświadczenia teologa*, s. 26.

<sup>355</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 985.

<sup>356</sup> Por. tamże, 1030.

<sup>357</sup> Por. tamże.

<sup>358</sup> Por. L. ULLRICH, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, s. 45.

Wiara w istnienie jednego Kościoła założonego przez Jezusa Chrystusa napotyka jednakże w świadomości wierzących jedną, ale podstawową przeszkodę, mającą znaczący wpływ na kształt ich tożsamości chrześcijańskiej i kościelnej. Faktycznie chrześcijaństwo – ponieważ nie jest rzeczywistością abstrakcyjną, lecz istniejącą w konkretnych warunkach społecznych i historycznych – urzeczywistnia się w podzielonych Kościołach i Wspólnotach wyznaniowych. Stąd – zdaniem Wacława Hryniewicza – nie można mówić o tożsamości kościelnej w stanie czystym. Tożsamość ta spełnia się w poszczególnych grupach wyznaniowych i ostatecznie właśnie z tożsamości wyznaniowej konkretnych Kościołów i Wspólnot można ją wydobyć<sup>359</sup>.

Podobnie jak tożsamość chrześcijańska, tak również tożsamość kościelna ma wymiar eschatologiczny, a w rzeczywistości chrześcijaństwa podzielonego często rozpatrywana jest jako droga czy też dążenie. Skoro – zdaniem Grupy z Dombes – „żaden Kościół wyznaniowy nie może w sposób czysty i prosty utożsamiać się w Kościołem Jezusa Chrystusa”<sup>360</sup>, to chrześcijańskie oczekiwanie eschatologiczne jest również oczekiwaniem na wypełnienie się Kościoła<sup>361</sup>. Tak widziana tożsamość kościelna ma również charakter nieustannego „stawania się”, odkrywania katolickości Kościoła rozumianej jako pełnia i powszechność<sup>362</sup>.

### 1.3.3.3. Tożsamość wyznaniowa

Chrześcijaństwo nie jest rzeczywistością abstrakcyjną, lecz konkretną, istniejącą w warunkach podziału wyznaniowego. Refleksja nad chrześcijaństwem jest możliwa tylko z uwzględnieniem tego podziału. Leo Scheffczyk uważa, że można dzisiaj mówić jedynie o chrześcijaństwie katolickim, prawosławnym czy protestanckim, gdyż podział wyznaniowy ma istotny wpływ na charakter urzeczywistniania się chrześcijaństwa w świecie<sup>363</sup>.

<sup>359</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, s. 212 – 213.

<sup>360</sup> „Nessuna chiesa confessionale può identificarsi puramente e semplicemente con la chiesa di Gesù Cristo” (GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1031). Podobnie pisze Wacław Hryniewicz: „Żaden z Kościołów wyznaniowych nie może utożsamiać się w ekskluzywny sposób z Kościołem Chrystusa. Każdemu z nich brak pełnej powszechności, a więc prawdziwej katolickości” (W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, s. 213). Zauważyć wszakże należy, że same Kościoły wyrażają niekiedy świadomość własnej tożsamości z Kościołem Chrystusa (por. jednoznaczne stwierdzenia katolickie: KK 8; DI 16 – 18). Być może z tego powodu Grupa z Dombes mówi o utożsamieniu „w sposób czysty i prosty”, aby wyrazić fakt, że mimo zróżnicowanej samoświadomości Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich utożsamienie to następuje pewnych problemów.

<sup>361</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1031.

<sup>362</sup> Por. tamże, 1032.

<sup>363</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e Forma*, s. 15 – 16.

Używany najczęściej do wyrażenia istniejącego podziału chrześcijaństwa termin „wyznanie”, względnie „konfesja”, w tym znaczeniu pojawił się w XIX wieku, najpierw w łonie Wspólnot protestanckich<sup>364</sup>, akcentujących silnie swoją własną wyznaniową tożsamość przez odwołanie się do historycznych wyznań wiary określających ich specyfikę względem innych Kościołów i Wspólnot kościelnych<sup>365</sup>. Pojęcie wyznania nie zawsze spotyka się w Kościołach i Wspólnotach kościelnych z pełną akceptacją. Kościół katolicki nigdy nie określał się jako jedno spośród chrześcijańskich wyznań. Uważa się natomiast za Kościół, w którym trwa jedyny Kościół Chrystusa<sup>366</sup>. Z tego punktu widzenia mówienie o Kościele katolickim jako jednym spośród wyznań ma sens jedynie w ujęciu historycznym i socjologicznym, o ile wyraża to fakt istnienia poza komunią katolicką pewnej liczby Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich<sup>367</sup>. Podobnie w wierze i eklezjalnej świadomości Kościołów prawosławnych obecne jest przekonanie, że są one jednym, świętym, katolickim i apostołskim Kościołem, przez co niemożliwe jest zaakceptowanie równości wszystkich wyznań, a zatem także teologiczne rozumienie prawosławia jako jednego z wielu wyznań chrześcijańskich<sup>368</sup>.

Mimo wskazanego zróżnicowania w samookreślaniu się przez Kościoły i Wspólnoty kościelne, pojęcie wyznania ma w dialogu ekumenicznym duże znaczenie, ponieważ wyraża to, co dla poszczególnych grup chrześcijańskich jest swoiste i decydujące o ich tożsamości<sup>369</sup>. Wiele z tych grup nie ma natomiast własnego specyficznego wyznania wiary w pierwotnym sensie, lecz widzi własną wyjątkowość czy też źródło wyznaniowej tożsamości w tradycji liturgicznej, propagowanych normach moralnych, pobożności lub dyscyplinie kościelnej. Z tego zresztą powodu niekiedy zamiast mówić o wyznaniach używa się kategorii denominacji<sup>370</sup>.

Współczesne rozumienie wyznania w obrębie chrześcijaństwa sprawia, że tożsamość wyznaniowa jest zasadniczo interpretowana jako przynależność do określonego Kościoła czy Wspólnoty kościelnej. Tożsamość wyznaniowa wyraża szczególną formę i sposób wyznawania wiary w obrębie wspól-

<sup>364</sup> Por. G. FEIGE, *Konfession*, LThK, t. 6, kol. 236; Hans MAYR, *Konfession*, w: *Ökumene-Lexikon*, red. H. KRÜGER [i in.] Frankfurt am Main 1983, kol. 692 – 693.

<sup>365</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, Lyon 2007, s. 13, przyp. 1; GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1036.

<sup>366</sup> Por. KK 8.

<sup>367</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1034.

<sup>368</sup> Por. tamże, 1035.

<sup>369</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Raport Sekcji do spraw Jedności* [Raport III Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948 r.], SiDE 4 (1988) nr 4, s. 80.

<sup>370</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 13 – 14, przyp. 2.

noty konfesyjnej<sup>371</sup>. Zróżnicowania tożsamości wyznaniowych ma podłoże dogmatyczne i duchowe, ale również kulturowe czy historyczne, stosownie do różnorodnych powodów, które złożyły się na zaistnienie podziałów wyznaniowych w chrześcijaństwie<sup>372</sup>. Z tego powodu tak jak wyznanie jest konkretną realizacją chrześcijaństwa w określonym Kościele lub Wspólnocie kościelnej, tak też tożsamość wyznaniowa okazuje się konkretną tożsamością chrześcijańską i kościelną. Skoro nie można urzeczywistniać wiary chrześcijańskiej, pozostając poza jakimś Kościołem lub Wspólnotą kościelną, to również czysta tożsamość chrześcijańska i kościelna nie istnieje. Chrześcijanin może przeżywać własną tożsamość chrześcijańską i kościelną jedynie w tożsamości wyznaniowej. Tożsamość wyznaniowa jest tożsamością uświadomioną i konkretną, realizującą się w określonych warunkach czasowych, kulturowych, cywilizacyjnych, a przede wszystkim w sytuacji faktycznej przynależności każdego chrześcijanina do określonej wspólnoty wierzących<sup>373</sup>.

Jeżeli podział chrześcijaństwa ma swoje podłoże dogmatyczne i duchowe oraz – w pewnej mierze – kulturowe i społeczne, a tożsamość wyznaniowa ukazuje konkretne urzeczywistnienie tożsamości chrześcijańskiej i kościelnej w określonych wspólnotach, to również w tożsamości wyznaniowej przyczyny istniejącego podziału względnie cechy wyróżniające poszczególne wyznania muszą zajmować znaczące miejsce. Tożsamość wyznaniowa nie jest jedynie posiadaną przez chrześcijan samoświadomością umiejscawiającą spełnianie się ich wiary w jednej z grup chrześcijańskich. Nie jest też tak, że tożsamość wyznaniowa właściwa dla określonego Kościoła czy Wspólnoty kościelnej stanowi sumę samoświadomości wiernych należących do tego Kościoła czy Wspólnoty. Tożsamość wyznaniowa – przynajmniej w tradycji prawosławnej i katolickiej – posiada również element doktrynalny wyrażający wiarę, iż dany Kościół nie jest tylko jedną z wielu chrześcijańskich denominacji mających własną specyfikę i dzieje, ale że ma żywe odniesienie do jednego Kościoła założonego przez Jezusa Chrystusa<sup>374</sup>.

Aby tożsamość wyznaniowa była po chrześcijańsku autentyczna, musi ona być otwarta zarówno na pełnię, jak i powszechność, dzięki czemu chrześcijanie wyznający swoją wiarę w określonej wspólnocie mogą zrozumieć, że ich wspólna tradycja chrześcijańska przerasta każdą z istniejących tradycji wyzna-

<sup>371</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 986.

<sup>372</sup> Por. tamże, 1037; W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, s. 213.

<sup>373</sup> Por. L. ULLRICH, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, s. 47; W. HRYNIEWICZ, *Ku otwartej tożsamości chrześcijańskiej. Doświadczenia teologa*, s. 14.

<sup>374</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 986; I. PUSTOUTOW, *Tożsamość wyznaniowa a dialog między Kościołami – Siostrami*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filii KUL w Opolu*, s. 55 – 56.

niowych<sup>375</sup>. Jest to konieczne w dobie dialogu ekumenicznego, kiedy tożsamość wyznaniowa spotyka się z różnymi ocenami wśród samych chrześcijan. Grupa z Dombes przypomina, że kontestacja wyznaniowego podziału chrześcijaństwa zaczęła się już od Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu w 1910 roku, zwłaszcza w wystąpieniach przedstawicieli chrześcijan z Trzeciego Świata. W 1943 roku anglikański arcybiskup Canterbury William Temple mówił, iż każda z chrześcijańskich denominacji powinna obumrzeć, aby zmartwychwstać na nowo we wspanialszej formie<sup>376</sup>. Z kolei w Lozannie w 1960 roku reformowany teolog Hockendijk wzywał: „Nie będzie jedności, jeśli nie będziemy zdolni do obumarcia jako luteranie, reformowani czy prawosławni w nadziei zmartwychwstania w obecności Chrystusa i w jednym i jedynym Kościele”<sup>377</sup>. Po upływie lat od kontestacji podziału wyznaniowego związanej z początkiem ruchu ekumenicznego okazuje się jednak, że tak jak nie można mówić o abstrakcyjnym chrześcijaństwie z pominięciem konkretnie istniejących Kościołów i Wspólnot, tak też tożsamość wyznaniowa jest niezbędna, by zrozumieć konkretne urzeczywistnienie chrześcijańskiej i kościelnej tożsamości wierzących. Tożsamość wyznaniowa jest konieczna dla chrześcijan, ponieważ tylko w niej mogą oni w konkretny sposób przeżywać własną tożsamość chrześcijańską i kościelną. Jednakże ponieważ sam podział chrześcijaństwa wiąże się z ludzkim grzechem i winą, również w tożsamości wyznaniowej mogą być obecne elementy negatywne, domagające się usunięcia lub oczyszczenia<sup>378</sup>. Waclaw Hryniewicz zauważa ponadto, iż tożsamość wyznaniowa nie może nigdy stać się celem samym w sobie. Jako taka może, a nawet powinna ulegać niezbędnym przemianom, aby rzeczywiście wyrażała związek chrześcijanina z Chrystusem w konkretnej wspólnocie wierzących<sup>379</sup>. Nigdy jednak nie można nakłaniać chrześcijan do rezygnacji z ich tożsamości wyznaniowej. Konsekwencją jej utraty mogłoby być wyobcowanie z własnej wspólnoty, poczucie osamotnienia i zagubienia, a ostatecznie utrata wiary, zawsze mającej wspólnotowy charakter<sup>380</sup>.

\*

Aby właściwie ukazać problematykę tożsamości wyznaniowej w chrześcijańskiej myśli teologicznej, nie sposób pominąć kontekstu, w którym ona

<sup>375</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1038.

<sup>376</sup> Por. tamże, 1041.

<sup>377</sup> „Non vi sarà unità se non saremo capaci di morire in quanto luterani, riformati o ortodossi nella speranza della risurrezione in presenza di Cristo e in una sola e unica chiesa” (tamże).

<sup>378</sup> Por. tamże, 1039 – 1042.

<sup>379</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, s. 206 – 207, 214 – 215; GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1043.

<sup>380</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Ku otwartej tożsamości chrześcijańskiej. Doświadczenia teologa*, s. 14.

występuje. Z tego powodu przedstawione powyżej dociekania koncentrowały się na kwestii tożsamości człowieka widzianej z perspektywy współczesnej antropologii oraz wskazały pewne szczególne intuicje nowszej chrześcijańskiej antropologii teologicznej. W ten sposób możliwe staje się dostrzeżenie faktu, że chrześcijańska analiza tożsamości ludzkiej nie tylko nie jest wyizolowana z szerokiego nurtu naukowego namysłu nad człowiekiem i jego funkcjonowaniem w grupach społecznych, lecz również może stać się ważnym elementem dyskusji o człowieku jako podmiocie i uczestniku relacji społecznych. Jednocześnie zaprezentowane w pierwszym rozdziale pracy problemy osobowej i zbiorowej tożsamości człowieka przyczynią się dalej do pogłębionego zrozumienia problemu tożsamości wyznaniowej chrześcijan, zwłaszcza w kontekście trudności i dążeń współczesnego ruchu ekumenicznego.



## Rozdział II

### TEOLOGICZNA PROBLEMATYKA TOŻSAMOŚCI WYZNANIOWEJ

Podobnie jak problem tożsamości jednostkowej człowieka czy też jego tożsamości zbiorowych ujawnia się w całokształcie ludzkiej aktywności indywidualnej bądź społecznej, tak też tożsamość wyznaniowa chrześcijan przejawia się w ich życiu religijnym, przenikając je i kształtując. Tożsamość wyznaniowa nie istnieje jako odseparowane zjawisko, zespół zagadnień albo też określona przestrzeń życia kościelnego. Nie sposób zatem, mówiąc o tożsamości wyznaniowej, poprzestać jedynie na dokumentach Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, które by wyraźnie dotyczyły problemu tożsamości. Wprawdzie istnieją dokumenty czy oficjalne wypowiedzi Kościołów i Wspólnot odnoszące się do problemów tożsamościowych, są one wszakże stosunkowo nieliczne i mało konkretne.

Przyczyny słabej obecności zagadnień tożsamościowych w dokumentach dialogów ekumenicznych wydają się zrozumiałe. Kwestia tożsamości wyznaniowej jest dla ekumenistów problemem delikatnym. Właśnie zagadnienia tożsamościowe stanowią istotną przeszkodę na drodze do osiągnięcia porozumienia między poszczególnymi denominacjami chrześcijańskimi, nawet jeśli prowadzone dialogi doktrynalne wydają się zmierzać we właściwym kierunku i obfitują w kolejne uzgodnienia czy wspólne deklaracje. Tymczasem poważnym problemem w relacjach międzychrześcijańskich jest fakt – trudny niekiedy do zaakceptowania przez odpowiedzialnych za Kościoły i Wspólnoty – iż ukształtowana na podstawie wielu różnorodnych czynników współczesna tożsamość chrześcijan może stanowić element hamujący recepcję wyników dialogu ekumenicznego. Wydaje się więc na pozór, iż podnoszenie kwestii tożsamości wyznaniowej i jej znaczenia w życiu zarówno całych wspólnot, jak i poszczególnych chrześcijan prowadzi do podważenia sensu wysiłków ekumenicznych, zwłaszcza na płaszczyźnie doktrynalnej. W rzeczywistości jednak bez podjęcia problemu tożsamości wyznaniowej praca

ekumeniczna może okazać się oderwana od życia chrześcijan. Ekumenizm nigdy nie może sprowadzać się do działalności wąskiego grona specjalistów, ponieważ jest koniecznym zadaniem i wyzwaniem dla wszystkich wyznawców Chrystusa<sup>1</sup>.

Trudność uchwycenia kwestii tożsamości wyznaniowej, a zarazem jej kluczowe znaczenie dla sensowności i skuteczności dialogu ekumenicznego sprawiają, iż konieczne jest badanie wątków tożsamościowych nie tyle w dokumentach czy wypowiedziach kościelnych bezpośrednio zajmujących się tożsamością, lecz przede wszystkim we współczesnych przejawach chrześcijańskiego życia kościelnego. Wszystkie zbiorowe formy religijności realizującej się w określonej denominacji chrześcijańskiej (w pewnej mierze także religijność w doświadczeniu indywidualnym) są ukierunkowywane przez tożsamość wyznaniową, jednocześnie przyczyniając się do jej ugruntowywania czy też do zachodzących w niej przemian. Z tego powodu analiza teologicznej problematyki tożsamości wyznaniowej w życiu chrześcijańskim wymaga wydobycia elementów tożsamościowych ze wspólnotowych doświadczeń chrześcijan, które kształtują ich religijność, a szczególnie religijną świadomość.

Tak postawiony cel rozdziału jest realizowany w schemacie myślowym zmierzającym od problemów ogólniejszych do coraz większych uszczegółowień, przy czym każda poważniejsza kwestia dotycząca tożsamości wyznaniowej ilustrowana jest przykładami pochodzącymi już to z dokumentów określonych denominacji chrześcijańskich, już to z wyznaniowej literatury teologicznej. Konieczne jest podkreślenie, że przykłady są wybrane, a zatem nie mają na celu wyczerpania wszelkich możliwości ukazania problemów tożsamościowych przez prezentację wszystkich istniejących poglądów czy też wszystkich napotykanych trudności. Na ten ilustracyjny charakter przykładów wskazują także tytuły stosownych części rozdziału.

Rozdział dzieli się na trzy paragrafy. Pierwszy z nich wyróżnia cztery podstawowe czynniki tożsamościowego zróżnicowania chrześcijan. Punktem wyjścia są historyczne powody obecnego zróżnicowania (2.1.1.), przy czym chodzi nie tylko o same wydarzenia historyczne, które przyczyniły się do powstania różnic i podziałów (2.1.1.1.), lecz bardziej o historyczne przemiany problemu wyznaniowego kształtujące dzisiejszą tożsamość chrześcijan (2.1.1.2.), a zwłaszcza o to, jak współczesna refleksja nad historią odzwierciedla wyznaniowe podziały i kształtuje tożsamość członków Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich (2.1.1.3.). Drugi wyróżniony czynnik ma charakter społeczno-kulturowy (2.1.2.). W tym miejscu zwraca się uwagę na istnienie Kościoła jako podmiotu kulturowego (2.1.2.1.) oraz na konkretne problemy tożsamościowe wiążące się z problematyką kulturową (2.1.2.2.) oraz społeczną (2.1.2.3.). Kolejnym czynnikiem kształtującym tożsamość

<sup>1</sup> Por. UUS 2.

wyznaniową jest stosunek do źródeł doktryny chrześcijańskiej, a zwłaszcza rozumienie ich normatywności dla grup chrześcijańskich i dla poszczególnych wierzących (2.1.3.). Omówienie wyrażanych przez Kościoły i Wspólnoty poglądów na temat normatywności Pisma Świętego oraz Tradycji (2.1.3.1.) oraz zwrócenie uwagi na tożsamościową rolę Tradycji (2.1.3.2.) prowadzi do wskazania problemów, których przyczyną są specyficzne wyznaniowe poglądy na normatywną wartość chrześcijańskiej doktryny (2.1.3.3.). Ostatnim badanym czynnikiem jest element duchowo-liturgiczny (2.1.4.), wyrażający się w oddziaływaniu określonych tradycji życia duchowego i kultu na współczesną tożsamość chrześcijan (2.1.4.1.), co z kolei prowadzi też do zaistnienia pewnych trudności w relacjach międzychrześcijańskich (2.1.4.2.).

W drugim paragrafie badane są elementy tożsamościowe obecne w wierze chrześcijan. Najpierw podjęte jest zagadnienie jedności samej wiary chrześcijańskiej w kontekście faktycznie istniejących różnic w wierze (2.2.1.). Naświetleniu tego problemu służy ukazanie poglądów Kościołów i Wspólnot na podstawową jedność wiary chrześcijan (2.2.1.1.) oraz refleksja nad relacją między istniejącymi różnicami doktrynalnymi a koniecznością poszukiwania i zachowywania ortodoksji (2.2.1.2.), co prowadzi do przedstawienia istniejących rozbieżności doktrynalnych w kontekście tożsamościowym (2.2.1.3.). Kolejna część badań koncentruje się na rzeczywistości Kościoła (2.2.2.), który w świadomości chrześcijan jest jednym i jedynym Kościołem Chrystusa (2.2.2.1.). Jednocześnie istniejące podziały wyznaniowe stawiają kwestię jedności pod znakiem zapytania (2.2.2.2.), a rozbieżności eklezjologiczne mają często tożsamościowe znamię (2.2.2.3.). Uszczegółowieniem problematyki związanej z doświadczaną rzeczywistością podziału chrześcijan przy jednoczesnym wyznawaniu jednej chrześcijańskiej wiary realizującej się w jedynym Kościele Chrystusa jest wskazanie konkretnych zagrożeń dla życia religijnego (2.2.3.): fundamentalizmu (2.3.3.1), integryzmu i tradycjonalizmu (2.2.3.2), konfesjonalizmu (2.2.3.3) oraz ekskluzywizmu (2.2.3.4.).

Ostatni paragraf skupia się już wyraźnie na problematyce eklezjologicznej, zajmując się kwestią kościelnego charakteru chrześcijaństwa. Pierwszym problemem jest tutaj sama świadomość kościelna chrześcijan (2.3.1.), którzy zawsze urzeczywistniają swoją wiarę w Jezusa Chrystusa w społeczności kościelnej (2.3.1.1.), przy czym jednak świadomość ta jest wyznaniowo zróżnicowana (2.3.1.2.), co z kolei przyczynia się do powstania trudności w wymiarze ekumenicznym (2.3.1.3.). Eklezjologiczna wartość tożsamości wyznaniowej znajduje uszczegółowienie w dwóch końcowych kwestiach. Pierwszą jest jedność i różnorodność w Kościele (2.3.2.), pociągająca za sobą pytania o samą możliwość współistnienia jedności i różnorodności (2.3.2.1.) oraz o znaczenie różnorodności w życiu kościelnym (2.3.2.2.). W tej dziedzinie także istnieją trudności związane z tożsamościowym zróżnicowaniem chrześcijan (2.3.2.3.). Drugą kwestią eklezjologiczną jest ciągłość

Kościół oraz dokonujące się w nim zmiany (2.3.3.). Z jednej strony silnym elementem tożsamościowym dla części chrześcijan jest wierność Kościołowi Apostołów (2.3.3.1.), z drugiej zaś dokonujące się we wszystkich Kościołach i Wspólnotach przemiany stawiają pytanie o wierność własnemu dziedzictwu wyznaniowemu (2.3.3.2.), co prowadzi do niezwykle istotnego z punktu widzenia wyznaniowej tożsamości – czy też w ogóle przyszłości dialogu ekumenicznego – pytania o możliwość lub konieczność reformy Kościoła (2.3.3.3.).

## 2.1. Główne czynniki tożsamościowego zróżnicowania chrześcijan

Do zrozumienia tożsamościowego zróżnicowania chrześcijan konieczne jest nie tylko proste wskazanie na istniejące wśród nich podziały, przejawiające się w istnieniu wielu Kościołów i Wspólnot kościelnych. Choć tożsamość wyznaniowa ma swoje źródło właśnie w istnieniu określonej grupy religijnej, to jednak sam podział jest dopiero punktem wyjścia do jej powstania i ukształtowania się. Tak jak na podziały istniejące wśród chrześcijan wpływ miały liczne czynniki, tak też na kształtowanie się odmiennych tożsamości wyznaniowych złożyły się wielorakie procesy towarzyszące umacnianiu się istniejących podziałów wyznaniowych. Wielość elementów wpływających na ukształtowanie się tożsamości wyznaniowej chrześcijan należących do różnych denominacji sprawia, iż same dialogi teologiczne, nawet mające widoczne rezultaty w postaci wzajemnych doktrynalnych uzgodnień, nie wystarczą do usunięcia istniejących i ugruntowanych podziałów.

Ogólnie można wyróżnić cztery czynniki kształtujące tożsamość wyznaniową chrześcijan i różnicujące tożsamości chrześcijan przynależących do odmiennych denominacji. Zarazem czynniki te stanowią element konieczny do zrozumienia zaistnienia i trwania samego podziału. Jako pierwszy należy wymienić czynnik historyczny, obejmujący same wydarzenia inicjujące kolejne podziały wśród chrześcijan, lecz przede wszystkim odnoszący się do ich wpływu na ukształtowanie współczesnych tożsamości wyznaniowych. Drugim elementem jest czynnik społeczno-kulturowy, w którym wyraża się wzajemne oddziaływanie między Kościołami i Wspólnotami a społeczeństwem i kulturą. Z kolei czynnik normatywnodoktrynalny wskazuje na zróżnicowane wśród chrześcijańskich denominacji rozumienie normatywnego znaczenia doktryny chrześcijańskiej oraz jego konsekwencje dla tożsamości wyznaniowej. Wreszcie na ukształtowanie i umocnienie tożsamości wyznaniowej znaczący wpływ ma życie duchowe i liturgiczne różnych tradycji chrześcijańskich.

### 2.1.1. Czynniki historyczny

Kościół w wymiarze społecznym czy instytucjonalnym jest rzeczywistością historyczną, funkcjonującą w określonych realiach dziejowych. Z tego powodu również istniejące wśród chrześcijan podziały mają podłoże historyczne. W celu ukazania znaczenia historii – a zwłaszcza jej współczesnej interpretacji – dla tożsamości chrześcijan nie jest konieczny przegląd wszystkich wydarzeń historycznych, które zaważyły na oddalaniu się od siebie poszczególnych grup. Istotne jest jednak zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób procesy historyczne zaważyły na samookreśleniu się chrześcijan należących do różnych denominacji, a zwłaszcza w jakim zakresie ocena przeszłości ciąży na współczesnych tożsamościach wyznaniowych.

#### 2.1.1.1. Wydarzenia historyczne u źródeł istniejących podziałów

Chociaż niekiedy spotyka się w dyskursie ekumenicznym wyidealizowaną kategorię „niepodzielnego Kościoła” w odniesieniu do pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, to jednak w rzeczywistości dzieje chrześcijan od początku naznaczone są ludzkimi konfliktami i podziałami. Z tego powodu refleksji nad dziejami Kościoła nie da się sprowadzić jedynie do badania rozwoju interpretacji Pisma Świętego czy też szerzej pojętego rozwoju teologii chrześcijańskiej. Chociaż ujmowanie historii Kościoła jako historii interpretacji Biblii ma swoich zwolenników, zwłaszcza po stronie protestanckiej<sup>2</sup>, to jednak pomimo kluczowej roli teologicznego namysłu nad objawieniem dla życia chrześcijańskiego dzieje wspólnoty wierzących w nim się nie wyczerpują. W historii Kościoła ważną rolę odgrywają czynniki pozateologiczne. W pewnych kryzysowych momentach dziejów chrześcijaństwa czynniki te zdawały się nawet wysuwać na pierwszy plan, przyczyniając się do powstania, pogłębiania i utrwalania podziałów między chrześcijanami. Również poza okresami większych napięć element ludzki i historyczny w znacznej mierze ukierunkowuje nie tylko dzieje Kościoła, ale też rozwój form wyrazu wiary chrześcijan, a w konsekwencji ich poczucie przynależności do określonej wspólnoty wierzących. Nie sposób pominąć w dziejach podzielonego chrześcijaństwa znaczenia wydarzeń historycznych. Także współczesne doświadczenia dziejowe wpływają na dialog międzychrześcijański, przy czym wpływ ten jest wieloraki. Świadomość zła podziałów motywuje chrześcijan do podjęcia drogi ku jedności, równocześnie jednak wydarzenia z przeszłości wciąż

<sup>2</sup> Luterański teolog Marc Lienhard wskazuje na Gerharda Ebelinga jako autora takiego określenia historii Kościoła (por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, Lyon 2007, s. 50).

odbijają się na przebiegu dialogów ekumenicznych, a zwłaszcza na procesie recepcji ich wyników<sup>3</sup>.

Oddziaływanie wydarzeń historycznych, a nawet wielowiekowych procesów przemian politycznych, widoczne jest w zaistnieniu podziału między Rzymem i Konstantynopolem<sup>4</sup>. Nie negując znaczenia rozbieżności dogmatycznych czy liturgicznych, nie można nie dostrzec, jak duże znaczenie dla tego podziału miało przeniesienie politycznego centrum Cesarstwa do Konstantynopola, stopniowa utrata kontroli nad terytoriami zachodnimi, przy jednoczesnym – właściwym bizantyzmowi – znacznym udziale władzy świeckiej nie tylko w kierowaniu Kościołem, ale również w dyskusjach ściśle teologicznych<sup>5</sup>. Utrwalanie i pogłębianie istniejącego oficjalnie od 1054 roku podziału także miało tło pozateologiczne. Odrodzenie i wzrost znaczenia Cesarstwa na Zachodzie przy narastającym zagrożeniu Konstantynopola ze strony ludów muzułmańskich wyraźnie przekładało się na wzrost nastrojów antyrzymskich i antyłacińskich wśród duchowieństwa i wiernych w Cesarstwie wschodnim<sup>6</sup>. Trudno również pominąć znaczenie wypraw krzyżowych<sup>7</sup>, upadku Bizancjum i rozwoju Rusi Moskiewskiej, uważającej się za spadkobierczynię Paleologów i budującej swoją państwową ideologię na jedności wiary prawosławnej w opozycji do krajów tradycji zachodniej<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 50 – 51.

<sup>4</sup> Por. Б. М. МЕЛИОРАНСКИЙ, *Разделение церквей*, Chr, t. 2, s. 428; M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3: *Od Mahometa do wieku Reform*, Warszawa 2008<sup>3</sup>, s. 190; Z. GLAESER, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”*. Studium ekumeniczne, Opole 2000, s. 91 – 92. O złożoności przyczyn tego podziału pisze Waław Hryniewicz: „Wschód i Zachód chrześcijański oddziaływały się od siebie wskutek długiego procesu wyobcowania, trwającego przez całe stulecia. Był to przede wszystkim proces dezintegracji wspólnej tradycji oraz absolutyzacji poszczególnych tradycji lokalnych. Coraz wyraźniej zarysowywały się podstawowe rozbieżności eklezjologiczne. W procesie tym ważną rolę odgrywały motywy nie tylko teologiczne, ale również kulturowe i polityczne. Duch ekskluzywizmu zaciążył niezwykle mocno nad dziejami wzajemnych relacji. Każda ze stron wielokrotnie przejawiała tendencję do nadawania własnym tradycjom absolutnej i powszechnej wartości. Prowadziło to do braku zrozumienia dla odmiennych elementów tradycji drugiej strony oraz zaniku tolerancji. Sprzyjała temu wzajemna izolacja kulturowa oraz brak żywej wymiany myśli” (W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998, s. 270).

<sup>5</sup> Por. V. N. MAKRIDES, *Orthodoxy as a conditio sine qua non: Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective*, OS 40 (1991) z. 4, s. 282.

<sup>6</sup> Por. G. OSTROGORSKI, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008<sup>3</sup>, s. 205.

<sup>7</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale* [5 września 1985 r.], EOe 2, 1060; G. OSTROGORSKI, *Dzieje Bizancjum*, s. 395; M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3: *Od Mahometa do wieku Reform*, s. 192.

<sup>8</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, 1071; J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*. T. 2: *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600 – 1700)*, Kraków 2009, s. 352 – 353. Gwoli ścisłości należy zauważyć, że takie uzasadnienie poślubienia w 1472 roku przez Iwana III Zofii (Zoe) Paleolog, siostrzenicy Konstantyna XI, ostatniego cesarza bizantyjskiego, ma również swoich przeciwników. John Meyendorff twierdzi, że – wbrew pozorom – nie chodziło tutaj o *translatio imperii* z Konstantynopola do Moskwy, skoro ślub nie dał Iwanowi formalnego prawa do tytułu cesarskiego. Meyendorff widzi w tym akcie raczej próbę zbliżenia Moskwy do Zachodu, czego dowodem miałyby być włoskie wychowanie

Wpływ procesów historycznych i politycznych widać w wydarzeniach reformacji. Nieteologiczne czynniki podziału są tutaj niezwykle widoczne, i to pomimo tego, iż pierwotne i główne motywy reformatorów miały głębokie uzasadnienie biblijne i teologiczne. Należy zwrócić uwagę na fakt, że chociaż reformacja ma swoje źródła we wcześniejszych reformatorskich tendencjach w Kościele zachodnim, takich jak koncyliaryzm czy ruch Wycliffe'a lub Husa, to jednak sama jako masowe zjawisko społeczne i kościelne zaistniała i okrzepła na gruncie niemieckim<sup>9</sup>. Bez wątplenia wiązało się to ze specyfiką relacji kościelno-politycznych na terenie krajów niemieckich. O ile w samym wystąpieniu Lutra można widzieć autentyczną i umotywowaną teologicznie inicjatywę na rzecz odnowy Kościoła<sup>10</sup>, o tyle już sukcesy reformacji nie byłyby prawdopodobnie możliwe bez odpowiedniego podłoża społeczno-politycznego oraz w innej sytuacji historycznej<sup>11</sup>. Jest oczywiste, że już od XV wieku w krajach niemieckich narastały nastroje antyklerykalne – szczególnie w miastach – jak również coraz silniej występowało przeciw oficjalnemu Kościołowi i duchownym. Przyczyniały się do tego polityczne aspiracje władców świeckich<sup>12</sup>, chcących być – zgodnie ze słowami żyjącego w XV wieku władcy Burgundii Karola Zuchwałego – „papieżami i cesarzami w swoich krajach”<sup>13</sup>. Rywalizacja ta, podsycająca atmosferę antyrzymską<sup>14</sup>,

Zofii, a po ślubie z Iwanem – przebudowa moskiewskiego Kremla zgodnie z włoską modą (por. И. МЕЙЕНДОРФ, *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, Moskwa 2006, s. 175 – 176, 190).

<sup>9</sup> Por. S. NAGY, *Wymowny głos Benedykta XVI w sprawie ekumenizmu*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej*, red. S. PAWEŁOWSKI, Lublin 2008, s. 106; P. JASKÓŁA, *Historyczno-teologiczne podstawy otwarcia Kościoła anglikańskiego na dialog ekumeniczny*, SOE 2 (2002), s. 332 – 333.

<sup>10</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1745. Oryginalne rozumienie symbolicznego znaczenia małżeństwa Lutra jako znaku jego zerwania z Kościołem rzymskim daje Odon Vallet: „L’un des actes fondateurs dans le protestantisme est le mariage de Luther. Le jour où Luther s’est marié, ce n’était pas seulement pour prendre femme et éventuellement pour avoir des enfants, c’était aussi pour rompre avec l’Église romaine” (O. VALLET, *Y a-t-il une spécificité protestante?*, w: *Où va le protestantisme?*, red. A. HOUZIAUX, Paris 2005, s. 40).

<sup>11</sup> Por. LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA KOMISJA STUDIÓW, *Ewangelia a Kościół (Raport z Maltty)* [1972 r.], nr 14, BW, s. 44; ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Nasza jedność w Chrystusie a rozbieżności kościelne* [Raport pierwszej sekcji podczas II Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston, 15 – 30 sierpnia 1954 r.], SiDE 4 (1988) nr 4, s. 63; H. de LUBAC, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, Kraków 2004, s. 59; A. van den HEUVEL, *Momenty wyznaniowe w ustunkowaniu się do świata. Kościół i świat*, ConcP 1-5 / 1970, s. 288.

<sup>12</sup> Por. G. BÉDOUELLE, *Zerwania kościelne i odpowiedzi ekumeniczne*, ComP 22 (2002) nr 3, s. 74.

<sup>13</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l’unité. Catholiques et protestants face à l’exigence œcuménique*, s. 52.

<sup>14</sup> Warto w tym miejscu zwrócić na pewien szczególny – a zarazem niezwykle delikatny dla współczesnego ruchu ekumenicznego – element kształtujący tożsamości wyznaniowe

wraz z materialnym położeniem wyższego duchowieństwa, oskarżanego – niekiedy nie bez racji – o poważne nadużycia, stanowiły poważny impuls ruchów reformacyjnych. Interesujące, że świadom tego był sam Filip Melancton piszący do Marcina Lutra w czasie sejmu w Augsburgu w 1530 roku list, w którym zauważał, iż możliwe byłoby osiągnięcie porozumienia pomiędzy katolikami a protestantami, gdyby nie sprzeciw miast, które uwolniły się od jurysdykcji biskupiej, zagarnęły dobra kościelne i nie miały ochoty ani wra-

---

chrześcijan niekatolików, którym – zdaniem Hansa Ursa von Balthasara – jest swoista antyrzymskość. Balthasar wskazuje, iż antyrzymskość nie jest bynajmniej zjawiskiem nowym – wyrastając z historycznych bolesnych doświadczeń chrześcijaństwa, była w sposób wyraźny obecna w piśmiennictwie protestanckim czy prawosławnym, w paradoksalny sposób łącząc we wspólnym myśleniu i działaniu tradycje chrześcijańskie, które w innych wymiarach są od siebie bardzo odległe (por. H. U. von BALTHASAR, *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, Poznań 2004, s. 91 – 94). Zdaniem Balthasara „konieczne i teologicznie nieuniknione wysiłki ekumeniczne mające na celu zjednoczenie wyznań chrześcijańskich doprowadziły do równie koniecznego i niemal nieuniknionego pesymistycznego wniosku: negatywna jedność wyznań niekatolickich nigdzie nie jest tak oczywista, ich konsens nie jest tak całkowity jak w odrzucaniu roszczeń Rzymu” (tamże, s. 133 – 134). Balthasar cytuje w tym kontekście – składając kontrolerską – z dzisiejszego punktu widzenia – wypowiedź Josepha de Maistre’a: „Rosjanie i reformowani zgadzają się w wielu artykułach wiary o tyle, o ile różnią się od Kościoła rzymskiego. [...] Kościół rosyjski wierzy, tak jak i nasz, w rzeczywistą obecność Boga w ofierze Mszy św., w potrzebę spowiedzi i rozgrzeszenia kapłańskiego, w tę samą liczbę sakramentów, wzywanie świętych, kult obrazów itp. Protestantyzm przeciwnie, nawołuje do odrzucenia, a nawet ma w obrzydzeniu te dogmaty i te zwyczaje, a jednak spotykając je w Kościele odłączonym od Rzymu, nie dziwi się im zupełnie. Cześć obrazów nade wszystkim, tak uroczyście uznana za bałwochwalczą, traci na znaczeniu u protestantów, choćby nawet była w Kościele greckim doprowadzona aż do zastąpienia całkowicie religii. Rosjanin jest odłączony od Stolicy Apostolskiej: to wystarcza dla protestanta, on w nim widzi brata, widzi drugiego protestanta, wszystkie dogmaty nic tutaj nie znaczą, tylko góruje nienawiść do Rzymian. Ta nienawiść jest jedynym ogniwem, ale ogniwem powszechnym wszystkich Kościołów odłączonych” (J. de MAISTRE, *O papieżu*, Warszawa – Żabki 2008, s. 434 – 436; por. H. U. von BALTHASAR, *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, s. 92 – 93). Zresztą swoistą przewagę elementu antyrzymskiego nad problematyką ściśle teologiczną widać nawet w nowszych wypowiedziach teologów prawosławnych. Nikos Nissiotis pisze o przyczynach podziału: „Później, pewne nowe interpretacje dogmatyczne i pewne innowacje w praktyce liturgicznej stały się dla prawosławnych nowymi dowodami rzymskiej postawy siły. Rzym bowiem sam postanowił wprowadzić *Filioque* do Symbolu Nicejskiego, wykazując w ten sposób brak szacunku dla konsyliarności Kościoła i jego synodów ekumenicznych. Według prawosławnych rozbieżne koncepcje teologiczne o Duchu Świętym nie pociągnęły za sobą schizmy: dokonał tego raczej sposób bycia Rzymu, jego jednostronne postępowanie, nie poprzedzone dyskusją z Kościołami lokalnymi Wschodu, wtedy gdy szło o sprawy dotyczące wiary całego Kościoła. Rzym wykazał tutaj izolacjonizm, ekskluzywizm, który zerwał więź miłości i wzajemnego szacunku pomiędzy obydwoma tradycjami mimo ryzyka, że odtań będą się one stawały coraz bardziej sobie obce” (N. NISSIOTIS, *Co nas dzieli od rzymskiego Kościoła katolickiego? Odpowiedź prawosławnego*, ConcP 1-5 / 1970, s. 240). Stąd początkiem schizmy dla Nissiotisa jest „pragnienie Rzymu, by panować nad Wschodem” (tamże). Można zresztą spotkać bardziej emocjonalne oceny, według których podział chrześcijaństwa na wschodnie i zachodnie w 1054 roku „представляется, с восточно православной точки зрения, последствием властолюбия и умственной гордости пап и неправославных мнений и новшеств, допущенных ими в западный патриархат («латинская ересь»)” (Б. М. МЕЛИОРАНСКИЙ, *Разделение церквей*, s. 426; por. P. ЕВДОКИМОВ, *Православие*, Warszawa 2003<sup>3</sup>, s. 356).



cać pod tę jurysdykcję, ani też rezygnować ze zdobytego majątku<sup>15</sup>. Podobnie, w sposób oczywisty, czynniki historyczne i polityczne zaważyły na wydaniu przez Henryka VIII w 1534 roku *Aktu Supremacji* i odłączeniu Kościoła Anglii od Rzymu<sup>16</sup>.

Obok negatywnego wpływu wydarzeń historycznych na jedność chrześcijaństwa należy wskazać również, że doświadczenia dziejowe – zarówno odległe, jak i bliższe współczesności – stanowią też impuls dla ruchu ekumenicznego. Na jego zaistnienie – utożsamiane symbolicznie ze Światową Konferencją Misyjną w Edynburgu w 1910 roku<sup>17</sup> – poważnie oddziaływały warunki życia chrześcijańskich misjonarzy w krajach kolonizowanych przez europejskie mocarstwa. Polityka kolonizacyjna umożliwiła łatwiejsze dotarcie orędzia chrześcijańskiego do wielu ludów, lecz ujawniła przy tym, jak szkodliwe dla skuteczności ewangelizacji są chrześcijańskie podziały, które na obszarach misyjnych – bez europejskiego kontekstu historycznego i kulturowego – podważają wiarygodność pracy misyjnej<sup>18</sup>. Z kolei tragiczne wydarzenia związane z wojnami światowymi popchnęły chrześcijan do większego zainteresowania świadectwem dawanym współczesnemu światu. Okazało się, że dla skuteczności tego świadectwa nawet na obszarach, na których chrześcijaństwo obecne jest od wieków, wysiłek zmierzający do przybliżenia prawdziwej jedności jest niezbędny<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 51 – 52.

<sup>16</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Nasza jedność w Chrystusie a rozbięcie kościoła* [Raport pierwszej sekcji podczas II Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston, 15 – 30 sierpnia 1954 r.], s. 63. Rzecz jasna można również wymienić przyczyny osobiste, związane z życiem Henryka VIII, oraz ekonomiczne (przejęcie majątku kościelnego) tego aktu, lecz bez wątpienia nie są one pierwszoplanowe (por. P. JASKÓŁA, *Wspólnota Anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. HRYNIEWICZ, J. S. GAJEK, S. J. KOZA, Lublin 1997, s. 180 – 181).

<sup>17</sup> Por. K. KARSKI, *Główne nurty ruchu ekumenicznego*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, s. 288.

<sup>18</sup> Por. Dyr 205; L. GÓRKA, *Działalność misyjna chrześcijan w dialogach ekumenicznych*, RT 52 (2005) z. 7, s. 145; J. URBAN, *Ekumenizm a ewangelizacja niechrześcijan*, w: *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibiu*, red. R. PORADA, Opole 2006, s. 99.

<sup>19</sup> W tym kontekście można wskazać na jeszcze inną, czysto socjologiczną (czy wręcz „wolnorynkową”) próbę wyjaśnienia rozkwitu ruchu ekumenicznego w drugiej połowie XX wieku, której autorem jest amerykański badacz Peter Berger. Jest to koncepcja mocno redukcjonistyczna, jednostronna i niewątpliwie dyskusyjna, aczkolwiek godna uwagi. Zdaniem Bergera ekumenizm da się wyjaśnić w kategoriach rynkowych. Wspólnoty religijne, utraciwszy wsparcie ze strony państwa, zostały zmuszone do działania jak gracze rynkowi. Stoją one przed koniecznością przyciągania klientów. Dla klientów z kolei przynależność do określonej wspólnoty nie jest już określona z góry, gdyż w warunkach pluralizmu światopoglądowego dysponują w tym zakresie coraz większą wolnością. Stąd wspólnoty religijne mają wyraźny interes w ograniczeniu konkurencji i w tworzeniu porozumień odpowiadających w warunkach rynkowych kartelom. Ta tendencja prowadzi najpierw do redukcji liczby uczestników rynku przez dokonywane fuzje,

### 2.1.1.2. Tożsamość i problem wyznaniowy w historycznym rozwoju

Dokonujące się w ciągu wieków podziały w łonie chrześcijaństwa nie pozostają jedynie wydarzeniami historycznymi. Ich oddziaływanie nie sprowadza się tylko do zapoczątkowania istnienia wielu, niekiedy zwalczających się, Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Podziały mają także duże znaczenie dla kształtowania się chrześcijańskiej tożsamości, która zawsze wyraża się jako tożsamość wyznaniowa. Każda z istniejących grup chrześcijańskich rozwijała się w swoisty sposób, pozostając jednocześnie w pewnych odniesieniach – życzliwych albo wrogich – wobec innych chrześcijan<sup>20</sup>.

Schizma pomiędzy Wschodem i Zachodem w 1054 roku, która długo przenikała do świadomości wiernych<sup>21</sup>, odbiła się na losie Kościoła zachodniego, ograniczonego zasadniczo do zachodniego kręgu kulturowego i funkcjonującego w zachodnioeuropejskiej rzeczywistości społeczno-politycznej. Bez wątplenia ta nowa geopolityczna rzeczywistość stała się przyczyną, dla której w kształtowaniu katolickiej świadomości kościelnej coraz większą rolę odgrywało akcentowanie bezwzględnej jedności ze Stolicą Rzymską<sup>22</sup>. Jedność tę uznano za gwarancję chrześcijańskiej prawowierności oraz wolności religii wobec zagrożeń ze strony władz państwowych. Chrześcijaństwo zachodnie nie zatraciło wprawdzie wewnętrznej różnorodności<sup>23</sup>, niemniej jednak pragnienie wyraźnego określenia prawowierności w obliczu schizmy oraz powstających w średniowieczu herezji prowadziło z wolna do podkreślania potrzeby ujednoczenia na wzór rzymski sposobów wyznawania wiary. Stało się to szczególnie widoczne w okresie reformacji i bezpośrednio po niej, zwłaszcza w dziele Soboru Trydenckiego i w toku realizacji zarządzonych przez reform<sup>24</sup>. Wewnętrzne ujednoczenie Kościoła zachodniego doprowadziło do jego umocnienia oraz wyraźnego samookreślenia tak wobec niekatolickich Kościołów wschodnich, jak i wobec Wspólnot protestanckich, jednakże prowadziło też do coraz większego utożsamiania tego, co prawowierne i katolickie, ze zwyczajami i praktykami rzymskimi. W łonie Kościoła zachodniego ist-

---

a następnie do wypracowywania form kooperacji pomiędzy wspólnotami, które pozostały. Te formy współpracy chrześcijańskich wspólnot miałyby składać się na współczesny ruch ekumeniczny (por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 53 – 54).

<sup>20</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 272; W. GODDIJN, *Rozważania socjologiczne o zróżnicowaniu grup w obrębie chrześcijaństwa*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. ADAMSKI, Kraków 1983, s. 111.

<sup>21</sup> Por. G. BÉDOUELLE, *Zerwania kościelne i odpowiedzi ekumeniczne*, s. 68.

<sup>22</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, 1056; H. de LUBAC, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, s. 96 – 97.

<sup>23</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, 1059.

<sup>24</sup> Por. A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 191.

niały próby zachowania lokalnych odrębności kościelnych, w praktyce możliwe jedynie dzięki poparciu ze strony władz świeckich. Jednakże najbardziej skuteczna z tych prób – gallikanizm<sup>25</sup> – pokazała, że w rzeczywistości Europy, w której współistniały zwalczające się grupy chrześcijańskie, zachowanie własnej odrębności dzięki oparciu się na autorytecie panujących prowadzi do wewnętrznego osłabienia, a nawet zniszczenia Kościoła. Gallikanizm, choć częściowo ocalił lokalne francuskie tradycje przed rzymskim ujednoceniem, ostatecznie doprowadził do całkowitego niemal uzależnienia Kościoła lokalnego od państwa, a w konsekwencji – do utraty przez Kościół możliwości rzeczywistego oddziaływania na procesy społeczne w duchu Ewangelii. Tak osłabiony Kościół stał się jednym z głównych celów ataku rewolucji francuskiej, stanowiącej ostateczną porażkę gallikanizmu<sup>26</sup>.

Podział chrześcijaństwa nie pozostał także obojętny dla życia i świadomości kościelnej chrześcijan na Wschodzie. Rok 1054 pozostaje tylko umowną granicą, skoro faktycznie podział między Wschodem i Zachodem dokonywał się w wielu dziedzinach już wcześniej, zaś ogłoszenie ekskomunik nie było od razu odebrane przez chrześcijan jako definitywne zerwanie między Rzymem i Konstantynopolem<sup>27</sup>. Wydarzenia społeczne i historyczne w połączeniu w pogłębiającym się rozłamem doprowadziły jednakże Kościół bizantyjski, a zwłaszcza Kościoły orientalne, do pogłębiającej się izolacji. Izolacja ta w wymiarze tożsamościowym znalazła wyraz w coraz mocniejszym akcentowaniu własnego teologicznego i liturgicznego dziedzictwa, któremu nadawano bardzo duże znaczenie jako wyznacznikowi prawowiernej (czyli prawosławnej) wiary chrześcijańskiej w opozycji do niewierności Kościoła zachodniego, wprowadzającego niedopuszczalne innowacje<sup>28</sup>.

Istniejąca mimo starań władców ruskich i rosyjskich<sup>29</sup> aż do czasów Piotra I względna izolacja chrześcijaństwa rosyjskiego<sup>30</sup> w połączeniu z politycznym upadkiem Bizancjum doprowadziła do wzmocnienia pozycji Cerkwi rosyjskiej. Doprowadziło to do powstania koncepcji „Trzeciego Rzymu”<sup>31</sup>, w myśl której to Moskwa – po apostazji Rzymu i upadku Konstantynopola

<sup>25</sup> Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski. Od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 201 – 203.

<sup>26</sup> Por. A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, s. 194; GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, 1084.

<sup>27</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 270 – 271.

<sup>28</sup> Por. J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*. T. 2: *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600 – 1700)*, s. 205; D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Oliviera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 2009, s. 143.

<sup>29</sup> Por. И. МЕЙЕНДОРФ, *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, s. 193 – 194.

<sup>30</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 15.

<sup>31</sup> Por. J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*. T. 2: *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600 – 1700)*, s. 353; J. H. BILLINGTON, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, Kraków 2008, s. 122 – 123; GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, 1071.

– miałyby się stać jedyną ostoją chrześcijańskiej prawowierności. W rzeczywistości jednak idea ta – jak zauważa Meyendorff – nie przyjęła się szybko ani też nie miała silnego oddziaływania politycznego i religijnego<sup>32</sup>. O jej rozwoju można mówić w okresie reform patriarchy Nikona. Kierując się nią, zarówno Nikon, jak i popierający reformę car Aleksy Michajłowicz dążyli do odnowy Cerkwi rosyjskiej na wzór grecki<sup>33</sup>. Idea ta nie okazała się jednak na tyle silna, by bez pomocy przymusu państwowego pokonać tendencję charakterystyczną o wiele bardziej dla ruskiego i rosyjskiego chrześcijaństwa, wyrażającą się w nadawaniu prawosławiu cech religii narodowej, głęboko przenikającej całość życia Rusinów i Rosjan. Na to wskazuje opór przeciwko reformom Nikona, mającym uczynić z Cerkwi rosyjskiej nowy Kościół grecki<sup>34</sup>. Głównie dlatego, że rosyjskie życie kościelne było coraz bardziej kontrolowane przez państwo, a za Piotra I Cerkiew faktycznie przekształcona została w narzędzie w ręku państwa<sup>35</sup>, reformy Nikona mogły zostać przeprowadzone<sup>36</sup>. W kontekście rozwoju religijnej świadomości chrześcijańskiej wskazuje to na odejście w cień idei „Trzeciego Rzymu” jako nowego centrum całego chrześcijaństwa na rzecz nadania chrześcijaństwu rosyjskiemu bardzo lokalnego, a przez to zamkniętego charakteru, integrującego naród i państwo, ale też zamykającego się w tej przestrzeni państwowo-narodowo-religijnej<sup>37</sup>.

Także dzieje Wspólnot kościelnych powstałych w Europie po reformacji (włącznie ze Wspólnotą anglikańską, przy całej jej specyfice na tle wyznań protestanckich) wskazują, jak bardzo czas podziału wpłynął na ich samoświadomość oraz określił wzajemne relacje. Reformacyjną trudność stanowi sam fakt powstania wielu chrześcijańskich denominacji, nierzadko ostro konkurujących między sobą i wzajemnie się potępiających<sup>38</sup>. Wprawdzie wszystkie poreformacyjne Wspólnoty kościelne odwoływały się do konieczności reformy Kościoła<sup>39</sup>, jednak w istocie zarysowuje się od tego czasu coraz wyraźniej problem wyzna-

<sup>32</sup> Pоr. И. Мейендорф, *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, s. 176 – 177.

<sup>33</sup> Pоr. tamże, s. 201; J. H. BILLINGTON, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, s. 123.

<sup>34</sup> Pоr. И. Мейендорф, *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, s. 201.

<sup>35</sup> Pоr. tamże, s. 178 – 179

<sup>36</sup> Pоr. J. H. BILLINGTON, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, s. 122 – 124.

<sup>37</sup> Ten wniosek wydaje się w części potwierdzać sam Meyendorff: „Мне кажется, что теории «Москвы – третьего Рима» как вдохновительницы русской постсредневековой политики слишком часто придается преувеличенное значение. Когда к ней прибегали в Московии, она служила лишь подсобным элементом для созидания национального государства и не была в центре идеологии” (И. Мейендорф, *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, s. 203).

<sup>38</sup> Pоr. COMMISSIONE CONGIUNTA LUTERANI – RIFORMATI, *Verso la comunione ecclesiale. Rapporto* [1989 r.], EОe 3, 2533 – 2534.

<sup>39</sup> Pоr. ŚWIATOWY ALIANS KOŚCIOŁÓW REFORMOWANYCH – PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki. Druga faza: lata 1984 – 1990*, SiDE 16 (2000) nr 2, s. 79 – 80.

niowy, będący szczególną religijną sytuacją chrześcijańskiej Europy, przenoszona również przez europejskich kolonizatorów do kolejnych krajów. Współistnieniu na określonym terytorium różnych denominacji chrześcijańskich, mających świadomość bliskości kulturowej i duchowej, towarzyszyło stałe dążenie do ukazania własnej specyfiki i niepowtarzalności<sup>40</sup>. Kształtowanie się wyznań protestanckich było zatem częstokroć nie tyle coraz lepszym i bardziej pogłębianym odczytywaniem Biblii zgodnie ze wskazaniem reformatorów, lecz raczej wytwarzaniem własnej konfesyjnej tradycji, która wyznaczała by każdej denominacji wyraźne granice oddzielające ją od innych, umożliwiając jej zarazem zakorzenienie się w kulturze czy życiu społeczno-politycznym na określonym obszarze, zgodnie z intencjami władców, podporządkowujących sobie powstałe wskutek reformacji Wspólnoty i nierzadko czyniących z nich Kościoły państwowe aż po dzień dzisiejszy<sup>41</sup>. Zauważalny w Europie i krajach kolonialnych od czasów reformacji proces konfesjonalizacji obejmował nie tylko powstawanie nowych struktur kościelnych, lecz oddziaływał również silnie na mentalność, postawy czy formy pobożności chrześcijańskiej (nawet jeśli opieranie się od czasów pokoju augsburskiego w 1555 roku na zasadzie *cuius regio, eius religio* uniemożliwia tu mówienie o jego ściśle tożsamościowym oddziaływaniu, skoro o wyborze wyznania miał decydować władca). Wysiłek podejmowany przez Kościoły i Wspólnoty kościelne, aby odróżnić się od innych, chociaż najczęściej wyrażał się w kontrowersjach i potępieniach, to jednak na nich nie poprzestał. Następstwem kontrowersji konfesyjnych, wykorzystanym przez władców europejskich do osiągnięcia ich celów politycznych, były wielkie konflikty zbrojne, takie jak wojna trzydziestoletnia (1618 – 1648), ostatecznie ugruntowująca podział wyznaniowy i polityczny Europy<sup>42</sup>.

Istniejący i utrwalający się podział chrześcijaństwa – także za sprawą czynników pozareligijnych, takich jak polityka prowadzona przez władze państwowe – doprowadził do sytuacji, w której chrześcijan dzieli w pierwszym rzędzie nie tyle historia ani nawet nie rozbieżności teologiczne, ale podtrzymywana pamięć bolesnych doświadczeń, stanowiąca współcześnie istotną część każdej tożsamości wyznaniowej. Wydawać się może, że to właśnie

<sup>40</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 16.

<sup>41</sup> Por. L. ULLRICH, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, red. Z. GLAESER, S. J. KOZA, R. PIERSKAŁA, Opole 1994, s. 40; E. ISERLOH, *Die Kirchenspaltung im Westen*, w: *Handbuch der Ökumenik*, t. 1, red. H. J. URBAN, H. WAGNER, Paderborn 1985, s. 276; A. C. HAEDLAM, *Principi dell'unità e della diversità* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 668.

<sup>42</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 18.

stanowi jedną z największych trudności na drodze do pojednania chrześcijan, sprawiając, że tożsamość wyznaniowa, będąca niezbędnym czynnikiem integrującym Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, staje się też niekiedy przeszkodą w wysiłkach na rzecz wzajemnego zrozumienia i przebaczenia.

### 2.1.1.3. Dzisiejsza ocena wydarzeń historycznych

Aleksander Schmemmann zwraca uwagę na to, jak mocno – w przypadku relacji między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim – podział wrósł w świadomość wierzących, wzbudzając wzajemną nieufność, wrogość, a nawet nienawiść<sup>43</sup>. Przeszłość chrześcijaństwa, w której dochodziło do licznych konfliktów, a nawet motywowanych religijnie starć zbrojnych, wciąż dzieli chrześcijan. Jest tak, ponieważ pamięć historyczna stanowi integralną część ich tożsamości. Stąd nie jest możliwe we współczesnym dialogu ekumenicznym przejście do porządku dziennego nad bolesnymi doświadczeniami przeszłości<sup>44</sup>.

Podobnie jak do zaognienia problemów międzywyznaniowych przyczyniły się czynniki niereligijne, tak też niekiedy współcześnie mają one udział w ekumenicznym zbliżeniu oraz w podejmowaniu prób ponownego przemyślenia przez denominacje chrześcijańskie historycznych doświadczeń. O ile w okresach napięcia między różnymi grupami chrześcijan były potęgowane i wykorzystywane przez władze państwowe, o tyle od czasów oświecenia obserwuje się osłabienie znaczenia problemu wyznaniowego. Chrześcijaństwo, przynajmniej w zachodnim kręgu kulturowym, coraz częściej przejmuje ideę tolerancji, która uprzedza nawet sam dialog doktrynalny. Ponadto wraz z postępującym osłabieniem rzeczywistego wpływu Kościołów i Wspólnot kościelnych na życie społeczeństw zachodnich, obserwuje się niekiedy proces dekonfesjonalizacji, którego jedną z konsekwencji jest relatywizacja negatywnych doświadczeń historycznych<sup>45</sup>.

Zdecydowanie większe znaczenie dla innego spojrzenia na przeszłość podzielonych chrześcijan oraz na ukształtowane przez nią dzisiejsze tożsamości wyznaniowe ma wszakże dialog ekumeniczny, wychodzący w kwestiach historycznych najpierw od uznania faktu, iż wiele współczesnych problemów

<sup>43</sup> „Podział Kościoła przestał być sporem hierarchów i sporem teologicznym, aby na wieki przejść w ciało i krew ludu, stać się stałym elementem świadomości kościelnej. «Łacinnicy» na Wschodzie i «Grecy» na Zachodzie stali się synonimem zła, herezji, wrogości, wręcz negatywnym określeniem. Teraz spotykali się już nie hierarchie, a masy ludu, a w ich psychologii rozłam przemienił się w żywiołową nienawiść, w której wierność swojej wierze i żal za przecierpiane krzywdy mieszały się z odrzucaniem wszystkiego, co obce, bez rozróżniania rzeczy dobrych i złych” (A. SCHMEMMANN, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001, s. 257).

<sup>44</sup> Por. B. SESBOÛÉ, *La patience et l'utopie. Jalons œcuméniques*, Paris 2006, s. 50.

<sup>45</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 18 – 19.

utrudniających relacje międzychrześcijańskie ma zakorzenienie w historii, a zatem bez poważnego namysłu nad dziejami chrześcijaństwa nie sposób skutecznie dążyć do pojednania<sup>46</sup>. W refleksji nad wydarzeniami z przeszłości przyznaje się już otwarcie, że Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, ponieważ działają w konkretnej ziemskiej rzeczywistości, nie mogą być zupełnie wolne od napięć i problemów właściwych innym ludzkim instytucjom i społecznościom<sup>47</sup>. Różnice istniejące i wyostrzone w toku odrębnego historycznego rozwoju poszczególnych chrześcijańskich denominacji nie muszą już dzisiaj być przedmiotem konfliktu, lecz mogą stać się tematem dialogu. Dialog ten potwierdza, że dzisiejsi chrześcijanie, choć wciąż podzieleni, nie potrzebują podsycania wzajemnej wrogości i nieufności w celu obrony własnej tożsamości. Do tego należy jednak odczytywać własną historię bez wyznaniowych uprzedzeń, starając się szczerze dążyć do prawdy<sup>48</sup>. To konieczne dla ruchu ekumenicznego założenie napotyka jednakże na poważne przeszkody. Nawet świadomość tego, iż historia międzychrześcijańskich relacji winna być uczciwie przemysłana, nie usuwa całkowicie istniejących stereotypów<sup>49</sup>. Okazu-

<sup>46</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1761.

<sup>47</sup> Por. *Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie reformacji w Europie zawarta 16 marca 1773 roku*, nr 5, Bielsko-Biała 2002, s. 7; COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1787.

<sup>48</sup> Por. ŚWIATOWY ALIANS KOŚCIOŁÓW REFORMOWANYCH – PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki. Druga faza: lata 1984 – 1990*, s. 85.

<sup>49</sup> Jedynie tytułem przykładu warto wskazać tutaj kilka znamienych problemów w relacjach katolicko-prawosławnych, by w ten sposób zaznaczyć, jak bardzo rzeczywista wyznaniowa refleksja teologiczna pozostaje w tyle za ustaleniami dialogów ekumenicznych. Prawosławny arcybiskup Aten Christodulos w taki sposób widział różnicę między prawosławiem a katolicyzmem: „Prawosławie, co wynika z jego natury, a także lokalnych i czasowych uwarunkowań, zawsze pozostawało na stanowisku obronnym przed wyznawcami innych religii, przedstawicielami innych wyznań i oczywiście przed ateistami. Rzymski katolicyzm był, wręcz przeciwnie, zawsze na stanowisku ofensywnym. Wystarczy tutaj wspomnieć o wyprawach krzyżowych, chrystianizacji Ameryki i stosunku do niechrześcijan” (Christodulos [PARASKEVAIDIS], *Europa i chrześcijaństwo*, „Elpis” 5 (2003) z. 7 – 8, s. 160). W jednej z polskich publikacji prawosławnych mówi się wyraźnie o tym, iż „Prawosławie pojawiło się na ziemiach polskich wcześniej niż chrześcijaństwo zachodnie” (Sawa [HRYCUNIĄK], *Aktualne problemy Kościoła prawosławnego w Polsce*, w: *Prawosławie jako typ kultury. Materiały I edycji Wszechnicy Kultury Prawosławnej 1998 / 1999*, red. J. ZIENIUK, Białystok 1999, s. 4). Niewyczerpanym wręcz źródłem kontrowersyjnych wniosków historycznych jest problem unii, a zwłaszcza unii brzeskiej, często utożsamianej z grzechem, przesiadkowaniem i złem. To w tym kontekście można przeczytać chociażby o walce „Cerkwi prawosławnej ze złem, które przybrało w przeszłości postać rozłamu w chrześcijaństwie, a następnie przeobraziło się w nieustające dążenie Kościoła zachodniego do zdominowania powszechnego ruchu chrześcijańskiego i narzucenia mu swych niezgodnych z nauczaniem Kościoła wschodniego interpretacji nauki Chrystusowej jako prawd objawionych” (M. HAJDUK, *Unia Brzeska 1596*, Białystok 1995, s. 5). W tym świetle staje się jasne, że „do tak zwanej unii i wszystkiego, co się z nią

je się, że w tekstach mających charakter literatury wewnętrznej wciąż trudno o spojrzenie na historię wolne od nastawienia polemicznego. To z kolei sprawia, że dzieje podzielonych denominacji chrześcijańskich – obfitujące w wydarzenia gorszące, konflikty czy wojny – wciąż będą kształtowały tożsamość wyznaniową chrześcijan, wpływając znacząco na przebieg i owocność dialogu ekumenicznego. Taka sytuacja przypomina, iż na żadnym etapie dialogu doktrynalnego nie można pominąć przeszłości, ponieważ bez jej uczciwego przedstawienia prawdziwe ekumeniczne zbliżenie nie będzie możliwe.

### 2.1.2. Czynniki społeczno-kulturowe

Wśród czynników tożsamościowego zróżnicowania chrześcijan wskazać należy również zjawiska społeczno-kulturowe. Istnienie tej grupy zjawisk wpływających na kształtowanie się tożsamości wyznaniowej chrześcijan wynika ze sposobu urzeczywistniania się wiary chrześcijańskiej. Kościół, głosząc Ewangelię, zakorzenia się w świecie, nie mogąc – w wymiarze wspólnoty i instytucji ludzkiej – uniknąć oddziaływania czynników kulturowych czy społecznych<sup>50</sup>. Zjawiska te różnią się w zależności od odmiennej sytuacji grup chrześcijańskich żyjących w różnych kontekstach cywilizacyjnych, kulturowych, politycznych czy historycznych<sup>51</sup>. To zróżnicowanie może w pewnych warunkach pogłębiać istniejące między chrześcijanami podziały.

#### 2.1.2.1. Kościół jako podmiot kulturowy

Wśród elementów kształtujących tożsamość wyznaniową chrześcijan znaczące miejsce zajmuje szeroko rozumiana kultura. Chociaż Kościół ma za

---

łączy, prawdziwi chrześcijanie odnoszą się z nadzwyczajną czujnością, niedowierzaniem i zwątpieniem” (tamże, s. 5 – 6). Podobnie historyczne powiązania ma wciąż istniejąca kwestia tzw. terytoriów kanonicznych, stanowiąca przeszkodę w relacjach prawosławnych nie tylko z katolicyzmem, ale również z innymi wspólnotami. W prawosławnej publikacji można przeczytać chociażby, że obecny kryzys działalności Światowej Rady Kościołów nastąpił „ze względu na działalność tzw. wolnych Kościołów Protestanckich na terenie krajów czysto Prawosławnych” (Sawa [HRYCUNIĄK], *Aktualne problemy Kościoła prawosławnego w Polsce*, s. 8; por. J. ANCHIMIUK, *Problem terytoriów kanonicznych. Prawosławny punkt widzenia*, w: „*Kościół siostrzany*” w dialogu, red. Z. GLAESER, Opole 2002, s. 12 – 14). Prawdopodobnie podobne przykłady szczególnej interpretacji wydarzeń historycznych, która bardzo utrudnia prawdziwy dialog ekumeniczny, można wciąż znaleźć w literaturze wielu Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich.

<sup>50</sup> Por. H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese* [sprawozdanie przedstawione na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1570; *The Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission (1977 – 1984)* [1984 r.], GA-2, s. 427.

<sup>51</sup> Por. H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese*, 1574.



zadanie przepajać każdą kulturę duchem Ewangelii<sup>52</sup>, to jednak sam – jako wspólnota ludzka – jest także jej częścią, mimo iż nie ogranicza się nigdy do określonej kultury rozumianej jako kontekst życia ludzi zamieszkujących na określonym obszarze czy mówiących określonym językiem. Joseph Ratzinger zauważa, że Kościół jest podmiotem kulturowym charakteryzującym się własną historycznie ukształtowaną i wielowarstwową interkulturowością. Wejście przez konkretnego człowieka do Kościoła oznacza zatem pewnego rodzaju wyjście z ograniczeń własnej kultury i otwarcie się na nowość chrześcijaństwa, będącego ludem Bożym gromadzącym narody o odmiennym dziedzictwie kulturowym<sup>53</sup>. Faktem pozostaje, że zróżnicowanie kulturowe wielokrotnie przyczyniało się do podziału chrześcijaństwa. W określonych realiach historycznych miało ono o wiele większą siłę oddziaływania na wspólnoty wierzących aniżeli one same na przemiany rzeczywistości kulturowej. Stąd – niejako wbrew stojącemu przed Kościołem zadaniu jednoczenia wszystkich ludów, języków i kultur (por. Mk 16, 5; Ga 3, 28; Ap 5, 9) – czynniki kulturowe stawały się przyczyną zaistnienia i trwania podziałów, a także fundamentem współczesnych tożsamości wyznaniowych chrześcijan<sup>54</sup>. To dlatego w refleksji nad tożsamością wyznaniową czy też w ogóle w badaniach ekumenicznych, starających się najpierw dociec prawdziwych przyczyn istniejących między chrześcijanami podziałów, nie można uniknąć namysłu nad stopniem oddziaływania kultury czy nad jej rolą w powstaniu chrześcijaństwa zróżnicowanego konfesyjnie<sup>55</sup>.

Ścieranie się wpływów kultur i nowości Ewangelii, która sama powstała w określonej kulturze, jest obecne w Kościele od początku jego dziejów. Chrześcijaństwo, jako religia historyczna, zaistniało w konkretnym kontekście cywilizacyjnym i w nim przez długie wieki miało największe oparcie. Basen Morza Śródziemnego zajmowany przez imperium rzymskie nie był zresztą w momencie pojawienia się chrześcijaństwa zupełnie jednolity kulturowo czy językowo, a jego jedność często sprowadzała się do wymiaru politycznego. Sprawilo to, że czynniki kulturowe wywierały wpływ już na najwcześniejsze kontrowersje kościelne<sup>56</sup>. Podział chrześcijaństwa nawet w pierwszym tysiącleciu stawał się coraz bardziej oczywisty. Niekiedy widocz-

<sup>52</sup> Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Servizio* [Raport drugiej sekcji podczas III Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948 r.], EOe 5, 242.

<sup>53</sup> Por. J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 58 – 59.

<sup>54</sup> Por. H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese*, 1583; *The Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission (1977 – 1984)* [1984 r.], s. 429.

<sup>55</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1760.

<sup>56</sup> Por. T. ŚLIWA, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutro. Wprowadzenie do ekumenizmu*, s. 269 – 270.

na jedność mogła się utrzymać jedynie dzięki polityce państwowej. Jednak wraz z osłabieniem Cesarstwa, powstaniem w jego zachodniej części nowych tworów politycznych oraz wypieraniem władzy cesarskiej na wschodzie przez Arabów jedność, utrzymywana głównie środkami politycznymi, przerodziła się w wielość Kościołów uznających się wprawdzie za prawowierne Kościoły chrześcijańskie, ale – zwłaszcza w przypadku Kościołów wschodnich – bardzo uwarunkowanych kontekstem kulturowym.

Współcześnie chrześcijaństwo jest obecne w wielu kulturach. Przyjmuje ono od nich również określone zabarwienie, wyrażające się w lokalnych zwyczajach, odróżniających wspólnoty wierzących działające na różnych obszarach i wśród różnych grup etnicznych. Dokumenty dialogów ekumenicznych wyrażają wielokrotnie przekonanie, że chrześcijaństwo może wnieść swoją nowość do każdej kultury, a zarazem w żadnej z nich się nie zamyka, podobnie jak nie ogranicza się do żadnego szczególnego języka wyrazu prawd wiary<sup>57</sup>. Chrześcijaństwo nie może być nigdy identyfikowane z jakąkolwiek kulturą, ponieważ przekracza warunki społeczne, polityczne i kulturowe, w których istnieje<sup>58</sup>. Analiza problemu tożsamości wyznaniowej jako czynnika integrującego denominacje chrześcijańskie, a zarazem oddzielającego je od innych, wskazuje wszakże, iż wciąż wiele przeszkód w pojednaniu międzychrześcijańskim ma źródła kulturowe. Już w czasie II Konferencji światowej „Wiary i Ustroju” w Edynburgu w 1937 roku stwierdzono, że przeszkody te mają często większe znaczenie niż zagadnienia dogmatyczne, tak iż nawet w przypadku rzeczywistych zbieżności czy porozumienia doktrynalnego uniemożliwiają one prawdziwe zbliżenie<sup>59</sup>. Współcześnie, kiedy w obronie własnej tożsamości mniejsze i słabsze grupy przeciwstawiają się oddziaływaniu większych, problem wpływów kulturowych może stanowić coraz większą przeszkodę dla dialogu ekumenicznego<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1788; ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Jedność Kościoła – założenia i wymogi* [Raport drugiej sekcji podczas V Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975 r.], SiDE 4 (1988) nr 4, s. 103; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La ricerca comune di popoli di fedi, culture, ideologie diverse* [Raport trzeciej sekcji podczas V Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975 r.], EOe 5, 877.

<sup>58</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1753; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La ricerca comune di popoli di fedi, culture, ideologie diverse* [Raport trzeciej sekcji podczas V Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975 r.], 880.

<sup>59</sup> Por. DRUGA ŚWIATOWA KONFERENCJA DS. WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport końcowy* [Edynburg, 3 – 18 sierpnia 1937 r.], SiDE 20 (2004) nr 1, s. 146.

<sup>60</sup> Por. O. S. TOMKINS, *Implicazioni del movimento ecumenico* [wystąpienie na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1550.

Sytuacja ta widoczna jest zarówno w odniesieniu do podziału chrześcijaństwa na wschodnie i zachodnie, jak też w kulturowym podziale samego chrześcijańskiego Zachodu. Często, poza izolacją, wyraża się ona we wzajemnych oskarżeniach, czego wymownym przykładem są częste ataki przedstawicieli chrześcijaństwa wschodniego – zwłaszcza rosyjskiego – wymierzone w kulturę zachodnią, oskarżaną o zepsucie, utratę wymiaru duchowego czy też zapomnienie o tym, co nadaje sens życiu ludzkiemu. Zarzuty te posunięte są do tego stopnia, iż niekiedy „można wysnuć wniosek, że wszystko, co dobre, pochodzi ze Wschodu, natomiast wszystko, co złe – oczywiście z Zachodu”<sup>61</sup>. Tego typu oskarżenia wyraźnie obecne są w myśli rosyjskiej od czasów słowianofilstwa<sup>62</sup>, znajdowały podatny grunt w propagandzie

<sup>61</sup> J. OEDELMANN, *Pseudomorfoza czy komplementarność? Rozwój historyczny i dzisiejsza ocena wzajemnych wpływów teologii Wschodu i Zachodu*, SOe 5 (2005), s. 139.

<sup>62</sup> Por. T. ŠPIDLÍK, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 76. Fiodor Dostojewski, bardzo ostro występujący przeciwko Kościołowi katolickiemu, pisał, że „wszelkie nieszczęście Europy – wszelkie, wszelkie, bez jakiegokolwiek wyjątku – powstało stąd, że Kościół rzymski zagubił Chrystusa” oraz że „Zachód utracił Chrystusa. Wina to katolicyzm i przyczyna upadku Zachodu, jedyna przyczyna” (cyt. za: W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 147). Zdaniem Dostojewskiego „wyższość Rosji, nosicielki prawosławnej idei wszechludzkości, miała szczególnie przejawiać się w sferze wiary. Wszelkie inne wyznania były niepełnowartościowe. Pisarz szczególną niechęcią darzył katolicyzm, z którego wyprowadzał idee ateizmu i socjalizmu” (E. WYCISZKIEWICZ, *Współczesna Rosja wobec Zachodu*, Łódź 2003, s. 22; por. A. WALICKI, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 396 – 398). Według Iwana Kiriejewskiego – jak pisze Andrzej Walicki – „religia chrześcijańska uległa w katolicyzm wypaczeniu. [...] Kościół rzymski utożsamiał indywidualną świadomość religijną ze świadomością hierarchii, wraz z przyznaniem jej prawa do samowolnego zmieniania uświęconych przez tradycję dogmatów, później ze świadomością papieża, wybranej jednostki wyposażonej w zewnętrzny autorytet. Papież katolicki uległ pokusie szatana – postanowił, na wzór cesarzy rzymskich, zbudować uniwersalne państwo na ziemi. Idea Chrystusowa zachowała swą czystość jedynie w prawosławiu, nigdy rzekomo nie dążącym do władzy świeckiej, pamiętającym, że królestwo Chrystusa jest «nie z tego świata». [...] Zachodnioeuropejski Kościół katolicki rozwijał na zewnątrz energiczną działalność praktyczną – życie prawosławia koncentrowało się w cichych klasztorach, upływało na modlitwie i kontemplacji. Katolicyzm osiągnął wielkie sukcesy zewnętrzne, stworzył potężną, sprawną organizację, stał się rzeczywistym spadkobiercą całego bogactwa cywilizacji antycznej, zatracił jednakże integralność duchową, stał się narzędziem czysto zewnętrznej, mechanicznej więzi społecznej” (tamże, s. 100). Kiriejewski, podobnie jak Chomiakow, ostro potępiali także zachodni indywidualizm, przeciwstawiając go myśli greckiej, bizantyjskiej i rosyjskiej (por. tamże, s. 101, 156). Trzeba tutaj także zwrócić uwagę na to, iż antykatolickość części prawosławnych myślicieli rosyjskich, zwłaszcza słowianofilów, była silnie związana z antypolskością. Takie było stanowisko Chomiakowa czy też Fiodora Tiutczewa, nazywającego Polskę, z powodu przynależności do kultury zachodniej i katolickiej, „Judaszem Słowiańszczyzny” (por. tamże, s. 161). Mikołaj Danilewski pisze nawet, że „wysocce degenerujący wpływ latynizmu na polski charakter narodowy dowodzi, że doktryna religijna nie jest czymś powierzchownym, lecz można ukazać na jej wdzięcznej niwie wszystko, co w niej jest zawarte. Przy czym posiane ziarno, patrząc na jego specyficzne cechy, rodzi dobre owoce lub plewy” (M. J. DANILEWSKI, *Słowiański typ kulturowo-historyczny*, w: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. 1, red. L. KIEJZIK, Łódź 2001, s. 144).

komunistycznej, a obecnie nasilają się jako odpowiedź na ekspansję kultury zachodniej w krajach wschodnioeuropejskich. W warunkach chrześcijaństwa zachodniego z kolei problem kulturowy odpowiada linii podziału wyznaniowego z czasów reformacji, wyraźnie odgraniczającej północ i południe Europy. Taki podział kulturowy miał znaczenie w samym przebiegu reformacji, a w ciągu następnych stuleci utrwał się, coraz bardziej wiążąc wyznawanie wiary chrześcijańskiej w określonym Kościele czy Wspólnocie z przynależnością do konkretnej kultury narodowej<sup>63</sup>.

Obecnie mimo zauważalnych procesów globalizacyjnych podział kulturowy, ukierunkowujący polemicznie tożsamości wyznaniowe chrześcijan, nie wszędzie słabnie na tyle, aby usunąć tkwiące w kulturze czynniki konfrontacyjne. Z tego powodu dialog ekumeniczny musi brać pod uwagę oddziaływania kulturowe. Chociaż istotnie przyczyniły się one do powstania i pogłębienia podziałów, to jednak namysł nad ich rolą w dziejach chrześcijaństwa i we współczesnym kształtowaniu tożsamości wyznaniowej może osłabić ich wpływ utrwalający wzajemną izolację Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich<sup>64</sup>.

#### 2.1.2.2. Wybrane problemy kulturowe

Odmienności kulturowe między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim w ciągu dziejów wskutek wzajemnej izolacji uwidocznily się do tego stopnia, że obecnie sposób przeżywania i wyznawania wiary przez chrześcijan jest niezwykle zróżnicowany. O ile własna tradycja kulturowa nie jest dogmatyzowana i nie jest uznawana za jedyną dopuszczalną dla prawowierności chrześcijańskiej, odmienności te świadczą o bogactwie chrześcijaństwa i jego otwarciu na zróżnicowany świat. Często jednak w procesie oddzielania się od siebie Kościołów i Wspólnot szczególny kulturowy kontekst życia określonej grupy, wyrażający się w jej tradycji liturgicznej, duchowej czy – do pewnego stopnia – doktrynalnej, bywał utożsamiany z jedynym dopuszczalnym sposobem urzeczywistniania się chrześcijaństwa.

Po stronie chrześcijaństwa wschodniego za kluczowy problem kulturowego i filozoficznego uwikłania teologii i życia kościelnego można uznać bizantyzyzm, przez myślenie, język, sposoby wyrazu wiary odróżniający Kościoły wschodnie od Zachodu. Niektórzy poważani teologowie prawosławni zdają się wręcz wskazywać bizantyjską tradycję myślową, czy szerzej – kulturową,

<sup>63</sup> Por. H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese*, 1579.

<sup>64</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1753.

jako najwłaściwszą do zachowania i przekazywania prawdy chrześcijańskiej. We wzniosłych słowach pisze o tym Paul Evdokimov: „Kontynuując bezpośrednio najlepsze tradycje świata antycznego, myśl prawosławna, giętka, dialektycznie wysubtelniona, znamionująca się wyraźnym upodobaniem do kontemplacji mistycznej, krótko mówiąc, Bizancjum w swej pełnej dojrzałości, objawia w sposób oczywisty geniusz grecki w jego chrześcijańskim wymiarze. Ten ochrzczony geniusz zostaje głęboko wkorzeniony w nowy kontekst biblijny. [...] Wniesione przez Hellenów dzieło, naznaczone znamieniem chrztu, wchodzi do nowej syntezy Tradycji i w ten sposób określa styl bizantyjskiego chrześcijaństwa”<sup>65</sup>. Okazuje się, że myśl bizantyjska jest najlepsza nie tylko do wyrażenia tajemniczej prawdy ikony<sup>66</sup>, lecz ma również charakter głęboko ludzki i społeczny dzięki „wrodzonej swobodzie metafizycznej”<sup>67</sup>. To bizantyjski sposób religijnego myślenia sprawia, że dogmaty chrześcijańskie w ich najsubtelniejszych niuansach mogą stanowić przedmiot intelektualnej pasji wszystkich wierzących. Jest to możliwe, ponieważ bizantyjski aparat filozoficzny uzdalnia ludzkie umysły do przyswojenia objawienia w sposób o wiele doskonalszy niż inne próby filozoficzne. Tutaj, zdaniem Evdokimova, „filozofia zostaje [...] przekroczona w swojej własnej zasadzie i oto możemy podziwiać cud *teognozji*, stanowiący wieczną chwałę Bizancjum”<sup>68</sup>. Przewaga myśli bizantyjskiej nad myślą zachodnią miałyby uwidaczniać się zwłaszcza w największych problemach teologicznych. Według Evdokimova myśl prawosławna jest w stanie, przez odwołanie się do tradycji patrystycznej, rozwiązać problemy niedostępne dla teologii katolickiej czy protestanckiej, takie jak kwestie „wiary i uczynków, wolności i łaski, władzy i ducha proroczego, celibatu i małżeństwa”<sup>69</sup>.

Nic dziwnego zatem, że teologowie prawosławni wzywają niekiedy do nadania takiego charakteru całej teologii chrześcijańskiej, co miałyby się wyrażać w ponownej hellenizacji teologii<sup>70</sup>. Warto wskazać tu na Geor-

<sup>65</sup> P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 13.

<sup>66</sup> Paul Evdokimov pisze o tym w tajemniczych słowach: „Sztuka sakralna dostarcza nam najbardziej adekwatnego wyrazu tego wrodzonego daru, który usposabia do dialektyki określającej prawdy teologiczne i który przyzwyczajają do doskonałej wolności. Idąc krok za krokiem w ślad za transcendentnym przeżyciem misterium liturgicznego w nieustannym wewnętrznym ruchu quasi-muzycznym, ikonozofia towarzyszy wzlotom myśli i przewyższa ją, odkrywając to, co niewidzialne i niewymowne” (tamże, s. 14).

<sup>67</sup> Por. tamże.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże, s. 366. Podobnie o szczególnej wartości myśli greckiej pisze N. I. Barsow: „Склонность к отвлеченному мышлению о предметах высшего порядка, способность к тонкому логическому анализу составляли природные свойства греческого народного гения. Отсюда понятно, почему греки скорее и легче, чем другие народы, признали истинность христианства и воспринимали его целостнее и глубже” (Н. И. БАРСОВ, *Православие*, Chr, t. 2, s. 379).

<sup>70</sup> Por. K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu George's'a Florovsky'ego*, Lublin 1995, s. 117, 150.

ges'a Florovsky'ego, który wiele miejsca w swojej działalności teologicznej poświęcił zagadnieniu hellenizmu chrześcijańskiego. Schrystianizowane greckie kategorie myślowe, mające trwałe miejsce w nauce prawosławnej, są przezeń rozumiane jako podstawa całej chrześcijańskiej cywilizacji<sup>71</sup>. Ich obecność w doktrynie czy życiu liturgicznym jest wręcz „kanonizowana”<sup>72</sup>. Co więcej, przyjęcie hellenistycznego dziedzictwa – które nie ma w żadnym razie przemijającego charakteru, lecz raczej ostateczny i niepodważalny<sup>73</sup> – jest niezbędne dla zachowania tożsamości chrześcijańskiej w warunkach współczesności<sup>74</sup>. Z tych powodów myśl prawosławna musi odrzucić wpływy teologii zachodniej, która w ciągu swojego rozwoju odeszła od hellenizmu<sup>75</sup>. Przeciwnie, to raczej hellenizacja powinna być przyjęta przez chrześcijaństwo zachodnie w celu odnalezienia przez nie własnej tożsamości<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> Por. J. OEDELMANN, *Pseudomorfoza czy komplementarność? Rozwój historyczny i dzisiejsza ocena wzajemnych wpływów teologii Wschodu i Zachodu*, s. 139. Georges Florovsky pisze: „Hellenizm jest wspólną bazą i podstawą całej chrześcijańskiej cywilizacji. Jest on włączony w chrześcijańską egzystencję, niezależnie od tego, czy to się nam podoba, czy nie” (G. FLOROVSKY, *The Collected Works*, t. 14, cyt. za: K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, s. 153).

<sup>72</sup> Por. G. FLOROVSKY, *Patristics and Modern Theology*, cyt. za: K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, s. 153.

<sup>73</sup> Por. K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, s. 155, 159. Florovsky idzie tutaj jeszcze dalej, twierdząc, iż „hellenizm stanowi coś więcej niż przejściowy okres w Kościele. Kiedykolwiek teolog zaczyna myśleć, że «greckie kategorie» są przestarzałe, to oznacza, iż przestaje trwać w komunii. Teologia nie może być katolicka bez związków z hellenizmem” (G. FLOROVSKY, *The Collected Works*, t. 4, cyt. za: K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, s. 155).

<sup>74</sup> Por. K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, s. 153, 155.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 155 – 156. Podczas ogólnoprawosławnego kongresu teologicznego w Atenach w 1936 roku Florovsky przedstawił tezę, iż wpływ zachodni zniekształcił rosyjską prawosławną teologię. Jakiegokolwiek kategorie myślowe czy pojęcia przejmowane przez teologię prawosławną z Zachodu mogą mieć dla niej jedynie niszczące skutki (por. J. OEDELMANN, *Pseudomorfoza czy komplementarność? Rozwój historyczny i dzisiejsza ocena wzajemnych wpływów teologii Wschodu i Zachodu*, s. 138 – 139).

<sup>76</sup> Krzysztof Leśniewski pisze, że „w chrześcijaństwie zachodnim zaistniał swoisty kryzys tożsamości wierzących, na który duży wpływ miało przejście od bardziej statycznego poglądu na rzeczywistość do jej dynamicznej i ewolucyjnej wizji. W tym kontekście można przypomnieć, że niektórzy teologowie zachodni uważają dehellenizację za nieodzowną konsekwencję katolicyzacji chrześcijaństwa” (K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, s. 166). Stwierdzenie to zbiega się z wnioskami niektórych teologów prawosławnych. Przykładowo dla I. D. Andriejewa hellenizm dał cywilizacji europejskiej nie tylko nieśmiertelną filozofię („Эллинизм дал европейской цивилизации неумирающую философию”), lecz także wypracował cały dogmat chrześcijański. Cała historia Kościoła okresu soborów ekumenicznych pokazuje zaangażowanie Greków, podczas gdy Zachód nie interesuje się głębią dogmatu, lecz raczej tym, co dotyczy ziemskiego ustroju i porządku Kościoła, prowadząc do powstania żelaznej kościelnej organizacji. Stąd podczas gdy ideałem wschodniego chrześcijaństwa była monastyczna asceza i oddalenie od świata przez post, modlitwę, pokój i traktowanie życia jako przygotowania do śmierci, to na Zachodzie – Andriejew powołuje się tutaj na W. S. Sołowjowa – Kościół nie bał

Czynniki kulturowe, związane zwłaszcza z pewnymi prądami filozoficznymi<sup>77</sup>, lecz także z wielorakimi przemianami w łonie społeczeństw zachodnioeuropejskich, miały znaczący udział w podziale chrześcijaństwa zachodniego. Wprawdzie ruch reformacyjny, zapoczątkowany wystąpieniem Marcina Lutra, odwoływał się do konieczności reformy Kościoła według Słowa Bożego, jednakże myślowym tłem reformacji było odwrócenie się części teologów i filozofów chrześcijańskich od scholastyki, a zwłaszcza coraz większa popularność nominalizmu<sup>78</sup>. Na zaistnienie i rozwój reformacji miała również wpływ atmosfera późnośredniowiecznej i renesansowej Europy, w której humanizm, popierany niekiedy przez dostojników kościelnych, prowadził do zakwestionowania scholastyki i krytyki późnośredniowiecznego Kościoła<sup>79</sup>. Od czasów reformacji rozbieżności myślowe i kulturowe bardzo pogłębiły wyznaniowy podział zachodniego chrześcijaństwa, tym bardziej że sam proces wyodrębniania się poszczególnych wyznań chrześcijańskich przyspieszył kulturowe różnicowanie się społeczeństw Europy. O ile po stronie reformacyjnej przemiany te doprowadziły w ciągu stuleci do znaczącej sekularyzacji społeczeństw chrześcijańskich przy jednoczesnym rozwoju teologii inspirowanej się postępem nauk świeckich<sup>80</sup>, o tyle – przeciwnie – po stronie katolickiej chęć obrony przed sekularyzacją kojarzoną z reformacją prowadziła niekiedy do zatrzymywania się na średniowieczno-scholastycznych kategoriach myślowych<sup>81</sup>. Współcześnie, w dobie namysłu nad zagadnieniem tożsamości człowieka, widoczne są konsekwencje tych dwóch rozbieżnych dróg rozwoju myśli chrześcijańskiej. Racjonalizm, modernizm czy inne prądy myślowe kształtujące sposób funkcjonowania niektórych grup protestanckich doprowadziły do ich wielkiego rozdrobnienia oraz do zaistnienia poważnych różnic teologicznych – do tego stopnia, że powstały ruchy, które podważyły podstawowe chrześcijańskie prawdy wiary, takie jak Trójca czy boskość Jezusa Chrystusa<sup>82</sup>. Myśl katolicka wydaje się zaś niekiedy tkwić w niepokonalnej

się „pogrążyć się w brudzie życia historycznego” („Западная церковь [...] не побоялась погрузиться в грязь исторической жизни”), kierując Kościół ku celom ziemskim i światowym (И. Д. Андреев, *Восточная церковь*, Chr, t. 1, s. 379; por. А. П. Лопухин, *Восточная церковь*, Chr, t. 1, s. 378).

<sup>77</sup> Szczególnie wskazać wypada kryzys scholastyki wraz z rozwojem subiektywizmu oraz nominalizmu (por. S. SWIEŻAWSKI, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 16 – 17; tenże, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 784 – 785).

<sup>78</sup> Por. tenże, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, s. 99 – 100.

<sup>79</sup> Por. O. H. PESCH, *Zrozumieć Lutra*, Poznań 2008, s. 471, M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3: *Od Mahometa do wieku Reform*, s. 216.

<sup>80</sup> Por. ŚWIATOWY ALIANS KOŚCIOŁÓW REFORMOWANYCH – PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki. Druga faza: lata 1984 – 1990*, s. 82.

<sup>81</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, s. 101, 108.

<sup>82</sup> Por. ŚWIATOWY ALIANS KOŚCIOŁÓW REFORMOWANYCH – PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki. Druga faza: lata 1984 – 1990*, s. 82.

opozycji wobec kultury współczesnej, co sprawia, że z jednej strony mniej narażona jest na zagrożenia sekularyzacyjne, ale zarazem z trudem może włączyć się we współczesny dyskurs kulturowy.

### 2.1.2.3. Wybrane problemy społeczne

Grupę problemów przyczyniających się to ugruntowywania tożsamości wyznaniowej chrześcijan w opozycji do innych wyznań chrześcijańskich stanowią zagadnienia społeczne. Ich siła oddziaływania wynika z bezpośredniej obecności w życiu poszczególnych wierzących oraz z faktu, że realnie kształtują one codzienną aktywność chrześcijan, przez to także odzwierciedlając się w ich sposobie myślenia i wartościowania, a zatem również w postrzeganiu samych siebie na tle innych. Wśród tego typu kwestii różnicujących i kształtujących tożsamości wyznaniowe chrześcijan należy wskazać problematykę narodową (w tym kwestie polityczne oraz napięcia na tle rasowym)<sup>83</sup>.

Ponieważ wiara, o ile jest żywa, przenika każdą dziedzinę ludzkiego życia, nie da się jej także oddzielić od tradycji narodowej określonej grupy wierzących. Co więcej, w wielu wypadkach chrześcijaństwo kształtowało przez wieki tę tradycję, tak iż współcześnie dla wielu grup narodowościowych elementy chrześcijańskie mają istotny charakter narodotwórczy<sup>84</sup>. Chociaż chrześcijaństwo nie zacieśnia się nigdy do jednej tradycji, to jednak żywego związku określonej kultury z chrześcijaństwem, wyrażającego się w charakterystycznym przyswojeniu sobie i przekazywaniu nauki chrześcijańskiej, nie można uznać za negatywny czy niepożądany. Przeciwnie, ten związek może zapewnić tradycji religijnej żywotność i siłę, wiążąc ją z żywą i wciąż rozwijającą się tradycją narodową<sup>85</sup>. Jednakże w niektórych wypadkach związek taki – o ile tradycja narodowa odgrywa w nim dominującą rolę, odsuwając na margines niedającą się zamknąć w niej naukę Ewangelii – może prowadzić do poważnych wypaczeń, zapoczątkowując czy zaostrażając podziały między chrześcijanami. W takich przypadkach uwarunkowana narodowo denominacja może doświadczyć samoizolacji wobec innych grup do tego stopnia, że elementy życia kościelnego pochodzące ze sfery świeckiej zaczynają być traktowane jako istotne prawdy chrześcijańskiej wiary i życia. Niekiedy tego typu podziały, mające świeckie źródła, stają się przyczyną nieprzezwyčajal-

<sup>83</sup> Por. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.], SiDE 21 (2005) nr 1-2, s. 214.

<sup>84</sup> Por. OL 7.

<sup>85</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1789.



nych niechęci między wierzącymi należącymi do różnych grup narodowych i wyznaniowych<sup>86</sup>.

Związek konkretnie realizującego się chrześcijaństwa z określoną tradycją narodową występuje – choć z różnym nasileniem – zarówno w przypadku narodów, w których dziejach chrześcijaństwo obecne jest od wielu wieków, jak też i w krajach misyjnych, gdzie szuka ono swojego głębszego zakorzenienia. W każdym przypadku zagadnienie inkulturacji stawia przed chrześcijanami dwa problemy: prowincjonalizm i synkretyzm, które grożą izolacją określonej grupy wierzących i ukształtowaniem ich tożsamości wyznaniowej w opozycji do innych chrześcijan, ostatecznie także wbrew samemu orędiu ewangelicznemu. O ile Kościoły i Wspólnoty są na ogół świadome zagrożenia synkretyzmem, rozumianym jako przenikanie do treści chrześcijańskiej nauki elementów obcych, o tyle prowincjonalizm jest trudniej zauważalny, zwłaszcza w przypadku małych Kościołów czy Wspólnot. Tymczasem to właśnie on sprawia, iż określona grupa wyznaniowa do tego stopnia wiąże się z konkretną społecznością lokalną, że uznaje wyrażanie wiary chrześcijańskiej w kategoriach innych tradycji narodowych za nieuprawnione i niesłuszne. Takie przywiązanie do własnej tradycji narodowej prowadzi nie tylko do izolacji wspólnot chrześcijańskich, ale też do zaistnienia i utrwalenia rzeczywistych, głębokich podziałów<sup>87</sup>.

Zarówno w historii, jak też wciąż we współczesnej sytuacji części Kościołów i Wspólnot podziały te wyrażają się w dwóch negatywnych zjawiskach – nacjonalizmie i rasizmie – będących często przyczyną zgorszenia dla niechrześcijan. Wprawdzie Kościoły czy Wspólnoty, istniejące w określonym miejscu i czasie, obejmujące konkretną grupę wierzących, świadome są, że kryteria narodowe czy rasowe nie mogą stanowić czynnika kształtującego tożsamość wyznaniową chrześcijan<sup>88</sup>, to jednak nacjonalizm czy też rasizm boleśnie naznaczyły dzieje części z nich<sup>89</sup>. Chociaż żadne z tych zjawisk nie powstało na gruncie chrześcijańskim i nie mają one oparcia w doktrynie chrześcijańskiej<sup>90</sup>, zaważyły one wszakże na losach grup chrześcijańskich, stając się

<sup>86</sup> Por. tamże.

<sup>87</sup> Por. *The Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission (1977 – 1984)* [1984 r.], s. 429; COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Un solo battesimo, una sola eucaristia e un reciproco riconoscimento dei ministeri. Tre dichiarazioni concordate* [Akra, 20 lipca – 5 sierpnia 1974 r.], EOe 1, 3001.

<sup>88</sup> Por. CHIESA DI NORVEGIA – UNIONE BATTISTA DI NORVEGIA, *Un solo Signore, una sola fede, una sola chiesa. Il desiderio di un solo battesimo. Rapporto delle conversazioni bilaterali 1984 – 1989* [Stabekk / Høvik, 7 grudnia 1989 r.], EOe 8, 2613; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Servizio* [Raport drugiej sekcji podczas III Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948 r.], 247.

<sup>89</sup> Por. COMITATO MISTO CATTOLICO-PROTESTANTE IN FRANCIA, *Scelte etiche e comunione ecclesiale* [Paryż, 1 czerwca 1992 r.], EOe 4, 848.

<sup>90</sup> Por. B. MILERSKI, *Kościół a narody. Ekumenia w obliczu nacjonalizmu i internacjonalizmu*, SiDE 11 (1995) nr 2, s. 14.

niekiedy przyczynami pogłębienia niezgody między wierzącymi<sup>91</sup>. Zdarzało się, że czy to dla ułatwienia sobie działalności, czy też w celu osiągnięcia przewagi nad innymi wyznaniem Kościoły czy Wspólnoty w różnej mierze stawały się narzędziami w polityce państwowej, prowadząc wręcz do powstania wyizolowanego spośród innych grup chrześcijańskich Kościoła narodowego, względnie państwowego, cieszącego się uprzywilejowaniem w życiu publicznym i ekonomicznym<sup>92</sup>. W tym kontekście jako wyraźna przestroga dla wspólnot chrześcijańskich brzmią słowa dokumentu Światowej Rady Kościołów z konferencji w New Delhi, wskazujące, iż „chrześcijanie nigdy nie udzielą państwu ostatecznej wierności. Kościół nie może nigdy zapominać, że państwo, jak i naród, zostały poddane sądowi i miłosierdziu Bożemu objawionym w Chrystusie. Kościoły muszą być gotowe, aby wejść w konflikt z państwem w jakimkolwiek kraju i w jakimkolwiek systemie politycznym”<sup>93</sup>.

Zgubny dla wiarygodności Kościoła i jego misji ścisły związek z państwem w pewnych okresach dotknął większość tradycji chrześcijańskich. Na Zachodzie zarówno Kościół łaciński, jak i Wspólnoty poreformacyjne doświadczają oddziaływania władz świeckich. To uzależnienie widoczne było zwłaszcza w przypadku protestanckich Kościołów państwowych czy w Kościele

<sup>91</sup> POE. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La chiesa e il disordine della società* [Raport trzeciej sekcji podczas I Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie, 22 sierpnia – 4 września 1948 r.], EOe 5, 30.

<sup>92</sup> POE. J. GADILLE, *L'expansion chrétienne et l'inculturation. Questions posées par l'histoire de l'extension mondiale du christianisme et son incarnation dans les cultures*, RHE 95 (2000) nr 3, s. 393; H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese*, 1577; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La chiesa e il disordine della società* [Raport trzeciej sekcji podczas I Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie, 22 sierpnia – 4 września 1948 r.], 31; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto del Comitato del Dipartimento Chiesa e società*, [III Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948 r.], EOe 5, 325.

<sup>93</sup> „I cristiani non accorderanno mai allo stato la loro definitiva fedeltà. La chiesa non deve mai dimenticare che lo stato, come la nazione, sono posti sotto il giudizio e la misericordia di Dio rivelati in Cristo. Le chiese devono essere pronte ad entrare in conflitto con lo stato, in qualsiasi paese e sotto qualsiasi regime politico” (CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Servizio* [Raport drugiej sekcji podczas III Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948 r.], 245). Warto wskazać na Dietricha Bonhoeffera, zaangażowanego w obronę chrześcijaństwa przez niebezpieczeństwem uwikłania w nacjonalizm czy uzależnienie od ideologii państwowej. Bogusław Milerski pisze, że dla Bonhoeffera Słowo Boże, „które nie jest własnością jakiejś konkretnej jednostki bądź określonego narodu, lecz które pielęgnuje cały Kościół Powszechny jako ekumeniczna i ponadnarodowa społeczność różnych wspólnot chrześcijańskich, uprawomocnia zarówno sprzeciw Kościoła wobec nacjonalizmu jak i jego stanowcze opowiedzenie się za pokojem i pokojowym współistnieniem narodów [...]. Jeżeli Kościół zrezygnuje z poszukiwania swojej racji bytu w tym świecie, czy to w przesłankach narodowych, jako obrońca tradycji narodowej, czy w politycznych, jako reprezentant jakiejś opcji, a zamiast tego otworzy się na obecność Chrystusa i wsłucha się w Jego słowo, to paradoksalnie nie zatraci związku z doczesnością, lecz stanie się dla niej błogosławieństwem. Innymi słowy: tylko wtedy Kościół pozytywnie może wpływać na sprawy tego świata, gdy będzie w posłuszeństwie urzęcowiśniął wolę Boga, a nie jakiś konkretny interes narodowy, państwowy czy ideologiczny” (B. MILERSKI, *Kościół a narody. Ekumenia w obliczu nacjonalizmu i internacjonalizmu*, s. 11 – 12).

Anglii, ale także w niektórych krajach katolickich (choćby we Francji pod wpływem gallikanizmu czy w Austrii pod wpływem józefinizmu)<sup>94</sup>. Nigdzie jednakże związek Kościoła z państwem nie był tak silny ani nie stał się tak silnym elementem kształtującym świadomość chrześcijan, jak w przypadku chrześcijańskiego Wschodu<sup>95</sup>. Paul Evdokimov, w swojej apoteozie bizantyizmu czy też chrześcijańskiego hellenizmu, zauważa, iż w przeciwieństwie do Zachodu, który bezskutecznie usiłuje przez filozoficzne dociekania dociec prawd Bożych, myśl wschodnia może przeżyć i dostrzec pełnię prawdy. To sprawia, że myśl bizantyjska może stanowić oparcie dla struktury społecznej całkowicie odmiennej od struktury społeczeństwa zachodniego. W strukturze społecznej, w której myśl prawosławna zawsze doszukuje się „absolutnego społeczeństwa” Trójjedynego Boga<sup>96</sup>, uwidacznia się „bizantyjska symfonia”, będąca dogmatem chrześcijańskim zastosowanym w praktyce i przenikającym każdą formę społecznego życia ludzkiego<sup>97</sup>. Wspomniany wcześniej bizantyzm ma zatem, poza aspektem filozoficznym czy kulturowym, także wymiar społeczny i polityczny, wyrażający się w bardzo ścisłym związku państwa i Kościoła<sup>98</sup>. Związek ten spotyka się z krytyką niektórych myślicieli

<sup>94</sup> Por. A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, s. 192 – 195.

<sup>95</sup> Por. W. van den BERKEN, *Zakłócone relacje między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim*, RT 53-54 (2006-2007) z. 7, s. 115 – 118; H. KOWALSKA, *Kultura bizantyjsko-prawosławna*, w: *Rosjoznawstwo. Wprowadzenie do studiów nad Rosją*, red. L. SUCHANEK, Kraków 2004, s. 143 – 144. Kowalska wskazuje na swoistą sakralizację państwa w Bizancjum, a potem na Rusi: „Jednym z największych fenomenów kultury bizantyjskiej, jaki Ruś przejęła w spadku po Cesarstwie, był fakt, że źródłem doktryny istnienia państwa stał się dogmat wiary. Kościół tę doktrynę objaśniał i przechowywał. Najbardziej dojrzały kształt osiągnęła ona wraz z wykrystalizowaniem się dogmatu chrystologicznego i przybrała postać *diarchii*. Zgodnie z nią Kościół, zachowując swoją mistyczną sakramentalną niezależność, stanowi wraz z państwem niepodzielną całość, której elementy przywoływały wizerunek bogoczości Chrystusa. Zanim doktryna osiągnęła sens *diarchii*, począwszy od czasów Justyniana (VI w.), jej podstawę stanowiła początkowo *symfonia*, odwołująca się przede wszystkim do patriarchalnej struktury w dogmacie o Trójcy Świętej. [...] W świadomości potocznej granica między państwem i Kościołem była niedostrzegalna, mimo iż w sensie organizacyjnym Kościół był autonomiczny” (tamże, s. 151).

<sup>96</sup> Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 42 – 43.

<sup>97</sup> „Symfonia bizantyjska nie jest umową ani prawnym ograniczeniem prerogatyw, lecz postulatem wiary, zastosowaniem dogmatu, pozwalającym odnaleźć powszechność wszystkich form służenia do budowy jedyne Królestwa. Wszelka bowiem funkcja kościelna jest charyzmatem, każdy wierzący jest kapłanem, królem i prorokiem królewskiego kapłaństwa. W zamkniętym świecie zjawisk nie ma miejsca na indywidualność; dopiero z góry człowiek uzyskuje określenie osobowości; osobowość jest nadaniem duchowej hipostazy” (Tamże, s. 43; por. S. HARAKAS, *Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. LEŚNIEWSKI, Lublin 2009, s. 594).

<sup>98</sup> Por. V. N. MAKRIDES, *Orthodoxy as a conditio sine qua non: Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective*, s. 282; S. HARAKAS, *Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych*, s. 597. Należy tutaj dostrzec szczególnie przypadek Grecji, gdzie prawosławie stanowi istotny element tożsamości narodowej. Jest to w znacznej mierze usprawiedliwione tym,

rosyjskich<sup>99</sup>. Co więcej, w warunkach życia i rozwoju społeczeństw współczesnych szkodliwe skutki tego związku przejawiają się w marginalizacji Kościoła jako głosiciela Chrystusa i odbieraniu go jako reliktu przeszłości, niepotrafiącego współistnieć z kulturą nowoczesną<sup>100</sup>. Niemniej jednak zauważyć należy, iż silnego związku Kościoła z państwem czy tradycją narodową nie można w żadnym wypadku uznawać za element istotny prawosławnej nauki o Kościele<sup>101</sup>. Wskazuje na to Włodzimierz Łoski, dowodząc, że istniejący na Zachodzie obraz Kościołów wschodnich jako federacji Kościołów narodowych ściśle uzależnionych od państwa jest fałszywy, skoro w nauce prawosławnej opieranie jedności Kościoła lokalnego na czynnikach politycznych, etnicznych czy kulturowych jest uznawane za herezję filetyzmu<sup>102</sup>.

iz właśnie przywiązanie do prawosławnej tradycji umożliwiło przetrwanie greckiej kultury w rzeczywistości wielowiekowego poddania obcemu narodowo, kulturowo i religijnie panowaniu (por. Н. Н. ГЛУБОВСКИЙ, *Православие*, Chr, t. 3, s. 383). Niektórzy widzą wielką rolę prawosławia nie tylko w obliczu zagrożenia przez islam, ale także – a może przede wszystkim – w obronie Greków przed „nieprawowierzną propagandą, szczególnie ze strony katolicyzmu, od dawna dążącego do pełnego panowania na Wschodzie” („...не поддаюсь напору инославной пропаганды – особенно со стороны католичества, издавна и усиленно стремящегося к полному владычеству на Востоке”) (tamże, s. 382).

<sup>99</sup> Mikołaj Bierdiajew pisze o wypaczeniu rosyjskiego mesjanizmu: „Dokonuje się tak także z mesjanizmem rosyjskim, który przekształca się w imperializm, a nawet w nacjonalizm. Mesjańska idea Moskwy jako Trzeciego Rzymu stała się fundamentem dla budowania ogromnego i potężnego państwa. Wola mocy skaziła ideę mesjańską. Ani Ruś Moskiewska, ani Rosja nie zrealizowały idei Trzeciego Rzymu. U podstaw Rosji Sowieckiej także leżała idea mesjańska i również została skażona przez wolę mocy” (M. BIERDIAJEW, *Królestwo Ducha i królestwo cesarza*, Kęty 2003, s. 80 – 81). Zauważając uzależnienie rosyjskiego prawosławia od władzy państwowej, a wskutek tego pewien wewnętrzny paraliż, Bierdiajew w innym miejscu porównuje je z katolicyzmem: „Trzeba powiedzieć prawdę. W autorytatywnym katolicyzmie jest więcej wolności niż w prawosławiu, które tylko w słowach czci Chrystusa jako swoją jedyną głowę” (tenże, *Głoszę wolność. Wybór pism*, Warszawa 1999, s. 252). Włodzimierz Sołowjow z kolei, na wieść o możliwej wojskowej interwencji Rosji w Konstantynopolu, pyta z goryczą: „Co możemy tam przynieść oprócz pogańskiej idei państwa absolutnego, zasad cesaropapizmu, które zapożyczyliśmy od Greków i które zgubiły Bizancjum?” (W. S. SOŁÓWJOW, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, Warszawa 2007, s. 33). Natomiast Aleksander Schmemann pisze: „Kiedy jednak 26 stycznia 1589 roku patriarcha konstantynopolitański Jeremiasz uroczyście podniósł do godności patriarchy metropolitę Jonę, a po dwóch latach Moskwa otrzymała *tomos* o utworzeniu patriarchatu, Kościół ruski nie był już nawet w niewoli państwa, ale stanowił z państwem jeden świat, zakuty w sakralny byt” (A. SCHMEMANN, *Droga prawosławia w historii*, s. 311; por. tamże, s. 280 – 281, 309 – 311).

<sup>100</sup> Por. W. KOWALCZYK, *Kultura a chrześcijaństwo w pracach rosyjskiego teologa prawosławnego protojereja Aleksandra Mienia*, w: *Słowianie wschodni. Duchowość, mentalność, kultura. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Łuźnemu w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. A. RAŻNY, D. PIWOWARSKA, Kraków 1997, s. 81.

<sup>101</sup> Por. Н. Н. ГЛУБОВСКИЙ, *Православие*, s. 385.

<sup>102</sup> Łoski krytykuje bezpośrednio książkę Yves'a Congara „Chrétiens désunis”, a pośrednio zajmujących się problematyką wschodnią teologów katolickich i protestanckich: „Trzeba nie znać ani fundamentów kanonicznych, ani historii Kościoła Wschodniego, żeby ryzykować podobne uogólnienia” (W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007, s. 20). Z drugiej strony, przyglądając się krytyce Łoskiego, warto zauważyć, iż w prawosławiu, zwłaszcza w samym Konstantynopolu, istniały tendencje do kościelnego absolutyzmu, utrudniające rozwój narodowych autokefalicznych Kościołów. Z trudem uznawano ich hierarchiczną

Także wyznaniowa polityka państwa niezaangażowanego światopoglądowo może stać się w pewnej mierze czynnikiem kształtującym relacje między grupami chrześcijańskimi i wpływającym na ich tożsamość. Najbardziej widocznym przykładem tego zjawiska jest amerykański system wyznaniowy, wyrażający się w istnieniu bardzo wielu niekiedy głęboko podzielonych wyznań chrześcijańskich, budujących tożsamość swoich członków na silnym skonstrastowaniu z przedstawicielami innych denominacji. Ukształtowanie się takiego systemu ma za przyczynę, obok obserwowanej we Wspólnotach poreformacyjnych łatwości dzielenia się na mniejsze grupy wyznaniowe, właśnie nieobecność państwa jako czynnika regulującego sprawy religijne i w żaden sposób niedążącego do kształtowania życia religijnego obywateli. Chrześcijaństwo w tworzącym się społeczeństwie amerykańskim natknęło się na zupełnie nową dla siebie sytuację – całkowitą obojętność władz państwowych wypływającą z określonej koncepcji wolności człowieka. Paradoksalnie, ta obojętność – w kontraście wobec pozytywnego czy negatywnego zaangażowania władz państwowych w Europie niemal od początków Kościoła – doprowadziła do wyznaniowego rozczłonkowania i podzielenia chrześcijan<sup>103</sup>. W pewnym stopniu zresztą zjawisko to wyszło poza ramy chrześcijaństwa poreformacyjnego, obejmując na znacznie mniejszą skalę zarówno tradycję katolicką<sup>104</sup>, jak i wschodnią<sup>105</sup>.

równość – tak w przypadku Rusi (XVI w.), Grecji (XIX w.) czy Bułgarii (schizma bułgarska – XIX w.). Stąd też w kontekście bułgarskim mówiono o herezji filetyzmu, rozumianej jako dążenie do samodzielności Kościołów narodowych (por. H. H. ГЛУБОКОВСКИЙ, *Православие*, s. 383; J. M. R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, s. 107 – 108; T. KAŁUŻNY, *Problem eklezjalnej jedności prawosławia w dzisiejszej Europie*, SOe 8 (2008), s. 87). Henri de Lubac, patrząc z katolickiego punktu widzenia, zwraca uwagę na możliwe zagrożenie jedności Kościoła i ryzyko ujawnienia się nacjonalizmów w prawosławnym systemie Kościołów autokefalicznych (por. H. de LUBAC, *Kościoły partykularne w Kościele powszechnym*, s. 59). Podobnie Walter Kasper zauważa, iż „zakorzenienie w narodach i w specyficznych kulturach stanowi siłę, ale – jak przyznają liczni teologowie prawosławni – zarazem słabość świata prawosławnego i przyczynę napięć pomiędzy różnymi Kościołami prawosławnymi” (W. KASPER, *Teologiczne korzenie sporu między Moskwą a Rzymem*, BE 32 (2003) nr 2, s. 6). Bez wątplenia, przynajmniej w pewnym okresie historii Rosji carskiej, nacjonalizm rosyjski wiązał się ze szczególną interpretacją prawosławia i jego dziejowej misji, tak jak to wyraża Mikołaj Danilewski: „Patrząc od strony obiektywnej, faktycznej, narodowi rosyjskiemu i większości innych ludów słowiańskich historia wyznaczyła los, by wraz z Grekami stali się głównymi strażnikami żywej prawdy religijnej – prawosławia, i aby w ten sposób kontynuowali wielkie dzieło, które wcześniej było udziałem, Izraela i Bizancjum: być narodem wybranym przez Boga. Od strony subiektywnej, psychicznej Rosjanie i inni Słowianie obdarzeni są pragnieniem prawdy religijnej, co potwierdzają zarówno normalne przejawy, jak też wszelkie wypaczenia owych duchowych skłonności” (M. J. DANILEWSKI, *Słowiański typ kulturowo-historyczny*, s. 144).

<sup>103</sup> Por. W. E. GARRISON, *I fattori non teologici delle divisioni. Chiese di stato e chiese libere* [sprawozdanie przedstawione na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1602.

<sup>104</sup> Por. B. DOMAGAŁA, *Polski Narodowy Kościół Katolicki – herezja, ruch narodowy czy ruch społeczny*, Kraków 1996, s. 8 – 9.

<sup>105</sup> Por. T. KAŁUŻNY, *Problem eklezjalnej jedności prawosławia w dzisiejszej Europie*, s. 80 – 81.

Jeszcze bardziej bolesnym i negatywnie odzwierciedlającym się na relacjach międzychrześcijańskich – zwłaszcza w przypadku Wspólnot poreformacyjnych – jest uwikłanie chrześcijan w rasizm<sup>106</sup>. Już w 1948 roku w Amsterdamie Światowa Rada Kościołów wskazała, że Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie nierzadko utrwały istniejące uprzedzenia narodowe i rasowe, przyczyniając się w ten sposób do jeszcze większego pogłębienia podziału samych chrześcijan<sup>107</sup>. Problem ten bynajmniej się nie zdezaktualizował. Choć chrześcijanie świadomi są, że dyskryminacja rasowa nie tylko otwarcie sprzeciwia się Ewangelii, lecz również jest czynnikiem podziału wierzących w Chrystusa<sup>108</sup>, to jednak wciąż istnieją lokalnie denominacje zorganizowane według kryterium rasowego<sup>109</sup>.

Na kształtowanie się tożsamości wyznaniowych podzielonych chrześcijan wpływ ma także sytuacja społeczna. Nierzadko przynależność do grupy wyznaniowej wiąże się z identyfikacją ze szczególną warstwą społeczną, stylem życia czy sytuacją ekonomiczną<sup>110</sup>. Społeczne uwarunkowania widoczne są w pierwszym rzędzie w przypadku Kościołów wolnych, niemających własnej wielowiekowej tradycji i opierających się zasadniczo na wolnej decyzji ich członków<sup>111</sup>. Problemy związane z umiejscowieniem w społeczeństwie bezpośrednio przekładają się na relacje z innymi grupami chrześcijańskimi, niekiedy uniemożliwiając porozumienie i współpracę, a nawet przyczyniając się do powstawania wzajemnej nieufności, przy czym istniejące konflikty i napięcia społeczne przekładane są na sferę religijną<sup>112</sup>.

Wspomniane elementy życia społecznego współczesnych chrześcijan często wpływają na kształtowanie ich tożsamości wyznaniowej w opozycji do innych grup wierzących, sprzyjając wyobcowaniu całych grup konfesyjnych. Z tego powodu Kościoły i Wspólnoty powinny podejmować działania

<sup>106</sup> Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Servizio* [Raport drugiej sekcji podczas III Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948 r.], 248 – 249.

<sup>107</sup> Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La chiesa e il disordine della società* [Raport trzeciej sekcji podczas I Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie, 22 sierpnia – 4 września 1948 r.], 30.

<sup>108</sup> Por. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.], s. 214 – 215; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto del Comitato del Dipartimento Chiesa e società*, [III Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948 r.], 333; CHIESE CRISTIANE DEL SUDAFRICA, *Dichiarazione di Rustenburg* [listopad 1990 r.], EOe 4, 1939.

<sup>109</sup> Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Strutture d'ingiustizia e lotte per la liberazione* [Raport piątej sekcji podczas V Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975 r.], EOe 5, 940.

<sup>110</sup> Por. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.], s. 215.

<sup>111</sup> Por. H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese*, 1578.

<sup>112</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1790.

zmierzające do tego, aby różnice istniejące i doświadczane na co dzień przez chrześcijan żyjących w odmiennych kontekstach kulturowych i społecznych nie były elementem pobudzającym ich wzajemną wrogość czy umacniającym podziały. Do tego konieczne jest wszakże przewyciężenie kulturowego, społecznego czy politycznego lub narodowego wyizolowania grup chrześcijańskich w duchu szacunku do innych tradycji. Kluczowe jest tu uświadczenie sobie przez chrześcijan doświadczających kulturowej różnorodności ograniczeń własnej perspektywy i kontekstu życiowego. Jeżeli czynniki społeczne i kulturowe będą powodem wzajemnego izolowania się chrześcijan albo też kiedy określona tradycja myślowa zostanie uznana przez Kościół czy Wspólnotę za jedyną, w której można wyrazić wiarę chrześcijańską, budowana nieustannie tożsamość wyznaniowa zawsze będzie funkcjonowała jako nieprzewycięzalny element podziału i niezgody. Świadomość ograniczeń własnego kontekstu społeczno-kulturowego oraz absolutnej przewagi orędzia ewangelicznego nad wszelkimi świeckimi elementami i środowiskami jego przekazywania może z kolei sprawić, że tożsamość wyznaniowa straci swój polemiczny charakter, stając się sposobem wyrazu wierności wobec własnej tradycji oraz właściwym dla poszczególnych Kościołów i Wspólnot bogactwem składającym się na jeden depozyt wiary, strzeżony i przekazywany przez wieki (por. 1 Tm 6, 20).

### 2.1.3. Czynniki normatywnodoktrynalny

Wyraźną cechą charakterystyczną wiary chrześcijańskiej jest jej mocny element treściowy. Wiara nie jest jedynie prostym zaufaniem Bogu, lecz oznacza także przyjęcie całej zawartości doktrynalnej Ewangelii Chrystusa. Stąd wiara chrześcijańska ma wyraźnie określony kształt i treść<sup>113</sup>. Jednocześnie stałe odniesienie wiary do źródeł chrześcijańskiej doktryny mających dla życia chrześcijan znaczenie normatywne rodzi wielorakie problemy. W rzeczywistości podzielonego chrześcijaństwa rozumienie normatywnego znaczenia Pisma Świętego, Tradycji czy też dogmatu (względnie wyznania wiary) ma duże znaczenie dla samookreślenia się poszczególnych Kościołów i Wspólnot, przez to też wpływając na kościelną samoświadomość chrześcijan.

#### 2.1.3.1. Normatywne źródło doktryny – Pismo Święte i Tradycja

Karl Rahner, pisząc o znaczeniu Pisma Świętego, zauważa, iż jest ono księgą Kościoła, „w której Kościół początków pozostaje dla nas zawsze dostępną

<sup>113</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e Forma*, Milano 2007, s. 163 – 164.

konkretną normą. Co więcej, jest to normatywna rzeczywistość, która jest już odróżniona od tego, co naturalnie także znajdowało się we wczesnym Kościele, ale co nie może mieć charakteru normatywnego dla naszej wiary i dla życia późniejszego Kościoła [...]. W Piśmie trzeba widzieć rzeczywistość wynikającą z istoty Kościoła jako eschatologicznej i trwałej obecności Jezusa Chrystusa w historii. W tym świetle musi być traktowane jako czynnik normatywny w Kościele”<sup>114</sup>. Rahner wypowiada się wprawdzie jako teolog katolicki, jednakże współczesne poglądy przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich co do roli spisanego w Biblii Bożego objawienia dla Kościoła są w dużym stopniu zbliżone. Badając doktrynalne aspekty tożsamościowego zróżnicowania chrześcijaństwa, można dojść do wniosku, że – przynajmniej obecnie – nauka różnych denominacji chrześcijańskich na temat Pisma Świętego i jego normatywnej roli jest na tyle zbieżna, że stanowić ona może najbliższy punkt oparcia dla budowania wyizolowanej, zamkniętej tożsamości wyznaniowej.

Można najogólniej stwierdzić, że Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie uważają Pismo Święte za podstawę budowania wiary kościelnej oraz nawiązania przez człowieka osobistej więzi z Bogiem. Dotyczy to bynajmniej nie tylko Wspólnot poreformacyjnych, chociaż bez wątplenia – przynajmniej w początkach ruchu Marcina Lutera – widoczna była wielka troska reformacji o autentyczne głoszenie zawartego w Biblii Bożego objawienia i obrona Biblii jako jedynej normy chrześcijańskiej wiary<sup>115</sup>, a współcześnie wyznania chrześcijańskie wywodzące się z ruchu reformacyjnego podobnie podkreślają centralne miejsce Pisma Świętego w ich życiu<sup>116</sup>. Na wielką rolę Pisma Świę-

<sup>114</sup> K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 301.

<sup>115</sup> Por. A. KORCZAGO, *Przeszłość i terażniejszość zasady „sola scriptura” w duszpasterstwie ewangelickim*, „Studia Historyczno-Teologiczne” 1 (2003), s. 197 – 200. Tak mówi o Biblii Epitome „Formuły zgody”: „Wierzymy, nauczamy i wyznajemy, iż jedyną regułą i normą, według której powinno się oceniać i osądzać wszystkie nauki i wszystkich nauczycieli, nie może to być żadna inna, jak tylko prorockie i apostołskie pisma Starego i Nowego Testamentu. [...] Inne zaś pisma dawnych albo nowych nauczycieli, jakkolwiek się też nazywają, żadną miarą nie mogą być traktowane na równi z Pismem Świętym, lecz wszystkie, razem wzięte, powinny być mu podporządkowane i akceptowanie nie inaczej, niż jako pisma świadków, którzy pouczają, w jaki sposób w czasach poapostolskich i w których miejscach na ziemi owa nauka proroków i apostołów była utrzymana” (*Formuła zgody*, KWKL, s. 397). W podobnym duchu sformułowany jest VI artykuł anglikański, mówiący, iż „Pismo Święte zawiera wszystkie rzeczy, jakie są konieczne do zbawienia. Wszystko więc inne, co nie jest w nim czytane i nie może być przez nie dowiedzione, nie jest dla nikogo wymagane, by było przyjęte do wierzenia jako artykuł wiary albo [by] było uważane za potrzebne czy konieczne do zbawienia (*Artykuły anglikańskie*, SiDE 1 (1984) nr 2, s. 79; por. P. KANTYKA, *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, Lublin 2004, s. 18 – 19; tenże, *Problem Pisma Świętego i Tradycji w dokumentach dialogu katolicko-anglikańskiego*, SOe 1 (2001), s. 36 – 37).

<sup>116</sup> Por. CONSULTA LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA (Comitato nazionale USA della Federazione luterana mondiale e del Distretto nord-americano dell’Alleanza mondiale delle chiese



tę w Kościele zwracają jednak równie mocno uwagę dokumenty katolickie<sup>117</sup> czy wypowiedzi teologów prawosławnych<sup>118</sup>. Także prowadzone dialogi ekumeniczne wykazują istnienie między Kościołami i Wspólnotami daleko posuniętej zgodności w nauce o Biblii<sup>119</sup>.

Współczesne dialogi ekumeniczne ujawniają jednak, że nawet w – wydałyby się – tak mało kontrowersyjnej kwestii istnieją między różnymi denominacjami chrześcijańskimi rozbieżności mające bezpośrednie odniesienie do ich tożsamościowego samookreślenia. Tytułem przykładu można wskazać tutaj dwa zagadnienia: przekształcenia reformacyjnej zasady *sola Scriptura* i jej współczesną tożsamościową funkcję oraz wyznaniowe zróżnicowanie i tożsamościowe znaczenie sposobu interpretacji tekstów biblijnych.

Zasadę *sola Scriptura* uważa się za jeden z teologicznych aksjomatów reformacji. Trzy *sola* Lutra: *sola Scriptura*, *sola fide*, *sola gratia* stanowią nie tylko czynnik charakteryzujący ruch protestancki w popularnych prezentacjach historii Kościoła, ale także silny element tożsamościowy chrześcijan przynależących do Wspólnot wywodzących się z reformacji. Zwraca na to uwagę Rahner: trzy *sola* protestantyzmu „stanowią rdzeń pierwotnego chrześcijaństwa reformacyjnego i tłumaczą, dlaczego wtedy i dzisiaj ewangelicki chrześcijanin uważał i uważa, że zgodnie ze swoim sumieniem nie może należeć do Kościoła katolickiego, nawet jeżeli nie zaprzecza temu, iż ciągłość historyczna sama w sobie mogłaby wyraźniej i obiektywniej przemawiać na korzyść Kościoła katolickiego”<sup>120</sup>. Lutrowe utożsamienie Słowa Bożego z Pismem Świętym<sup>121</sup> oraz zdecydowane postawienie czystego Słowa Bożego w opozycji do ludzkich tradycji, których zachowywanie doprowadziło w oczach twórców reformacji do odejścia Kościoła zachodniego od wierności Chrystusowi<sup>122</sup>, było jednym

---

riformate), *Un riesame delle tradizioni luterana e riformata. Rapporto I* [1966 r.], EOe 2, 3327; T. J. ZIELIŃSKI, *Podstawowe dogmatyczne wyznaczniki baptystycznej tożsamości konfesyjnej*, „Bapty-styczny Przegląd Teologiczny” 1 (2002), s. 54 – 55.

<sup>117</sup> Por. KO 21; KKK 131 – 132.

<sup>118</sup> Por. Sawa [HRYCUNIAR], *Chrystus – najwierniejszy przyjaciel człowieka. Zbiór wybranych artykułów opublikowanych w latach 1962 – 1998*, Warszawa 2003, s. 184; И. Попович, *Догматика Православной Церкви. Пневматология*, Moskwa 2007, s. 90, 110 – 111; tenże, *Догматика Православной Церкви. Эклесиология*, Moskwa 2005, s. 55.

<sup>119</sup> Por. COMMISSION FOR ANGLICAN – ORTHODOX JOINT DOCTRINAL DISCUSSIONS, *Moscow Statement* [1976 r.], nr 5, GA-1, s. 41.

<sup>120</sup> K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, s. 291.

<sup>121</sup> Por. M. UGLORZ, *Sola Scriptura*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*, red. M. UGLORZ, Bielsko-Biała 2007, s. 273.

<sup>122</sup> Por. WA 28. Jak pisze Marc Lienhard, według Lutra Kościół rzymski wypaczył się w średniowieczu. O ile wcześniej był rzeczywiście Kościołem świętym, zwłaszcza z uwagi na swych męczenników, o tyle później odszedł od wiary Ojców, zastępując nakazy Pisma Świętego przykazaniami ludzkimi. Wynikiem tego upadku miałyby być papieństwo współczesne Lutrowi, w którym skupiało się dla niego całe zło ówczesnego Kościoła rzymskiego: „Cette Église a connu une déchéance au Moyen Âge. Elle était autrefois sainte, riche en martyrs notamment. Et puis, on a abandonné la foi des Pères; les prescriptions humaines ont pris le pas sur l'Écriture

z istotnych czynników kontrowersji wyznaniowych w XVI-wiecznej Europie, przyczyniając się do ukształtowania współczesnej luteranńskiej (i szerzej – protestanckiej) tożsamości wyznaniowej. Tymczasem jednak nawet osiągnięcia współczesnej teologii ewangelickiej wskazują, że zasada *sola Scriptura* jako chrześcijański aksjomat i czynnik tożsamościowy jest – przynajmniej w takim rozumieniu, jakie zaproponował Luter – wątpliwa<sup>123</sup>. Pismo Święte powstało bowiem w Kościele z żywego przepowiadania we wspólnocie, będąc owocem pierwotnej Tradycji. Stąd przeciwstawianie Pisma i Tradycji nie znajduje uzasadnienia. Pismo, chociaż jest normatywne dla Kościoła, ma jednak samo charakter kościelny. Zresztą bez uznania zależności Pisma i Kościoła nie jest możliwe nawet określenie kanonu Biblii<sup>124</sup>. Trudność tę dostrzegają także dialogi ekumeniczne, rozróżniające między *sola Scriptura*, co rozumie się jako prymat i wystarczalność Pisma dla człowieka wierzącego, a *nuda Scriptura*, co oznacza Pismo sztucznie wyabstrahowane z kontekstu kościelnego<sup>125</sup>. Przyjąwszy, że Pismo istnieje w Kościele i zawiera cały pierwotny apostołski kerygmat, zasada *sola Scriptura* może być zaakceptowana również przez katolików<sup>126</sup>. Niezależnie od sposobu interpretacji tej zasady, widoczne są związane z nią trudności tożsamościowe. Z jednej strony wpisuje się ona bardzo mocno w tradycję ewangelicką i jest silnym czynnikiem ich współczesnej tożsamości wyznaniowej, z drugiej zaś – w formie tradycyjnej, jak wspomniano, nie może być utrzymana na gruncie teologicznym, a po przyjęciu niezbędnych sprecyzowań nie stanowi czynnika wyraźnie odróżniającego protestanckie podejście do Pisma Świętego od ujęcia katolickiego.

Uwarunkowana wyznaniowo jest sama interpretacja Pisma Świętego, zmierzająca niekiedy do odróżnienia się przez Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie od innych denominacji. Zauważa to już raport IV Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” w Montrealu, mówiący, iż „następstwem wierności wobec naszego konfesyjnie zabarwionego rozumienia Pisma Świętego jest to, że w interpretacji Pisma nasze poglądy są zarówno zbieżne, jak i rozbieżne. Np. anglikanin i baptysta w interpretacji (w szerokim znaczeniu)

---

Sainte. Il en est résulté la papauté, dans laquelle se cristallisent tous les maux” (M. LIENHARD, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris 1989, s. 136).

<sup>123</sup> Por. M. UGLORZ, *Sola Scriptura*, s. 275; H. de LUBAC, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 41; H. U. von BALTHASAR, *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, s. 96.

<sup>124</sup> Dlatego Karl Rahner pisze, iż „ostatecznie aksjomat *sola Scriptura* przeczy sam sobie, przynajmniej jeżeli nie określi się dokładnie jego znaczenia. Wynika to stąd, że doktryna *sola Scriptura* wczesnej reformacji, wewnątrznie i z konieczności związana z ideą werbalnej inspiracji Pisma, nie jest możliwa do utrzymania z historycznego punktu widzenia, a zresztą nie jest już nawet wykładana w dzisiejszej teologii ewangelickiej” (K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, s. 294).

<sup>125</sup> Por. CATTOLICI – EVANGELICALI NEGLI STATI UNITI, *La tua parola è verità. Un progetto di evangelicali e cattolici insieme* [2001 r.], EOe 8, 2937.

<sup>126</sup> Por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, s. 296.

Pisma Świętego w wielu punktach będą ze sobą zgodni, w innych znowu nie. Albo jako dalszy przykład wymieńmy odbiegające od siebie interpretacje Mateusza 16, 18, z jakimi spotykamy się z jednej strony w teologii rzymskokatolickiej, z drugiej zaś w teologii prawosławnej i protestanckiej. Jak przekroczyć próg czytania przez nas wszystkich Pisma Świętego w świetle własnej tradycji?<sup>127</sup> Sposób interpretacji tekstów biblijnych jest w wielu wypadkach uwarunkowany założeniami teologicznymi, doświadczeniami historycznymi poszczególnych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Wspomniany raport daje przegląd istniejących rozbieżności. W niektórych tradycjach wyznaniowych uznaje się zasadę hermeneutyczną, zgodnie z którą każda część Pisma Świętego winna być interpretowana w świetle całego Pisma. Inne tradycje szukają klucza interpretacyjnego, który miałyby być centralnym tematem Biblii, a przez to kładą nacisk na Wcielenie albo na przebłaganie czy odkupienie, albo też na usprawiedliwienie z wiary, na orędzie o przyszłym przyjsciu królestwa Bożego, lub na nauczanie moralne Jezusa. Jeszcze inne akcentują tylko to, co Pismo mówi do indywidualnego chrześcijanina kierowanego przez Ducha Świętego. Kościół prawosławny znalazł klucz hermeneutyczny Biblii w nauce Ojców i w dokumentach soborów. Kościół katolicki natomiast w rozumieniu Pisma odwołuje się do depozytu wiary strzeżonego przez Urząd Nauczycielski<sup>128</sup>. Ponadto w łonie niektórych denominacji czynnikiem kształtującym interpretację Biblii jest filozofia współczesna czy też szeroko pojęte oddziaływania kulturowe. Z tego powodu chrześcijanie, zwłaszcza w tradycji protestanckiej, dzielą się na konserwatywnych i liberalnych, uważając sposób interpretacji tekstów świętych za jeden z istotnych elementów konstytuujących ich wyznaniową specyfikę<sup>129</sup>.

W szczególny sposób uwarunkowania wyznaniowe interpretacji Pisma Świętego widoczne są w przypadku myśli prawosławnej. Kulturowe wpływy hellenizmu, którym podlegała teologia prawosławna, wraz z generalnie innym niż na Zachodzie podejściem do teologii sprawiły, że Biblia nie stała się w prawosławiu przedmiotem badań egzegetycznych rozumianych jako oparte na logicznych przesłankach wyprowadzanie prawd objawionych. Objawienie wykracza poza Pismo Święte. Jak pisze John Meyendorff, w bizantyjskiej tradycji teologicznej objawienie „nie było ograniczone ani do pisanych dokumentów Pisma Świętego, ani do definicji soborowych, lecz było dostępne bezpośrednio jako żywa prawda ludzkiemu doświadczeniu obecności Boga w Jego Kościele”<sup>130</sup>. Pismo Święte jest wprawdzie podstawą teologii

<sup>127</sup> CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.], s. 181.

<sup>128</sup> Por. tamże, s. 180 – 181.

<sup>129</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, „*Eschata*” i *ekumenia*, *Wokół problemu literalnej interpretacji Biblii*, SOe 6 (2006), s. 5 – 6.

<sup>130</sup> J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007<sup>2</sup>, s. XVIII.

prawosławnej, podobnie jak nauczanie Kościoła czy pisma Ojców, jednak – według Meyendorffa – teologia winna sięgać nawet „poza literę Pisma, poza formuły użyte w definicjach, poza język, jakim posługują się święci”<sup>131</sup>, stając się teologią mistyczną, otwartą na nieustanne działanie Ducha Świętego. Na taki sposób rozumienia Pisma wpływa niewątpliwie znacząca rola apofatyizmu w prawosławnej refleksji teologicznej, prowadzącego do paradoksalnego wniosku, że – jak to formułuje pseudo-Dionizy – Bóg pozostaje nawet w swoim objawieniu zakryty<sup>132</sup>. Takie umiejscowienie Pisma Świętego w życiu Kościoła sprawia, że prawosławna teologia nie zajmuje się egzegezą biblijną w takim sensie, w jakim czynią to egzegeci katoliccy czy protestanccy, a jednocześnie – chociaż miejsce Pisma Świętego w życiu chrześcijan prawosławnych jest nadal centralne, to jednak trudno znaleźć tutaj zbieżności z chrześcijaństwem zachodnim.

#### 2.1.3.2. Tożsamościowe znaczenie Tradycji

Pisząc o roli Tradycji w chrześcijańskim dialogu ekumenicznym, Charles Morerod zauważa, iż jest to kluczowe, a zarazem niezwykle problematyczne pojęcie dla ruchu mającego na celu zjednoczenie chrześcijan. Z jednej strony oznacza ono bowiem żywą więź wspólnot chrześcijańskich z Chrystusem, z drugiej zaś – rozumienie Tradycji było w ciągu wieków przyczyną podziałów i niezgody<sup>133</sup>. Kwestia Tradycji w życiu Kościołów i Wspólnot stwarza wciąż w dialogu ekumenicznym problemy świadczące o tym, że mimo wzajemnych uzgodnień interpretacja Tradycji, jej relacji do Pisma Świętego i do autorytatywnego nauczania Kościołów i Wspólnot jest również elementem głęboko związanym z tożsamością poszczególnych denominacji. Ukazując takie tożsamościowe powiązania zagadnienia Tradycji, warto przyjrzeć się dwóm kwestiom: rozumieniu relacji między Pismem Świętym i Tradycją (wraz z niezbędnym określeniem istoty Tradycji) oraz roli Tradycji w życiu Kościołów i Wspólnot.

Pierwsze zagadnienie, dotyczące określenia istoty Tradycji, a zarazem relacji między Biblią a Tradycją, stanowiące w przeszłości silną linię podziału, zwłaszcza na Zachodzie chrześcijańskim<sup>134</sup>, dzisiaj, w wyniku uzgodnień ekumenicznych, wydaje się już mało kontrowersyjne. Wskutek tego także i jego znaczenie tożsamościowe jest niewielkie, wyrażające się na ogół w różnym rozłożeniu akcentów.

<sup>131</sup> Tamże, s. XXIII.

<sup>132</sup> Por. PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne*, Kraków 2007, s. 174.

<sup>133</sup> Por. Ch. MOREROD, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, Paris 2005, s. 6.

<sup>134</sup> Por. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.], s. 178.

Współczesne nauczanie katolickie widzi w Piśmie Świętym i Tradycji jeden depozyt wiary powierzony do strzeżenia Kościołowi (por. 1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 14). Ewangelia, w całej pełni raz na zawsze objawiona przez Chrystusa i pozostająca źródłem wszelkiej prawdy zbawczej, nie jest martwą literą (por. 2 Kor 3, 3)<sup>135</sup>. Dzięki Duchowi Świętemu jest ona zawsze obecna w Kościele jako żywa i aktualna, przekazywana przez Tradycję kolejnym pokoleniom wierzących<sup>136</sup>. Uzgodnienie anglikańsko-prawosławne wskazuje, że nie można już oddzielać Pisma i Tradycji jako dwóch odrębnych źródeł objawienia. Pismo jest zasadniczym kryterium dla Kościoła w celu określania, czy poszczególne, partykularne tradycje kościelne rzeczywiście stanowią część świętej Tradycji, która sama przyczynia się do zachowania i wiernego przekazania orędzia biblijnego<sup>137</sup>. Z kolei dialog katolicko-anglikański stwierdza, że Tradycja, jako wierność w przekazywaniu Ewangelii kolejnym pokoleniom chrześcijan, za swój cel ma nieskażone zachowanie treści orędzia biblijnego oraz wydobywanie z niego – dzięki asystencji Ducha Świętego – prawd, zachowujących swoją aktualność i nowość dla każdego pokolenia<sup>138</sup>. Podobnie uzgodnienia katolicko-metodystyczne przypominają, że żywe objawienie Boga w Chrystusie, które dociera do wierzących przez Pismo Święte, jest możliwe dzięki wciąż żywej Tradycji. Wierność wobec Słowa Bożego nie

<sup>135</sup> Joseph Ratzinger pisze, że: „W Kościele katolickim przez Tradycję rozumie się nie tylko, a nawet nie przede wszystkim, zasób przekazanych dawnych nauk czy tekstów, lecz pewien określony sposób wzajemnego przyporządkowania żywego słowa Kościoła i miarodajnego, pisanego słowa Biblii. Tradycja oznacza tu przede wszystkim, że Kościół, żyjący w ramach sukcesji apostołskiej, której centrum stanowi urząd Piotrowy, jest miejscem, gdzie wciela się Biblię w życie i wiążąc się ją interpretuje. Interpretacja ta stanowi *continuum* historyczne, które wyznacza pewne nieodwracalnie mierniki, ale nigdy nie staje się zamkniętą ostatecznie przeszłością. Zamknięte jest Objawienie, ale nie jest zamknięta jego wiążąca wykładnia. Nie ma natomiast odwołania od ostatecznie wiążącej interpretacji. Tradycję kształtuje więc tutaj w istotny sposób element określany jako «żywy głos», tzn. fakt, że nauka Kościoła jako całości jest wiążąca” (J. RATZINGER, *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań – Warszawa 1990, s. 171).

<sup>136</sup> Por. KO 7; R. PORADA, *Jedność tradycji i sukcesji apostołskiej*, SOe 2 (2002), s. 179 – 180; H. WAGNER, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 18 – 20. Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazuje, że „Paradosis [Tradycja] Kościoła czyni swoją otwartość i uniwersalność języka ludzkiego, jego obrazy i pojęcia; nadaje im określone znaczenie, oczyszczając je i przekształcając. Rzeczywistości nowego stworzenia odpowiada więc nowy język, przez który wszystkie narody rozumieją się i w którym przygotowuje się jedność eschatologiczna nowej ludzkości. Jest to możliwe, ponieważ Paradosis [Tradycja] wciela się w symbole i języki wszystkich narodów, oczyszcza i przekształca ich bogactwa, by włączyć je w ekonomię jedyne ministerium zbawienia (por. Ef 3, 9). W tym procesie historycznym Kościół nie dodaje niczego nowego do Ewangelii, ale głosi nowość Chrystusa za każdym razem w nowy sposób. Włącza do swojego skarbcza za każdym razem nowe elementy pozostające w harmonii z tymi starożytnymi” (MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Interpretacja dogmatów*, DMKT, s. 286).

<sup>137</sup> Por. COMMISSION FOR ANGLICAN – ORTHODOX JOINT DOCTRINAL DISCUSSIONS, *Moscow Statement* [1976 r.], nr 9, s. 42.

<sup>138</sup> Por. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Authority in the Church: Elucidation* [1981 r.], nr 2, GA-1, s. 100 – 101.

oznacza bowiem prostego powtarzania starych formuł. Duch Święty sprawia, że Kościół może dokonywać nieustannej refleksji nad Pismem, wydobywając z niego treści wciąż aktualne<sup>139</sup>. Uzgodnienia luterańsko-katolickie mówią natomiast, że skoro już sam Nowy Testament potwierdza istnienie najstarszej chrześcijańskiej Tradycji wiernie przekazującej Ewangelię Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 15, 3; 11, 2. 23; Łk 1, 2) i jest zarazem owocem najwcześniejszej Tradycji, to przeciwstawianie sobie Pisma i Tradycji nie jest uprawnione<sup>140</sup>.

Zagadnienie roli Tradycji w życiu Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich ma o wiele większe znaczenie tożsamościowe, i to mimo postępów w dialogu ekumenicznym i wielu osiągniętych uzgodnień. W obrębie tego zagadnienia da się wyróżnić dwa bardziej szczegółowe problemy: relację między jedną Tradycją a tradycjami partykularnymi oraz ważność i obowiązywalność jednej Tradycji i tradycji partykularnych dla życia i nauczania poszczególnych Kościołów i Wspólnot.

Ważne dla kształtowania tożsamości wyznaniowej chrześcijan jest podejście do wielości i różnorodności partykularnych tradycji kościelnych i ich odniesienie do jednej Tradycji oraz do normatywnej wartości Pisma Świętego. Komisja „Wiara i Ustrój” przypomina, że problem relacji Pisma i Tradycji, który został wyostrowiony w okresie kontrowersji reformacyjnych, dzisiaj widziany jest już z innej perspektywy. Wszyscy wierzący otrzymują prawdę objawioną, zawartą w Ewangeli, dzięki jej wiernemu przekazywaniu przez pokolenia. Tak rozumiana Tradycja urzeczywistnia się nieustannie w głoszeniu Słowa, sprawowaniu sakramentów, w kulcie, w doktrynie i teologii chrześcijańskiej oraz w misji i świadectwie danym Chrystusowi przez wszystkich wierzących. Ta jedyna Tradycja, dzieło Ducha Świętego, obecna jest w wielu różnorodnych tradycjach kościelnych, będących uwarunkowanym historycznie sposobem wyrazu jedynej Prawdy, którą jest sam Chrystus<sup>141</sup>. O ile Tradycja to sposób przekazywania świadectwa apostołskiego w ciągu dziejów Kościoła, o tyle tra-

<sup>139</sup> POR. JOINT COMMISSION FOR DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD METHODIST COUNCIL, *Honolulu Report* [1981 r.], nr 34, GA-1, s. 377.

<sup>140</sup> POR. LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA KOMISJA STUDIÓW, *Ewangelia a Kościół (Raport z Malty)*, nr 17, s. 45.

<sup>141</sup> POR. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.], s. 179. To również przypomina katolicka Międzynarodowa Komisja Teologiczna, pisząc, iż Tradycja „nie jest niczym innym niż komunikacją, której dokonuje Bóg Ojciec przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, w obliczu ciągle nowej obecności we wspólnocie Kościoła. Od samego początku ta żywa Tradycja przyjmuje w Kościele liczne różnorodne formy w tradycjach partykularnych (*traditiones*). Jej niewyczerpane bogactwo ukazuje się w wielości doktryn, śpiewów, symboli, obrzędów, praktyk i instytucji. Tradycja pokazuje także własną płodność przez «inkulturację» w poszczególnych Kościołach lokalnych, stosownie do ich sytuacji kulturowych. Takie liczne tradycje o tyle są prawowierne, o ile świadczą o jedynej Tradycji apostołskiej i ją przekazują” (MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Interpretacja dogmatów*, s. 293). Komisja podaje także katolickie kryteria rozróżniania jednej Tradycji pochodzącej od Chrystusa od tradycji ludzkich: 1) wewnętrzna spójność tradycji; 2) apostołskość,

dycje (czy też tradycje partykularne) są sposobami rozwoju myśli, kultu, życia wspólnego i postaw wobec świata w poszczególnych Kościołach i Wspólnotach<sup>142</sup>. Uzgodnienie metodystyczno-ewangelickoreformowane potwierdza, że wszystkie chrześcijańskie tradycje są różnymi sposobami głoszenia i życia tą samą Ewangelią Jezusa Chrystusa<sup>143</sup>. Tradycja w anglikańsko-luterańskim Raporcie z Pullach uznawana jest zaś za normalny element życia kościelnego. Uzgodnienie to wskazuje, że wszystkie tradycje kościelne podporządkowane jedynej Tradycji, zapewniając jej nieprzemijającą żywotność i aktualność. Z tego powodu tradycje nie powinny ulegać skostnieniu, lecz winny być poddawane nieustannej odnowie<sup>144</sup>. Wydany w 1998 roku dokument Komisji „Wiara i Ustrój” poświęcony zagadnieniom hermeneutyki chrześcijańskiej przypomina, że poszczególne partykularne tradycje mogą dzisiaj służyć do wzajemnego ubogacania się przez chrześcijan, jak również motywować do dyskusji i nowego namysłu nad ograniczeniami czy fałszywymi pojęciami utrudniającymi poszczególnym denominacjom chrześcijańskim ich świadectwo wobec świata. Tradycje partykularnych nie można zatem rozważać we wzajemnej opozycji, lecz w relacji polegającej na wzajemnym otwarciu się, zrozumieniu i dowartościowaniu różnorodności świadectwa dawanego przez poszczególne Kościoły i Wspólnoty<sup>145</sup>. Niemniej jednak problem tradycji partykularnych jest znaczący zwłaszcza w przypadku grup niemających długiej historii, stąd również nieposiadających własnych tradycji. Jest to trudnością w dialogu ekumenicznym – zwłaszcza jeżeli podejmują je grupy stosunkowo młode oraz Kościoły czy Wspólnoty o tradycji wielowiekowej<sup>146</sup>.

Z obecnością i żywotnością różnorodnych tradycji partykularnych, zakorzenionych w jednej Tradycji, wiąże się istotna trudność w rozumieniu ich obowiązywalności dla współczesnego życia kościelnego. Rozwój partykularnych tradycji kościelnych w znacznym stopniu zaważył na współczesnej tożsamości wyznaniowej chrześcijan przynależących do różnych Kościołów i Wspólnot. Odmienne źródła tych tradycji, okoliczności historyczne, które wpłynęły na ich wytworzenie, dzisiaj są czynnikiem spajającym poszczególne

3) katolickość – zgoda wewnątrz wspólnoty Kościoła, 4) obecność w żywej liturgii (por. tamże, s. 293 – 294).

<sup>142</sup> Por. ANGLICAN-LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], nr 33, GA-1, s. 18.

<sup>143</sup> Por. WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES – WORLD METHODIST COUNCIL, *Together in God's Grace* [Cambridge, 1987 r.], nr 1, GA-2, s. 270 – 271.

<sup>144</sup> Por. ANGLICAN-LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], nry 32 – 34, s. 18.

<sup>145</sup> COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Un tesoro in vasi d'argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], EOe 7, 3193 – 3194.

<sup>146</sup> Por. PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY – SOME CLASSICAL PENTECOSTAL CHURCHES AND LEADERS, *Perspectives on Koinonia* [1989 r.], nr 11, GA-2, s. 736.

denominacje, a zarazem odróżniającym je od innych<sup>147</sup>. Pokazują to wyniki dialogów ekumenicznych. Przyjmując reformacyjną zasadę *sola Scriptura*, Wspólnota anglikańska nie wykluczała zupełnie roli Tradycji. Tradycja byłaby kontekstem, w którym Pismo Święte jest nieustannie przyjmowane i rozumiane. W ten sposób – przynajmniej według części teologów anglikańskich – Tradycja miałaby przekazywać doktrynę apostołską<sup>148</sup>. Anglikańsko-luterański Raport z Pullach przyznaje, że obie denominacje chrześcijańskie w ciągu swojej historii odmiennie odnosiły się do tradycji kościelnych, w szczególności odmiennie interpretowały ważność tradycji pierwotnego Kościoła<sup>149</sup>. Zwłaszcza dla teologii luterańskiej pierwotne chrześcijaństwo nie było źródłem pojęć dogmatycznych, ale raczej autorytetem moralnym<sup>150</sup>. Zróżnicowanie w podejściu do Tradycji w życiu Kościoła widoczne jest także w dialogach ekumenicznych prowadzonych przez Kościół katolicki. Przykładowo w dialogu między katolikami a Uczniami Chrystusa obydwie strony uznają dużą rolę Tradycji w głoszeniu światu Jezusa Chrystusa i w całości życia chrześcijańskiego, jednakże Uczniowie Chrystusa, uważając Nowy Testament za wystarczający wyraz wiary, doktryny i praktyki chrześcijańskiej, nie przypisują późniejszym formom wyrazu wiary Kościoła jakiegokolwiek roli normatywnej, chociaż zarazem są przekonani o własnym trwaniu w nurcie żywej Tradycji<sup>151</sup>. Kwestia obowiązywalności Tradycji podnoszona jest w dialogach ekumenicznych prowadzonych przez prawosławie. Anglikańsko-prawosławne uzgodnienie z Dublina mówi wprawdzie, że obie denominacje mogą wydawać się bardzo zróżnicowane, jeżeli chodzi o podejście do tradycji – skoro anglikanie dopuszczają duże różnice doktrynalne, a prawosławni pozostają mocno przywiązani do tradycyjnych definicji i struktur, zwłaszcza do nauki soborów i Ojców Kościoła<sup>152</sup>. Jednakże wcześniejsze anglikańsko-

<sup>147</sup> Dialog metodystyczno-ewangelickoreformowany przypomina przykładowo, że na tradycji reformowanej zaważyło podstawowe ukierunkowanie ku głębszemu zanurzeniu w Ewangelii Chrystusa, wpisujące się w główny nurt reformacji, podczas gdy powstały w innym czasie i w innych okolicznościach ruch metodystyczny wciąż odwołuje się do dzieła braci Wesley'ów zmierzającego do odnowy ewangelicznej i sakramentalnej anglikańskiej wspólnoty kościelnej, która sama już nawiązywała do dziedzictwa reformacji (por. WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES – WORLD METHODIST COUNCIL, *Together in God's Grace* [Cambridge, 1987 r.], nr 1, s. 271).

<sup>148</sup> Por. P. KANTYKA, *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, s. 23 – 24. Trzeba tutaj jednak zaznaczyć, iż wśród teologów anglikańskich brak jednomyślności, jeżeli chodzi o określenie autorytet Tradycji w Kościele, chociaż z pewnością odchodzi się od dawniejszego negatywnego spojrzenia na Tradycję (por. tamże, s. 25).

<sup>149</sup> Por. ANGLICAN-LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], nr 35, s. 18.

<sup>150</sup> Por. tamże, nr 41, s. 19.

<sup>151</sup> Por. DISCIPLES OF CHRIST – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION FOR DIALOGUE, *Report* [1981 r.], GA-1, s. 162 – 163.

<sup>152</sup> Por. WSPÓLNA KOMISJA DOKTRYNALNA ANGLIKAŃSKO-PRAWOSŁAWNA, *Uzgodniona deklaracja dublińska* [1984 r.], SiDE 2 (1985) nr 3-4, s. 102.



-prawosławne uzgodnienie z Moskwy przypomina, że Święta Tradycja, rozumiana jako całość życia kościelnego w Duchu Świętym, wyraża się w nauczaniu dogmatycznym, w kulcie liturgicznym, w dyscyplinie kanonicznej i w życiu duchowym. Elementów tych nie można rozdzielić w życiu wspólnoty wierzących. Niezmiennej Tradycji dogmatycznej przypisuje się tutaj najwyższe znaczenie. Stąd wszelkie zwyczaje kościelne, nawet te, które ulegają zmianom stosownie do miejsca i czasu, winny być weryfikowane na podstawie Pisma oraz Tradycji wyrażającej się w definicjach dogmatycznych soborów powszechnych<sup>153</sup>. Deklaracja anglikańsko-prawosławna stwierdza, że „intencja Ojców, ich metoda teologiczna, ich terminologia i ich środki wyrazu mają stałą ważność tak w Kościołach prawosławnych, jak i anglikańskich”<sup>154</sup>.

Częste podnoszenie przez stronę prawosławną problemu Tradycji w dialogach ekumenicznych uwidacznia, że ma on dla chrześcijaństwa wschodniego znaczenie szczególne. Wydaje się, że w prawosławnym rozumieniu Tradycji – poza konkretnymi zagadnieniami eklezjologicznymi – ujawnia się jej znacząca rola tożsamościowa. Sposób rozumienia Tradycji i uznanie jej normatywności zdaje się stanowić nie tylko miarę zbliżenia z prawosławiem, ale jest wręcz kryterium wiary. W tym ujęciu żywa Tradycja obecna w prawosławiu staje się kluczowa dla samorozumienia Kościoła. Istnienie żywej Tradycji wskazuje na charyzmatyczny wymiar Kościoła, który – jak pisze Paul Evdokimov – w odczytywaniu Bożego objawienia nie może nigdy zamknąć się w „rabinizmie”, będącym martwą niewolą wobec litery. Tradycja otwiera Kościół na działanie Ducha Świętego, a jednocześnie zachowuje go w całkowitej wierności Chrystusowi<sup>155</sup>. Ta wolność wobec martwej litery i otwarcie na wolne działanie Ducha Świętego w Kościele nie oznacza bynajmniej zakwestionowania nauki soborów czy Ojców. Przy całej charyzmatycznej wolności Tradycja – jak pisze metropolita Sawa (Hrycuniak), odwołując się do George’a Florovsky’ego – „jest wewnętrzną, charyzmatyczną, mistyczną pamięcią Kościoła. Jest przede wszystkim jednością Ducha (Ef 4, 3) – żywą, nieprzerwaną więzią z tajemnicą Pięćdziesiątnicy”<sup>156</sup>. Z tego powodu Tradycja, skoro jest dzięki Duchowi Świętemu nieustannie aktualna dla wszystkich epok i miejsc, nie może podlegać jakimkolwiek uwarunkowaniom historycznym<sup>157</sup>. Podzielonym chrześcijanom

<sup>153</sup> Por. COMMISSION FOR ANGLICAN – ORTHODOX JOINT DOCTRINAL DISCUSSIONS, *Moscow Statement* [1976 r.], nr 10, s. 42.

<sup>154</sup> „The mind (*phronema*) of the Fathers, their theological method, their terminology and modes of expression have a lasting importance in both the Orthodox and the Anglican Churches” (tamże).

<sup>155</sup> Por. Paul EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 210 – 211; G. S. BEBIS, *Święta Tradycja, w: Prawosławie. Światło ze Wschodu*, s. 29.

<sup>156</sup> Sawa [HRYCUNIAK], *Chrystus – najwierniejszy przyjaciel człowieka. Zbiór wybranych artykułów opublikowanych w latach 1962 – 1998*, s. 144.

<sup>157</sup> Por. K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu George’a Florovsky’ego*, s. 51.

konieczny jest raczej powrót do pierwotnej i wciąż trwającej w prawosławiu Tradycji. Florovsky, który był niekiedy uważany za jednego z bardziej znaczących ekumenistów prawosławnych, sądził, że jedynie powrót do pierwotnej chrześcijańskiej Tradycji jest powrotem do jednego świętego Kościoła Chrystusowego. Prawosławie, będące w swojej świadomości „uniwersalną prawdą, prawdą dla całego świata, dla wszystkich wieków i wszystkich narodów”<sup>158</sup>, jest taką żywą Tradycją. Inaczej mówiąc, „Tradycja właśnie jest tym, co nadaje Kościołowi prawosławnemu jego chrześcijańską tożsamość”<sup>159</sup>. W takim prawosławnym podejściu do Tradycji widoczne jest niezwykle silny aspekt tożsamościowy. Wierność Tradycji staje się probierzem prawowierności. Ostatecznie może to prowadzić do wniosku, że chociaż teoretycznie żywa Tradycja ma uzdalniać wspólnotę wierzących do wierności natchnieniom Ducha Świętego i chronić ich przez niewolą określonej i wielorako uwarunkowanej interpretacji biblijnej, to faktycznie prymat nadawany swoiście rozumianej Tradycji może grozić skostnieniem życia kościelnego i teologii wokół definicji soborów pierwszego tysiąclecia czy pism Ojców<sup>160</sup>.

### 2.1.3.3. Problemy związane z normatywną wartością doktryny

Sposób rozumienia i wyznawania prawd doktrynalnych zawartych w dogmatach czy – częściej we Wspólnotach poreformacyjnych – w wyzna-

<sup>158</sup> Tamże, s. 47.

<sup>159</sup> Tamże, s. 50.

<sup>160</sup> Wyrażany w ten sposób w myśli prawosławnej stosunek do Tradycji spotykał się także z krytyką. Znamienne są tu ostre słowa Mikołaja Bierdiajewa, odwołującego się do usprawiedliwiania „świętą Tradycją” patologii życia społecznego w Rosji carskiej: „Dowolne przesady, dowolne nawyki bytowe są bronione jako święta tradycja. Nie ma żadnych podstaw, aby twierdzić, że każda tradycja jest dobra. Tradycja może być zdradą dokonaną w przeszłości, konformizmem z najgłupszymi ludzkimi nawykami, niewolą przeszłości. Ewangelia wcale nie jest tradycyjna, jest skierowana przeciwko tradycjonalizmowi, jest rewolucyjna [...]. Tymczasem w historii sakralizowano wszelką obrzydliwość pod pozorem «królestwa cesarza» i dla korzystnych wpływów społecznych. Niewola, prawo pańszczyźniane wprowadzone do *Katechizmu* metropolity Filareta Drozdowa, despotyczna forma państwa, zacofanie naukowe – wszystko to było świętą tradycją. Nie ma takich form niewoli, despotyzmu i obskurantyzmu, które nie byłyby poświęcone przez chrześcijańską tradycję. Nie ma nic bardziej przerażającego niż wnioski poczynione przez kościelnych historyków z idei pokory i posłuszeństwa. W imię pokory żądano posłuszeństwa wobec zła i niesprawiedliwości, co przekształciło się w całą szkołę schlebiania i wystugiwania się. Formowano niewolnicze dusze, pozbawione wszelkiego męstwa, drżące wobec siły i władzy tego świata. Obywatelskie męstwo i poczucie godności były nie do pogodzenia z takim rozumieniem pokory i posłuszeństwa. Stąd też lizusostwo panujące w sowieckiej Rosji. Rosyjskie duchowieństwo, hierarchia Kościoła, zawsze drżało przed władzą państwową, dostosowywało się do niej i godziło się podporządkować jej Kościół. Pozostało tak do dzisiaj, chociaż już, dzięki Bogu, nie istnieje fałszywie «chrześcijańskie państwo»” (M. BIERDIAJEW, *Głoszą wolność. Wybór pism*, s. 251).

niach wiary lub księgach symbolicznych (wyznaniowych) ma znaczące oddziaływanie tożsamościowe. Aby je ukazać, najpierw przedstawiona zostanie zróżnicowana wyznaniowo interpretacja dogmatu czy też wyznania wiary, a następnie znaczenie przypisywane im przez Kościoły i Wspólnoty. Mówiąc o doktrynalnym nauczaniu chrześcijańskim, na ogół używa się ugruntowanego w tradycji teologicznej pojęcia dogmatu. Zaznaczyć przy tym należy, że we Wspólnotach poreformacyjnych doktrynalne nauczanie kościelne bardziej odnosi się do wyznań wiary i ksiąg symbolicznych, co wiąże się z historycznymi okolicznościami reformacji<sup>161</sup>.

Doktryna katolicka wskazuje, że nauczanie dogmatyczne należy do samej istoty chrześcijaństwa, skoro Bóg w Jezusie Chrystusie wszedł w ludzką historię, na co odpowiedzią jest chrześcijańskie wyznanie wiary. Dogmat jest w szerokim znaczeniu elementem Tradycji. Rzeczywistość i prawda Chrystusa są dostępne człowiekowi przez świadectwo Kościoła, ożywianego przez Ducha Świętego<sup>162</sup>. Stąd – wewnątrz Tradycji – dogmat w szerszym sensie to „doktrynalne i wiążące świadectwo Kościoła dla zbawczej prawdy Boga zapowiedzianej w Starym Testamencie oraz objawionej w sposób ostateczny i w swojej pełni przez Jezusa Chrystusa; pozostaje ona obecna w Kościele przez pośrednictwo Ducha Świętego”<sup>163</sup>. Takie dogmatyczne nauczanie jest obecne w Kościele od samych początków (por. Rz 12, 7; 1 Kor 12, 28; Ef 4,

<sup>161</sup> W dialogu ekumenicznym, zwłaszcza ze Wspólnotami poreformacyjnymi, pojęcie dogmatu jest wciąż obciążone negatywnymi skojarzeniami wywodzącymi się z czasów polemik reformacji czy też ze współczesnej filozofii (por. Ch. MOREROD, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, s. 107 – 108). Zdaniem Moreroda w obecnych w myśli współczesnej negatywnych konotacjach dogmatu widoczny jest reformacyjny akcent kładziony na niewidzialny (czy też ukryty) wymiar Kościoła przy jednoczesnej dewaloryzacji Kościoła widzialnego wraz z całym jego doktrynalnym nauczaniem (por. tamże, s. 111). Inni z kolei, odwołując się do konieczności prowadzenia dialogu ekumenicznego, widzą między ruchem ekumenicznym a dogmatem zasadniczą sprzeczność: „Fondamentalement, l'œcuménisme, à la base ou à son niveau le plus officiel, est un dialogue rendu possible par l'existence d'une base commune et la volonté des partenaires de s'asseoir à une même table. C'est ce dernier point qui a fait longtemps obstacle à l'œcuménisme catholique, dans la mesure où le dogme officiel faisait de cette Église l'unique détentrice de toute la vérité. Tout dialogue œcuménique repose sur un pluralisme ecclésiologique et un certain relativisme par rapport à l'expression de la vérité” (J. C. BASSET, *Le dialogue interreligieux*, cyt. za: Ch. MOREROD, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, s. 112). Na polskim gruncie teologicznym Waław Hryniewicz, pisząc o braku jednolitego rozumienia dogmatu w teologii Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, uważa, że „w perspektywie ekumenicznej problem dogmatu pojawia się ze szczególną ostrością po stronie Kościoła katolickiego, który od czasu wielkiej schizmy między Wschodem a Zachodem oraz od czasu reformacji ogłosił kilka dogmatów specyficznie katolickich. Właśnie te dogmaty (zwłaszcza dogmat prymatu i nieomylności papieża) stanowią w przekonaniu ekumenistów, przede wszystkim niekatolickich, podstawową trudność w dialogu ekumenicznym” (W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 92).

<sup>162</sup> Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Interpretacja dogmatów*, s. 285 – 286.

<sup>163</sup> Tamże, s. 286.

11), zgodnie z wolą Jezusa Chrystusa (por. Mt 28, 20)<sup>164</sup>. Z kolei w sensie ścisłym w nauce katolickiej „dogmatem jest doktryna, w której Kościół przedstawia w sposób ostateczny jakąś prawdę objawioną, w formie obowiązującej cały lud chrześcijański, w taki sposób, że jej odrzucenie jest traktowane jako herezja i potępiane anatemą”<sup>165</sup>. W ujęciu katolickim definicja dogmatyczna jest nie tylko końcem rozwoju, lecz również początkiem – następuje po niej proces recepcji, włączenia prawdy dogmatycznej w życie Kościoła. Dlatego dogmat nie jest wspomnieniem zakończonych w przeszłości dyskusji teologicznych, lecz ukazuje w nowy sposób nieustannie aktualną i niezmienną prawdę<sup>166</sup>. Jednocześnie dogmat, który zakorzeniony jest w wyznaniu wiary, nie jest nigdy wyrazem intelektualnego zniewolenia wierzących czy też duchowego przymusu lub nawet zanegowania myśli ludzkiej. Już samo wyznanie wiary jest wolną odpowiedzią człowieka na Boże wezwanie, które nie niszczy ludzkiego rozumu, lecz wynosi go na poziom ponadracjonalny<sup>167</sup>.

Prawosławie, odwołując się do dogmatów starożytnego Kościoła, nie potrzebuje ksiąg symbolicznych. W dogmatyce prawosławnej nie ma zasadniczo nic nowego w porównaniu z epoką soborów pierwszego tysiąclecia<sup>168</sup>.

<sup>164</sup> Por. tamże. Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypomina również potrójny sens dogmatów Kościoła: 1) jako *verba rememorativa* przypominają wielkie dzieła Boże, są świadectwem danym objawieniu – stąd rozumie się je, wychodząc od Pisma i Tradycji, oraz wyjaśnia się je przez Pismo i Tradycję; 2) jako *verba demonstrativa* wyrażają skuteczność zbawienia tu i teraz, są światłem i życiem, są prawdą zbawczą dla ludzi każdej epoki; 3) jako *verba prognostica* mają charakter stwierdzeń eschatologiczno-antycypujących, pobudzają nadzieję, są wyjaśniane w odniesieniu do celu ostatecznego i rozumiane jako doksologia (por. tamże, s. 287).

<sup>165</sup> Tamże; por. Ch. MOREROD, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, s. 105.

<sup>166</sup> Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Interpretacja dogmatów*, s. 295 – 296; W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 83. Katolickie stanowisko w kwestii aktualizującej interpretacji dogmatów spotyka się z ostrą krytyką w teologii prawosławnej. Ewdokimov, krytykując teologów katolickich, odwołuje się nawet w tym kontekście do ostrzeżenia św. Pawła: „Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty!” (Ga 1, 8) (por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 187). O sprzeciwie większości teologów prawosławnych wobec katolickiej koncepcji rozwoju dogmatów pisze również Wacław Hryniewicz, ukazując jednakże, że istnieją w łonie teologii prawosławnej również odmienne poglądy, takie jak Sergiusza Bułgakowa, który „nazywa «jednym z najbardziej mrocznych przesądów» pogląd, według którego sobory powszechne wyczerpały całą pełnię Objawienia tak, iż nie może już być mowy o żadnym rozwoju doktryny chrześcijańskiej” (W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 98).

<sup>167</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e Forma*, s. 165.

<sup>168</sup> Por. H. H. ГЛУБЬКОВСКИЙ, *Православие*, s. 386. W pewien sposób wyjaśnia to wypowiedź Aleksandra Schmemanna, mówiącego o niebezpieczeństwie teologicznych definicji i języka teologicznego: „Im bardziej słowo jest mądre, tym bardziej jest ono dwuznaczne, tym usilniej wymaga od chrześcijan nie tylko dokładniejszego definiowania, lecz także uwolnienia, egzorcyzmu, oczyszczenia z trawiącego je od wewnątrz kłamstwa” (A. SCHMEMANN, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, Białystok 1997, s. 114). Schmemann konfrontuje też postawę teologów na Wschodzie i na Zachodzie: „na współczesnym Zachodzie próbuje się przełożyć chrześcijaństwo na «język współczesności», w którym, nie tylko dlatego, że jest to język «upadły», lecz że jest

Myśl prawosławna kładzie nacisk na fakt, że greckie pojęcie *δόγμα* oznacza prawdę niepodlegającą dyskusji. W Kościele pierwotnym były to zarządzenia Apostołów i starszych (por. Dz 16, 4). Kościół wyznaje dogmaty i świadczy o nich, stąd można mówić o dogmatach Kościoła. Kto nie wyznaje dogmatów Kościoła, nie może trwać w kościelnej jedności<sup>169</sup>. Z tego też powodu dogmat nie może się zmieniać<sup>170</sup> ani rozwijać<sup>171</sup>.

Wspólnoty poreformacyjne swoją tożsamość wyrażają w wierności wobec wyznań wiary czy ksiąg symbolicznych (wyznaniowych)<sup>172</sup>. Zgodnie z ogólnym dla Wspólnot poreformacyjnych stanowiskiem autorytet Biblii nie może być porównany z żadnym sformułowaniem doktrynalnym<sup>173</sup>. Symbole czerpią swój autorytet z Biblii i są od niej całkowicie zależne<sup>174</sup>. Jednakże, tak

---

to istotnie język sprzeniewierzenia się chrześcijaństwa, teologia nie ma nic do powiedzenia, a przyswajając go sobie, sama staje się fałszem. Albo też, jak to często widzimy u prawosławnych, próbuje ona narzucić «współczesnemu człowiekowi» swój abstrakcyjny i w wielu wypadkach rzeczywiście «archaiczny język», który dlatego «współczesnemu człowiekowi» w żaden sposób nie odnosi się do żadnej rzeczywistości ani żadnego doświadczenia, pozostając obcy i niezrozumiały, i na którym uczeni teologowie przy pomocy tych wszystkich właśnie definicji oraz interpretacji dokonują prób reanimacji” (tamże, s. 115). Wnioskiem z tej konfrontacji jest postulat priorytetu doświadczenia religijnego, osobistego spotkania z Bogiem nad teologicznym dyskursem (por. tamże).

<sup>169</sup> Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 183. Evdokimov zwraca uwagę na prawosławne rozumienie języka dogmatów: „Kościół stwarza metalogiczny i antynomiczny język dogmatów, wyróżniający się zadziwiająco precyzją. Nie jest on nigdy wytworem czystej filozofii, nawet filozofii religijnej, ponieważ dogmaty dotyczą nie idei, lecz samej Boskiej rzeczywistości, stanowiąc jej słowną «ikonę». [...] W stosunku do logiki i myśli wszelki dogmat jest *symboliczny* [...]. Wyznając jakiś dogmat, trzeba zawsze mieć na uwadze apofatyczną zasadę teologii” (tamże, s. 184; por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 92).

<sup>170</sup> Por. G. S. BEBIS, *Święta Tradycja*, s. 37.

<sup>171</sup> Por. Н. И. БАРСОВ, *Православие*, s. 381 – 382. **Barsow cytuje metropolitę Filareta Moskiewskiego** (zm. w 1867 r.): „Когда предлагают развитие догматов, то как бы говорят апостолу: возми назад свою анафему; мы должны необходимо благовествовать паче, по новооткрытому закону развития. Дело божественное хотят подчинить закону развития, взятого от дерева и травы” (tamże, s. 381).

<sup>172</sup> Por. ANGLICAN-LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], nry 26 – 28, s. 17. **Można tu wspomnieć ostrą krytykę ksiąg symbolicznych we Wspólnotach poreformacyjnych ze strony teologii prawosławnej.** Zdaniem Evdokimova „świadczą one [księgi symboliczne] o często zachodzącym pomieszananiu dogmatów z ich czysto teologicznymi wyjaśnieniami, z interpretacją szkół, i ujawniają niebezpieczną tendencję do narzucenia – jako normy – jakiegoś systemu teologicznego. [...] Prawosławie sprzyja wielkiej wolności opinii teologicznych w ramach jednej tradycji i popiera ją. Kościół przewyższa wszystkie szkoły i wszystkie w sobie zawiera. Lecz żaden tekst – poza dogmatycznymi definicjami soborów – nie może rościć pretensji do nazywania się «symbolicznym». Dogmat sam w sobie wystarcza i dzięki swej kluczowej pozycji odrzuca monotyp jakiegokolwiek «linii generalnej» w teologii” (P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 188).

<sup>173</sup> Por. Ch. MOREROD, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, s. 107 – 108.

<sup>174</sup> Por. M. UGLORZ, *Luterańskie księgi wyznaniowe*, KWKL, s. 13; GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA CHIESA UNITA EVANGELICA LUTERANA DI GERMANIA, *Comunione ecclesiale nella Parola e nel sacramento* [1984 r.], EOe 2, 1333; GRUPPO DI DIALO-

jak Biblia, są one zobowiązujące dla wspólnoty wierzących jako wspólnoty historycznej. Symbole są świadectwem wiary wspólnoty w określonym czasie. Stąd „Biblia i wyznanie wiary mają się [...] do siebie tak, jak obiektywne objawienie w historii do subiektywnej wiary członków Kościoła”<sup>175</sup>. Luteranie zauważają, że księgi wyznaniowe są dla nich na tyle zobowiązujące, iż duchowni luterkańscy winni wyjaśniać Biblię według interpretacji w nich zawartej<sup>176</sup>. Należy tutaj dodać, iż w dialogu ekumenicznym z prawosławiem luteranie przyznają, że nauczanie dogmatyczne soborów pierwszego tysiąclecia ma znaczenie szczególne oraz charakter normatywny dla współczesnych chrześcijan, ponieważ zawiera dogmat trynitarny i chrystologiczny, bez których nie sposób zrozumieć zbawczego dzieła Boga w Chrystusie<sup>177</sup>.

Istnieją również Wspólnoty chrześcijańskie nawiązujące do dziedzictwa reformacji, które nie wytworzyły własnych ksiąg wyznaniowych czy nauczania doktrynalnego, sądząc, iż poza nauką zawartą w Piśmie Świętym żadne inne ludzkie sformułowanie nie może mieć wiążącej wartości dla wierzących<sup>178</sup>. W raporcie z luterkańsko-baptystycznego dialogu ekumenicznego w Norwegii baptystyci stwierdzają, że chociaż poszczególne kongregacje czy zrzeszenia baptystyczne mogą posiadać określone wyznania wiary, to jednak są one zawsze zależne od konkretnej sytuacji historycznej i w jej ramach służą do wyrażania

---

GO CATTOLICO – LUTERANO IN USA, *Autorità magisteriale e infallibilità nella chiesa. Dichiarazione comune e riflessioni* [Minneapolis (USA), wrzesień 1978 r.], EOe 2, 2650.

<sup>175</sup> M. UGLORZ, *Luterkańskie księgi wyznaniowe*, s. 14; por. CHIESA DI NORVEGIA – UNIONE BATTISTA DI NORVEGIA, *Un solo Signore, una sola fede, una sola chiesa. Il desiderio di un solo battesimo. Rapporto delle conversazioni bilaterali 1984 – 1989* [Stabekk / Høvik, 7 grudnia 1989 r.], 2529; CONSULTA LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA (Comitato nazionale USA della Federazione luterana mondiale e del Distretto nord-americano dell’Alleanza mondiale delle chiese riformate), *Un riesame delle tradizioni luterana e riformata. Rapporto I* [1966 r.], 3332.

<sup>176</sup> Luteranie wskazują także na inne, specyficzne dla ich historii, uzasadnienie znaczenia ksiąg wyznaniowych. Ponieważ w przeszłości największe wspólnoty luterkańskie miały charakter Kościołów państwowych, stąd potrzebowały publicznej, oficjalnej wykładni wiary w przeciwieństwie do mniejszych Kościołów wolnych, w których rolę kontroli doktrynalnej pełni ścisła więź między wspólnotą wierzących a duchownymi (por. CHIESA DI NORVEGIA – UNIONE BATTISTA DI NORVEGIA, *Un solo Signore, una sola fede, una sola chiesa. Il desiderio di un solo battesimo. Rapporto delle conversazioni bilaterali 1984 – 1989* [Stabekk / Høvik, 7 grudnia 1989 r.], 2530).

<sup>177</sup> Warto przy tym zwrócić uwagę na szczegół dotyczący symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, będący niewątpliwą aluzją do rezygnacji przez protestantyzm z *Filioque* jako części dziedzictwa teologicznego chrześcijaństwa zachodniego. Luterkańsko-prawosławny dokument dialogowy, mówiąc o znaczeniu tego symbolu, wspomina, że jego „forma pierwotna” jest coraz powszechniejsza na Zachodzie, co miałyby stanowić o prawdziwym zbliżeniu między protestantyzmem a prawosławiem (por. WSPÓLNA KOMISJA LUTERKAŃSKO-PRAWOSŁAWNA, *Sobory ekumeniczne a autorytet Kościoła i w Kościele* [Sandjberg (Dania), 10 lipca 1993 r.], SiDE 10 (1994) nr 2, s. 84). Wyraźniej mówi o tym uzgodnienie anglikańsko-prawosławne (por. COMMISSION FOR ANGLICAN-ORTHODOX JOINT DOCTRINAL DISCUSSIONS, *Moscow Statement* [1976 r.], nry 19 – 21, s. 44).

<sup>178</sup> Por. CHIESA DI NORVEGIA – UNIONE BATTISTA DI NORVEGIA, *Un solo Signore, una sola fede, una sola chiesa. Il desiderio di un solo battesimo. Rapporto delle conversazioni bilaterali 1984 – 1989* [Stabekk / Høvik, 7 grudnia 1989 r.], 2529.

wiary chrześcijańskiej. Z tego powodu sformułowane w określonym miejscu i czasie wyznania wiary nie mają żadnej wartości wiążącej dla tych, którzy w innej sytuacji w inny sposób chcą wyrazić wiarę. Zawarte w wyznaniu wiary rozumienie Pisma Świętego, ważne w określonym kontekście, nie może być uważane za niezmiennie i ustalające rozumienie Pisma dla wierzących żyjących w odmiennych okolicznościach. Dotyczy to również akceptowanych przez baptystów starożytnych wyznań wiary Kościoła<sup>179</sup>. Baptystyczni uczestnicy dialogu wyraźnie stwierdzają, że „baptyści uważają wiążące wyznania [wiary] za prawdziwe zagrożenia dla autorytetu Pisma”<sup>180</sup>. Podobnie na przykład Uczniowie Chrystusa w dialogu z Kościołem katolickim wskazują, że skoro Nowy Testament jest wystarczającym wyrazem wiary chrześcijańskiej, to żadne inne sformułowanie wiary nie może mieć charakteru normatywnego. Sami Uczniowie Chrystusa tym uzasadniają fakt, że nie używają symboli bądź wyznań wiary jako kryterium dopuszczania do komunii eucharystycznej<sup>181</sup>. Co więcej, nieposiadanie wiążących sformułowań doktrynalnych jest elementem tożsamości tej chrześcijańskiej denominacji: „Uczniowie uważają, że ich historia pokazuje, iż Kościół może rozwijać i zachowywać swoje cechy charakterystyczne bez formalnego *credo*, i że dopuszczenie wolności i różnorodności w wyrażaniu wiary i w kulcie nie zagrażają jego własnej jedności”<sup>182</sup>.

#### 2.1.4. Czynniki duchowo-liturgiczny

Elementy historyczne, społeczno-kulturowe i dogmatyczne, które same w sobie stanowią ważne czynniki kształtowania i umacniania tożsamości wyznaniowych chrześcijan przynależących do różnych Kościołów i Wspólnot, są także podstawą kolejnego czynnika tożsamościowego. O ile każdy z wymienionych powyżej czynników, mając znaczenie tożsamościowe, oddziałuje na grupy wyznaniowe oraz poszczególnych wierzących, o tyle znaczenie życia duchowego i liturgicznego wydaje się tutaj wyjątkowe. Tradycje chrześcijańskiej modlitwy, ascezy, mistyki czy liturgii wyrastają z odmiennych doświadczeń historycznych, sytuacji kulturowej i społecznej oraz doktryny poszczególnych Kościołów i Wspólnot, lecz do ich siły kształtowania

<sup>179</sup> Por. tamże, 2531.

<sup>180</sup> „I battisti considerano le confessioni vincolanti vere e proprie minacce all'autorità della Scrittura” (tamże, 2531; por. T. J. ZIELIŃSKI, *Podstawowe dogmatyczne wyznaczniki baptystycznej tożsamości konfesyjnej*, s. 55).

<sup>181</sup> Por. DISCIPLES OF CHRIST – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION FOR DIALOGUE, *Report* [1981 r.], s. 163.

<sup>182</sup> „Disciples believe their history shows that a church can develop and sustain its own distinctive character without a formal creed, and that the exercise of freedom and diversity in expressions of belief and worship need not threaten its unity” (tamże).

tożsamości wyznaniowej dodają nowy element: swoisty sposób przeżywania i wyrażania więzi z Bogiem, odróżniający grupę wyznaniową od innych, jednoczący jej wiernych i mający niekiedy wręcz decydujące znaczenie dla sposobu postrzegania chrześcijan z innych denominacji. Często przy tym zauważalna odmienność tradycji duchowych i liturgicznych sprawia, że tożsamość wyznaniowa, budowana w opozycji do innych, stanowi negatywne i krytyczne określenie się wobec wspólnot w inny sposób wyrażających wiarę.

#### 2.1.4.1. Tożsamościowe znaczenie tradycji duchowych i liturgicznych

Mówiąc o ekumenizmie duchowym, Walter Kasper zauważa, iż „tradycje liturgiczne stanowią część świętej spuścizny Kościołów i Wspólnot kościelnych i są konstytutywnym elementem ich tożsamości”<sup>183</sup>. Z tego powodu jedność duchowa i liturgiczna jest wyrazem pełnej komunii kościelnej. Przez tę jedność – niesprowadzającą się bynajmniej do absolutnej jednolitości – ujawnia się widzialna jedność Kościoła<sup>184</sup>. Dzieje chrześcijaństwa europejskiego, przyczyny i chronologia zaistniałych podziałów sprawiają, że tradycje duchowe i liturgiczne Kościołów i Wspólnot wykazują znaczące podobieństwa. Dotyczy to zwłaszcza Kościołów i Wspólnot na Zachodzie, w których rozwój duchowości i liturgii do czasów reformacji był wspólny<sup>185</sup>. Zarazem jednak na rozwoju duchowości i kultu zaważyły podziały wśród chrześcijan. Doprowadziły one do zróżnicowania życia modlitewnego i liturgicznego, co dzisiaj ma swoje odzwierciedlenie w przypisywaniu istniejącym odmiennościom znaczenia tożsamościowego.

W dialogu katolicko-ewangelickoreformowanym zauważa się, że skoro formuły modlitewne i liturgiczne są istotnym środkiem głoszenia Ewangelii, to zaistniałe podziały sprawiły, iż w modlitwie i liturgii silnie wyraża się odmienność doktrynalna Kościołów i Wspólnot. Do praktyki modlitewnej i do kultu przeniknęło wiele elementów dogmatycznych, mających na celu obronę doktryny określonej wspólnoty oraz jej wyraźne samookreślenie wobec innych. Chociaż jednak elementy polemiczne obecne w tradycji duchowej i liturgicznej mają konkretne zakorzenienie w epoce kontrowersji religijnych, to po upływie wieków zatarło się takie ich historyczne uwarunkowanie przy jednoczesnym wzmocnieniu roli tożsamościowej. Stąd rodzi

<sup>183</sup> „Le tradizioni liturgiche fanno parte del sacro retaggio delle Chiese e Comunità ecclesiali e sono elemento costitutivo della loro identità” (W. KASPER, *L'ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*, Roma 2006, s. 52).

<sup>184</sup> Por. Dyr 129; W. KASPER, *L'ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*, s. 56, 63.

<sup>185</sup> Por. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC PREPARATORY COMMISSION, *Malta Report* [1968 r.], nry 11 – 13, GA-1, s. 122 – 123; P. JASKÓŁA, *Duchowość ewangelicka*, RT 50 (2003) z. 7, s. 75 – 76.



się wynikająca z dialogu ekumenicznego sugestia, by elementy polemiczne obecne w modlitwie i kulcie chrześcijańskim poddać poważnemu namysłowi zgodnie z priorytetem głoszenia Ewangelii współczesnemu światu, co mogłoby prowadzić również do wzajemnego duchowego i liturgicznego ubogacania się przez wspólnoty<sup>186</sup>. Niemniej jednak postulat ten jest trudny do realizacji, skoro życie duchowe i liturgiczne jest silnie uwarunkowane wyznaniowo, przenikając nawet sposób myślenia chrześcijan należących do różnych wspólnot. Grupa z Dombes wskazuje w tym kontekście na wyznaniowe zakorzenienie właściwego dla katolicyzmu przypisywania ważnej roli obowiązkowemu spełnianiu obrzędów koniecznych do zbawienia, przy jednoczesnym uznawaniu ich przez protestantyzm za drugorzędne<sup>187</sup>; przy czym dodać trzeba, iż istnieją denominacje zupełnie odrzucające zbawczą wartość sakramentów<sup>188</sup>.

Większe zbieżności widoczne są w obrębie samych Wspólnot odwołujących się do dziedzictwa reformacyjnego<sup>189</sup>. Anglikańsko-luterański Raport z Pullach wskazuje, że z jednej strony tradycje duchowe i liturgiczne obu dialogujących Wspólnot wyrosły ze średniowiecznego katolicyzmu, z drugiej zaś – że mimo odmiennych dróg obu wspólnot wciąż zauważalne jest w nich podobieństwo duchowości i liturgii, przejawiające się zwłaszcza w zbieżności współczesnych dążeń do odnowienia kultu<sup>190</sup>. Wszakże również tutaj istniejące rozbieżności mają znaczenie wyróżniające określoną wspólnotę. Dokument dialogu anglikańsko-ewangelickoreformowanego zauważa, że wprawdzie dla obu Wspólnot prawowierność wyraża się jednocześnie w prawdziwej doktrynie i prawdziwej celebracji, to jednak Wspólnoty reformowane kładą większy nacisk na element doktrynalny, a anglikanie – na liturgiczny jako kryterium

<sup>186</sup> POR. ŚWIATOWY ALIANS KOŚCIOŁÓW REFORMOWANYCH – SEKRETARIAT DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie* [1977 r.], SiDE 4 (1988) nr 1, s. 92 – 93; JOINT COMMISSION FOR DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD METHODIST COUNCIL, *Denver Report* [1971 r.], nr 68, GA-1, s. 322.

<sup>187</sup> Można spoznać, iż ekumeniczna Grupa z Dombes, pisząc o tych wyznaniowych uwarunkowaniach, nie hamuje się przed negatywną oceną katolickiej tradycji liturgicznej, która – zdaniem członków Grupy – dla wielu wydaje się zbyt przywiązana do obowiązkowego spełniania rytów. W dokumencie brakuje natomiast analogicznej krytycznej refleksji nad protestantyzmem (por. GRUPPO DI DOMBES, *Lo Spirito santo, la chiesa e i sacramenti* [1979 r.], EOe 2, 902).

<sup>188</sup> Tak np. baptyści, powołując się na radykalnie interpretowaną reformacyjną zasadę *sola fide*, negują zbawczą sprawczość chrztu i Wieczerzy Pańskiej, uważanych nie za sakramenty, lecz za ustanowienia Pańskie. Sądzą, iż spotkanie człowieka z Bogiem w Jezusie dokonuje się „sam na sam”, bez jakiegokolwiek innego pośrednictwa, w tym bez chrztu rozumianego jako „kanał łaski” (por. T. J. ZIELIŃSKI, *Podstawowe dogmatyczne wyznaczniki baptystycznej tożsamości konfesyjnej*, s. 57 – 58).

<sup>189</sup> POR. COMMISSIONE REGIONALE EUROPEA ANGLICANA – LUTERANA, *Rapporto del dialogo anglicano – luterano in Europa* [Helsinki, wrzesień 1982 r.], EOe 2, 280.

<sup>190</sup> POR. ANGLICAN-LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], nry 92 – 93, s. 26.

prawowierności<sup>191</sup>. Podobna obserwacja jest wynikiem dialogu anglikańsko-luterańskiego: chociaż obie Wspólnoty uznają zasadę *lex orandi lex credendi*, łączącą znaczenie jedności doktrynalnej oraz jedności liturgicznej i modlitewnej, to jednak w tradycji anglikańskiej ryty liturgiczne są koniecznym wyrazem prawowitej nauki przy mniejszym niż w przypadku tradycji luterańskiej akcentowaniu wagi dokumentów wyznaniowych<sup>192</sup>.

O wiele dłuższy okres odrębnego rozwoju tradycji duchowej i liturgicznej, sięgający nawet przed czasy oficjalnego podziału, odróżnia prawosławie od Zachodu chrześcijańskiego. Na silnie zaznaczające się różnice, nabierające współcześnie poważnego znaczenia tożsamościowego, niewątpliwie wpłynęła również specyfika kulturowych i filozoficznych uwarunkowań prawosławnej tradycji duchowej<sup>193</sup>. Według Johna Meyendorffa bogactwo życia liturgicznego, które na tle innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich wydaje się cechą charakterystyczną chrześcijaństwa bizantyjskiego, wyraża oraz umacnia poczucie wyjątkowości i odrębności prawosławia i w tej roli ma znaczenie eklezjologiczne, decydując nie tylko o niezmiennej tożsamości Kościoła prawosławnego jako całości, ale bezpośrednio kształtując religijną świadomość jego wiernych<sup>194</sup>. Podobnie tożsamościową rolę spełnia życie modlitewne, a w jego ramach zwłaszcza teologia ikony, bardzo odmienna od właściwego dla teologii zachodniej rozumienia sztuki sakralnej<sup>195</sup>. Jednak pomimo szczególnego akcentowania przez teologię prawosławną tożsamościowej roli życia modlitewne-

<sup>191</sup> POR. ANGLICAN – REFORMED INTERNATIONAL COMMISSION, *God's Reign and Our Unity* [Woking (Wielka Brytania), 1984 r.], nr 39, GA-2, s. 126. Stanowisko ewangelickoreformowane wyraża polska duchowna tej Wspólnoty, pisząc, iż „wyznawana zasada «Ecclesia reformata et semper reformanda Verbi Divini» (Kościół zreformowany i staje reformujący się według Słowa Bożego) oznacza, iż życie Kościoła, jak i samo nabożeństwo, skupiają się wokół zwiastowanego Słowa Bożego i z niego wypływają. Formy kultu religijnego, gestów i zachowań nie mają znaczenia, bo naprawdę istotne jest tylko to, aby w centrum nabożeństwa i życia powszedniego było Słowo Boże” (J. W. JELINEK, *Ordynacja kobiet w Kościele ewangelicko-reformowanym*, w: *W nurcie myśli Jana Kalwina*, red. J. BUDNIAK, P. JASKÓŁA, R. PORADA, Opole 2009, s. 89).

<sup>192</sup> POR. COMMISSIONE REGIONALE EUROPEA ANGLICANA – LUTERANA, *Rapporto del dialogo anglicano – luterano in Europa* [Helsinki, wrzesień 1982 r.], 281.

<sup>193</sup> **Со widać chociażby w słynnym liście z maja 1576 roku, w którym patriarcha Konstantynopola Jeremiasz II odpowiedział teologom luterańskim z Tybingi:** [греческая] „святая церковь Божия есть мать церквей и, по благодати Божией, первенствует в знании, неукоризненно хвалится чистотой апостольских и отеческих постановлений, и, будучи нова, стара по православию и поставлена во главу, почему и всякая христианская церковь должна священнодействовать литургии так же, как и она” (cyt. za: Н. Н. ГЛУБОКОВСКИЙ, *Православие*, s. 383).

<sup>194</sup> Meyendorff eklezjologiczne znaczenie liturgii w prawosławiu przeciwstawia własnemu rozumieniu tradycji zachodniej, pisząc, że „podczas gdy chrześcijanin zachodni zazwyczaj sprawdzał swoją wiarę za pomocą zewnętrznego autorytetu (magisterium Kościoła lub Biblii), to chrześcijanin bizantyjski uważał liturgię zarówno za źródło, jak i wyraz swej teologii” (J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, s. 102; por. П. ДЕЗЕЙ, „Добротолубие” и православная духовность, Moskwa 2006, s. 282).

<sup>195</sup> POR. WSPÓLNA KOMISJA DOKTRYNALNA ANGLIKAŃSKO-PRAWOSŁAWNA, *Uzgodniona deklaracja dublińska* [1984 r.], s. 107; P. EYDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 231.

go, a zwłaszcza liturgii, dialogi ekumeniczne z Kościołami i Wspólnotami na Zachodzie wykazały i w tej dziedzinie istnienie pewnych zbieżności. Poświęcony wierze, sakramentom i jedności Kościoła dokument katolicko-prawosławny zauważa, że w obu tradycjach liturgia w autentyczny sposób wyjaśnia objawienie. Liturgia jest więc pewnym przewodnikiem wiary dla wierzącego ludu, stanowi kryterium wyznawania prawdziwej wiary, a zarazem wyraz żywej tradycji Kościoła, skoro w niej przekazywane jest doktrynalne świadectwo Ojców Kościoła i wspólnie odbytych soborów<sup>196</sup>. Również dialog anglikańsko-prawosławny pokazuje, że w życiu chrześcijańskim nie da się oddzielić wiary od celebracji, ponieważ dogmaty chrześcijańskie nie są abstrakcyjnymi ideami, lecz zbawczymi prawdami, które prowadzą ludzkość do komunii z Bogiem. W komunii tej stworzenie uczestniczy właśnie dzięki liturgii Kościoła, będącej sercem całej chrześcijańskiej Tradycji. Stąd strzeżenie liturgii jest niezwykle istotne dla zachowania prawdziwej i nieskażonej wiary<sup>197</sup>.

#### 2.1.4.2. Wybrane problemy duchowości i liturgii

Rezultaty prowadzonych dialogów ekumenicznych prowadzą do wniosku, że mimo osiągniętego w części wspólnego rozumienia znaczenia życia duchowego i liturgicznego, zagadnienia te są wciąż przyczyną wielu nieporozumień, które – chociaż prawie zawsze odwołują się do uzasadnień doktrynalnych – faktycznie mają silne zakorzenienie tożsamościowe. Nawet trwające dialogi nie zmieniają sytuacji, w której wynikające z doświadczeń dziejowych różnice życia duchowego i liturgicznego między poszczególnymi denominacjami chrześcijańskimi stają się oparciem dla budowania tożsamości wyznaniowej w opozycji do innych wyznań, co łączy się z częstym wysuwaniem zarzutów wobec innych tradycji modlitwy i kultu. Publikacje teologiczne przedstawicieli różnych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich oraz dokumenty dialogów ekumenicznych dostarczają wielu przykładów potwierdzających tę tezę. Poniżej ukazane zostaną jedynie wybrane – szczególnie wyraziste przykłady – które można podzielić na dwie grupy problemowe: kontrowersje między tradycją wschodnią i zachodnią (zwłaszcza katolicką) oraz kontrowersje w łonie chrześcijaństwa zachodniego między tradycją katolicką a tradycjami duchowymi i liturgicznymi Wspólnot wywodzących się z reformacji.

<sup>196</sup> POR. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO SPRAW DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, SiDE 4 (1988) nr 1, s. 66 – 67.

<sup>197</sup> POR. WSPÓLNA KOMISJA DOKTRYNALNA ANGLIKAŃSKO-PRAWOSŁAWNA, *Uzgodniona deklaracja dublińska* [1984 r.], s. 103 – 104. W podejściu do strzeżenia liturgii przed zniekształceniami przy jednoczesnej konieczności reformy dialogujące strony jednak się różnią, co uzasadniają odmiennością swoich doświadczeń historycznych (por. tamże, s. 104).

Tożsamościowe znaczenie elementów chrześcijańskiej duchowości i liturgii widoczne jest w dyskusji teologicznej zwłaszcza w kontekście niewątpliwego zainteresowania tradycją wschodnią obserwowanego na Zachodzie. Przyczyny tego zainteresowania mogą być rozmaite, przy czym ich wskazanie także jest uwarunkowane wyznaniowo. O ile z katolickiej perspektywy można je wyjaśniać chęcią odkrycia wschodniego dziedzictwa duchowego, o tyle inni widzą w tej sytuacji przejaw wielkiego kryzysu tradycji zachodniej i związanego z tym pragnienia odnalezienia nowych punktów odniesienia dla pobożności chrześcijańskiej. W tym kontekście Placide Deseille pisze o oddziaływaniu dziedzictwa prawosławnego na kulturę religijną społeczeństwa zachodniego, przejawiającym się nie tylko w zachwycie ikonami, lecz także w „powrocie” do prawosławnego dziedzictwa będącym jednocześnie „powrotem” do źródeł chrześcijaństwa<sup>198</sup>. Zresztą nawet teologom katolickim zdarza się stwierdzenie, że katolicy winni „nauczyć się od Wschodu postawy kontemplacji dogmatów i szacunku wobec tego, co święte i związane z kultem”<sup>199</sup>.

<sup>198</sup> „Вновь открытое православное наследие оказало очевидное влияние на религиозную культуру западного общества. Бросается в глаза повальное увлечение иконами [...]. Под знаком вновь обретенного православного наследия развернулось движение за возврат к истокам” (П. ДЕЗЕЙ, „Добротолубие” и православная духовность, s. 6). Deseille sądzi, że nawet wzrastające na Zachodzie zainteresowanie zachodnią tradycją modlitwy i liturgii, czego przykładem jest wzrost popularności śpiewu gregoriańskiego, ma źródło w oddziaływaniu prawosławnej wrzliwości liturgicznej (por. tamże). Trzeba dodać, że na stanowisku Deseille’a, przejawiającym się w całokształcie prezentowanej przezeń oceny duchowości i liturgii Zachodu i Wschodu chrześcijańskiego, mogła zaważyć jego biografia: ten francuski mnich prawosławny jeszcze do 1977 roku był katolikiem, najpierw do 1966 r. cystersiem, a potem mnichem rytu bizantyjskiego.

<sup>199</sup> J. CZERSKI, *Aktualność duchowości bizantyjskiej*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. P. JASKÓŁA, Opole 2000, s. 216. Niewątpliwie pewne sposoby wyrazu najwyższego szacunku wobec świętych czynności liturgicznych w tradycji prawosławnej mogłyby się wydawać z katolickiego punktu widzenia co najmniej zastanawiające. Przykładem tego niech będzie wypowiedź polskiego teologa prawosławnego Piotra Nikolskiego, pokazująca, jak poważną przeszkodą w dialogu ekumenicznym może być pozornie nie najistotniejsza kwestia miejsca kapłana względem ołtarza w czasie sprawowania liturgii: „Uznanie i uszanowanie Komunii innego Kościoła nie zmienia faktu, że w jego doktrynie, liturgii czy duchowości są elementy, na które prawosławny nie może przystać, pozostając prawosławnym. To, co nie przeszkadza w uznawaniu sakramentów, może wydawać się nieistotną przeszkodą na drodze zjednoczenia i obcowania eucharystycznego, ale okazuje się ona znacząca. Na przykład może chodzić o taki, zdawałoby się, drobiazg jak miejsce, które kapłan zajmuje względem ołtarza i orientacji świątyni. Prawosławni nie dopuszczają w ogóle myśli, żeby kapłan mógł zająć miejsce po drugiej stronie ołtarza, gdyż jest to miejsce należne tylko Bogu, a chwile, w których biskup (kapłan nie ma do tego prawa) może je zając, są ściśle określone. Są to odwieczne zasady liturgii prawosławnej, które nawet przy znacznym zróżnicowaniu lokalnych zwyczajów liturgicznych muszą być bezwzględnie zachowane” (P. NIKOLSKI, *Eucharystia – łączy czy dzieli? Prawosławny punkt widzenia*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. GÓRKA, Warszawa 2005, s. 97). Gwoli ścisłości należy stwierdzić, iż wśród teologów prawosławnych obecne są także odmienne opinie, a nawet głosy krytyki wobec pewnego, właściwego bizantynizmowi, rozumienia liturgii czy życia duchowego. Znany prawosławny teolog francuski Olivier

Ponieważ w duchowości i dogmatyce prawosławnej bardzo dużą rolę odgrywa ikona, można zwrócić uwagę na polemiczne i tożsamościowe znaczenie problemu rozumienia ikon i sztuki sakralnej na Wschodzie i Zachodzie chrześcijańskim. Pisząc o fundamentalnej różnicy między ikoną a zachodnią sztuką religijną, Paul Evdokimov przeprowadza ostrą i zdecydowaną krytykę tradycji zachodniej. Najogólniej rzecz ujmując, zdaniem tego teologa prawosławnego, o ile we wschodniej teologii ikony zachowano wierność dziedzictwu Ojców oraz dogmatycznej tradycji Kościoła, o tyle zachodnia sztuka religijna, będąc odejściem od wzorców wschodnich, jest skażona sekularyzmem. Rozwój sztuki sakralnej na Zachodzie czy nawet wpływy zachodnie w rosyjskim malarstwie religijnym są tylko wyrazem religijnego upadku<sup>200</sup>. Evdokimov już w pierwszych dotyczących sztuki sakralnej wypowiedziach synodalnych na Zachodzie widzi zasadniczy błąd łacinników, odrzucających głębię ikony, a przez to kwestionujących konieczność posiadania i czczenia ikon przez chrześcijan. Dostrzegany przez Evdokimova upadek życia ducho-

Clément – według relacji Dariusza Klejnowskiego-Różyckiego – sądzi, iż „przed współczesnym prawosławiem wciąż stoi pokusa «monofizytyzmu eklezjologicznego», którym określa postawę pewnej zamkniętej sakralizacji. Ma to miejsce w grupach przywiązanych mocno do kwestii związanych z kalendarzem, nie licząc się z realiami historycznymi czy kosmicznymi, odznaczających się mocną pobożnością ludową, wielką zarliwością, która niestety jest powiązana z pewnym zamknięciem. Ów «monofizytyzm eklezjologiczny» prowadzi do negacji wymiaru ludzkiego w organizmie bosko-ludzkim, którym jest Kościół. Wtedy wszystko w Kościele jest święte, sakralne, wszystko jest boskie, wszystko musi zamilknąć, nie ma miejsca na relację, w której można doświadczyć wolności [...]. Clément, mówiąc o skutkach dramatu zamknięcia się Wschodu, pokazuje w sposób metaforyczny sytuację wielu prawosławnych. Jego zdaniem wielu prawosławnych «jest kuszonych do zapominania etyki i historii, a kontemplowania i delektowania się słodyczą, pięknem, «liturgicznym kołysaniem», światłem już przemienionym w Chrystusie» [...] Clément zwraca uwagę na teologów prawosławnych, którzy zebrani w klasztorze w Nowym Valamo w Finlandii w 1977 r. przypomnieli, że liturgia jest niczym, jeśli nie postępuje za nią styl życia, który ma być «liturgia po liturgii» ożywiająca i twórczą dla całej ziemi i kultury” (D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Oliveria Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, s. 144 – 145). Zdaniem Clémenta, „praktyka Kościoła prawosławnego często ewoluuje nie przez świadomą twórczość, ale przez osiadanie, skostnienie, wypaczenie, reinterpretacje a posteriori, podkreślanie zwyczajów bez znaczenia, często przypadkowych, które wchodzą w sferę magiczną i są podtrzymywane w niepamiętnych tradycjach. Przede wszystkim Clément zwraca uwagę na język liturgii, który «musi być tym samym językiem, w którym lud niesie swoje świadectwo», o swojej tożsamości i swojej przynależności. Prawosławie zawsze było wielojęzyczne, co dzisiaj jest tylko trochę obecne w krajach arabskich, w Rumunii, Finlandii, w nowych parafiach diaspory. W krajach, gdzie Kościoły są najliczniejsze, najbardziej prestiżowe, słowiańskich – z jednej strony, i greckich – z drugiej, język liturgiczny tak bardzo się zestarzał, przede wszystkim w liturgii eucharystycznej, mniej w oficjum, że jest jedynie w małym stopniu zrozumiały dla wiernych, a tym bardziej dla ludzi z zewnątrz” (tamże, s. 146).

<sup>200</sup> „Współczesny kryzys sztuki sakralnej nie jest natury estetycznej, lecz religijnej. Od królewskiego portalu w Chartres aż do Michała Anioła, od ikony Rublowa do wpływów włoskich w rosyjskim malarstwie XVII wieku – na całej tej przestrzeni dziejów można niechybnie stwierdzić stopniową utratę zmysłu sakralnego” (P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 244; por. tenże, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 2003, s. 68 – 69).

wego na Zachodzie, wyrażający się w przypisywaniu obrazom jedynie znaczenia pedagogicznego oraz możliwości niesienia pociechy wiernym, na trwałe miałyby przyczynić się do duchowego kryzysu Zachodu. Co więcej, w oczach Evdokimova nawet piękno sztuki łacińskiej wczesnego i dojrzałego średnio-wieczia to jedynie „bizantyjska maniera”, będąca niekonsekwencją wobec nauczania Kościoła łacińskiego, która jednak ostatecznie znikła, ustępując miejsca sztuce zeświecczonej. Szczególnym wyrazem upadku i zeświecczenia sztuki na Zachodzie miałyby być wprowadzenie perspektywy, pozbawiającej sztukę transcendencji<sup>201</sup>. Kolejnym etapem widocznego na Zachodzie upadku są dla Evdokimova posągi, zrywające z dwuwymiarowością ikony, za którą ukrywa się tajemnica Bożej obecności. Taki upadek duchowy charakteryzować ma nie tylko Kościół łaciński – również reformacja powieliła jego błędy, dopuszczając obrazy odpowiednio albo jako ilustracje religijne (Luter), albo jako zbiorowe sceny historyczne (Kalwin), a ostatecznie pozbawiając sztukę sakralną jakiegokolwiek znaczenia religijnego. Z tego być może powodu zachodnia sztuka religijna nie wydaje – zdaniem Evdokimova – właściwych owoców<sup>202</sup>. Na tle tak zarysowanego przez jednego z najbardziej znanych dwudziestowiecznych teologów prawosławnych kryzysu i upadku duchowości zachodniego chrześcijaństwa, wyjątkowych barw nabiera wschodnia teologia ikony, w której ma przejawiać się wyjątkowość samego prawosławia. Ikona jest wyrazem doktrynalnej wierności i tożsamości Kościoła prawosławnego. Brak głębi w ikonie uniemożliwia jej materialne traktowanie, sprawiając, że kieruje ona człowieka ku rzeczywistości Bożej<sup>203</sup>.

<sup>201</sup> Por. tenże, *Prawosławie*, s. 235. O tym, jak dalekosiężne skutki dla sztuki religijnej ma zachodnia kompozycja obrazu, a zwłaszcza perspektywa, Evdokimov pisze następująco: „Świecka sztuka posłuszna jest prawom optyki, biorącym w niewolę rzeczy i uzgadniającym je, by stworzyć jednorodną wizję świata materialnego. Są to jednakże prawa grzesznego świata, wyrażające jego zewnętrzność, separację. Jedność akcji, a więc niewola czasu; jedność perspektywy, a więc niewola przestrzeni. [...] Najciekawsze oszustwo to głębia obrazu uzyskana przez rzut optyczny linii, które zbliżają się, oddalając się od widza w kierunku całkiem fikcyjnej głębi” (tamże, s. 242). Podobnie Stephen Bigham mówi o zgubnej dla sztuki chrześcijańskiej perspektywie, a także określa zachodnie wpływy w rosyjskiej sztuce religijnej w XIX i XX wieku mianem „zachodniej niewoli” (por. S. BIGHAM, *Śmierć w prawosławnej ikonografii*, w: *W drodze ku wieczności*, red. K. LEŚNIEWSKI, W. MIŚIJK, Lublin 2004, s. 122 – 124).

<sup>202</sup> Jako przykład Evdokimov konfrontuje obecne w malarstwie zachodnim motywy pasyjne i teologię krzyża z bizantyjskim *Pantokratozem*. O ile częsta w malarstwie zachodnim mistyka Chrystusa ukrzyżowanego miałyby prowadzić do tragicznego poczucia nieobecności, o tyle bizantyjski *Pantokrator* „jeżeli nawet różni się od pokornego Chrystusa Ewangelii, urzeka swą obecnością, która napędza wszystko” (P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 236).

<sup>203</sup> Por. tamże, s. 237. Szukając pewnego zrównoważenia powyższych krytycznych uwag Evdokimova, który wyjątkowość prawosławia i jego tożsamość widzi w nieskażonej teologii ikony, kontrastującej – jego zdaniem – z zachodnim upadkiem religijnym, można by odwołać się do pewnych elementów krytyki prawosławnej teologii ikony obecnych niegdyś w myśli zachodniej. Dialog anglikańsko-prawosławny przywołuje zarzuty podnoszone przez teologię anglikańską jeszcze w XIX wieku wobec czci ikon, trudnej do uzgodnienia z reformacyjnym-

Interesującym punktem tożsamościowej kontrowersji jest problematyka mistyki chrześcijańskiej. Włodzimierz Łoski, podobnie jak Evdokimov dwudziestowieczny teolog prawosławny ze środowiska paryskiego, negatywnie ocenia rozwój mistyki katolickiej w konfrontacji z mistyką wschodnią wierną tradycji Ojców. Punktem krytyki jest zwłaszcza indywidualizm największych dzieł mistyki zachodniej niemal zupełnie obcy mistyce prawosławnej. Okazuje się, że – zdaniem Łoskiego – przyczyną zaistnienia w mistyce zachodniej osobistych doświadczeń jest kryzys całości zachodniej myśli teologicznej: oddzielenie osobistego doświadczenia religijnego od wiary wspólnoty oraz zachodni indywidualizm sprawiły, że „duchowość i dogmaty, mistyka i teologia stały się dwoma oddzielnymi dziedzinami”<sup>204</sup>, a „spragnione dusze, nie potrafiące nasycić się sumami teologicznymi, zaczęły chciwie chłonać opowieści o osobistych przeżyciach mistycznych i poszukiwać w nich zagubionego klimatu uduchowienia”<sup>205</sup>. Negatywna ocena mistyki zachodniej – zwłaszcza karmelitańskiej – przez teologię prawosławną jest z kolei punktem wyjścia do dostrzeżenia w mistyce prawosławnej tej, która zachowała autentyczną wierność tradycji oraz może być dla współczesnego chrześcijanina elementem silnej tożsamości, zapewniającej mu przekonanie o nieprzerwanym trwaniu w nieskażonym dziedzictwie duchowym<sup>206</sup>.

W Polsce bardzo krytyczne opinie o katolickiej tradycji życia duchowego wydaje Piotr Nikolski, widząc w prawosławnej duchowości niezmiennność, spójność i konsekwencję w przeciwieństwie do praktyk zachodnich. Co więcej, właśnie w niezmienności Nikolski widzi istotę prawosławnej wierności wobec Boga wyrażanej przez życie duchowe: „Nie można relatywizować zasad życia duchowego, nie można zmieniać jego założeń, ponieważ chodzi tu o obcowanie z Bogiem, który jest niezmienny, zawsze ten sam, a my zawsze pozostajemy w tych samych relacjach ze swoim Stwórcą”<sup>207</sup>. Nikolski nie pyta

---

mi żądaniami odrzucenia jakichkolwiek przejawów idolatrii, które stały się także elementami anglikańskiego dziedzictwa teologicznego. Jednakże współcześnie anglikanie, w duchu ekumenicznym, zmienili zdanie w tej kwestii. Anglikańsko-prawosławny Raport z Dublina mówi, iż wszelkie wątpliwości wobec czci ikon mają już jedynie znaczenie historyczne (por. WSPÓLNA KOMISJA DOKTRYNALNA ANGLIKAŃSKO-PRAWOSŁAWNA, *Uzgodniona deklaracja dublińska* [1984 r.], s. 107).

<sup>204</sup> W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 25.

<sup>205</sup> Tamże.

<sup>206</sup> Por. П. ДЕЗЕЙ, „Добротолюбие” и православная духовность, s. 263 – 275.

<sup>207</sup> P. NIKOLSKI, *Znaczenie tradycji ascetycznej w dialogu ekumenicznym*, w: *Życie ekumenią w Kościołach lokalnych*, red. P. JASKÓŁA, R. PORADA, Opole 2003, s. 182. Zastanawiające jest, że kiedy indziej oskarżenie o skostnienie przedstawicieli prawosławia stawiają właśnie Kościołowi katolickiemu, na tym tle wskazując na odrzucenie przez prawosławną tradycję uniformizmu liturgicznego czy modlitewnego. Metropolita Emilianos Timiadis – w gruncie rzeczy przecząc Nikolskiemu, lecz wraz z nim surowo krytykując katolicyzm – pisze: „W Kościele Bożym nie ma miejsca dla uniformizmu liturgicznego, dominacji kulturowej, kolonializmu, brutalnego konformizmu, siłą narzucającego innym modlitwy i formuły teologiczne. To harmonizowanie

bynajmniej o to, czy człowiek, jako strona religijnej relacji z Bogiem, nie podlega zmienności uzasadniającej także rozwój życia modlitewnego lub ascetycznego. Wielkość tradycji prawosławnej zdaniem Nikolskiego kontrastuje z zachodnią wielością tradycji duchowych, która jest oceniana zdecydowanie negatywnie<sup>208</sup>. Ponadto katolickie życie duchowe miałyby skazić zgubne innowacje teologiczne, od których Wschód chrześcijański jest wolny<sup>209</sup>. Skażenie, widoczne już w katolickich praktykach modlitewnych, takich jak różaniec czy Droga Krzyżowa<sup>210</sup>, miałyby niekiedy – w przypadku ruchów charyzmatycznych – prowadzić wręcz do odrodzenia dawnych herezji<sup>211</sup>. Całość refleksji nad duchowością Zachodu w porównaniu z tradycją prawosławną

---

rozmaitych barw możemy wyobrazić sobie jako mozaikę. Tak samo byłoby absurdem potępiać innych chrześcijan, którzy wolą tę czy inną formułę teologiczną, tę formę języka, ów rodzaj śpiewu i muzyki liturgicznej. Nie na tym polega wiara prawosławna. Duchowość można wyrażać w rozmaity sposób i nie powinna oznaczać stereotypowej formy pobożności; w przeciwnym bowiem wypadku przecenia się element ludzki w porównaniu z boskim, kosztem jedności i szerzenia Ewangelii. Akcentując nadmiernie marginalne, drugorzędne elementy, podnosimy je do rangi elementów absolutnych i zasadniczych, podczas gdy w rzeczywistości istnieje tu dialektyczna synteza i harmonia. W monolitycznej postawie Kościoła łacińskiego, kiedy nieustępliwie nalegał, by łacina pozostała obowiązkowym językiem liturgii w nowo nawróconych krajach [...], przejawiało się właśnie to ignorowanie aspiracji kulturowych i pluralizmu w społeczności ludzkiej, powodując w konsekwencji rozłam” (E. TIMIADIS, *Jedność w wierze i pluralizm w kulturze. Nauka wyptywająca z działalności misjonarzy bizantyjskich*, SiDE 1 (1985) nr 3-4, s. 45 – 46).

<sup>208</sup> „Właśnie to, że tradycja dogmatyczna i ascetyczna stanowiła na chrześcijańskim Wschodzie gwarancję jedności Kościoła, uratowało ją przed rozbiciem na mnóstwo, często wykluczających się nawzajem, nurtów, jak to się stało w Kościele rzymskokatolickim. Zdominowany przez autorytet papieski, dbający przede wszystkim o jurysdykcyjne, prawne i polityczne sprawy, Kościół zachodni mało zajmował się subtelnościami życia duchowego [...]. Największym problemem na drodze akceptacji duchowości zachodniej przez prawosławie pozostaje wciąż ów pluralizm, niejednoznaczność rzymskokatolickiej duchowości w kwestiach mających dla ascetów chrześcijańskiego Wschodu znaczenie zasadnicze [...]. Współczesne problemy z akceptacją duchowości rzymskokatolickiej w środowisku prawosławnym mają swe źródło w tym samym fatalnym pluralizmie i braku wyraźnej i ortodoksyjnej pozycji Kościoła zachodniego w tej kwestii” (P. NIKOLSKI, *Znaczenie tradycji ascetycznej w dialogu ekumenicznym*, s. 182, 187).

<sup>209</sup> „Nowo wprowadzone doktryny w sposób nieunikniony rzutowały również na liturgię i duchowość, o ile oczywiście docierały do świadomości prostych wiernych i ascetów, co utrudniała ich widoczna sztuczność [...]. Wśród koncepcji, które musiały wywierać wpływ na życie duchowe należy wymienić: naukę o *Filioque*, o zadośćuczynieniu, czyściu, skarbcu łaski, zasługach, odpustach oraz bezwzględną dominację augustyńskiej nauki o łasce i wolności człowieka, a także tomistyczną teorię poznania, zastrzegającą poznanie intuicyjne dla życia pozagrobowego. Zachód odrzucił naukę prawosławną o łasce niestworzonej, o Boskich energiach, poprzez które człowiek obcuje z Bogiem w tym i w przyszłym życiu. Wprowadzono natomiast naukę o łasce stworzonej i oglądaniu istoty Bożej w życiu przyszłym ” (tamże, s. 183).

<sup>210</sup> Według Nikolskiego zachodnia sztuka sakralna „wstąpiła na drogę naturalizmu i ilustracji, co niewątpliwie wywarło wpływ na praktyki modlitewne, poruszając wyobraźnię wiernych. Pojawiły się też nabożeństwa o charakterze medytacji wyobrażeniowej, na przykład różaniec i droga krzyżowa” (tamże, s. 183).

<sup>211</sup> „Inny problem stanowi akceptacja ruchów «charyzmatycznych», będących współczesnym odpowiednikiem herezji montanizmu, których «duchowość» jest całkowicie sprzeczna



wyrażona jest w sposób, który wydaje się trudny albo wręcz niemożliwy do zaakceptowania w dialogu ekumenicznym<sup>212</sup>.

Takie nieuczciwe – jak się wydaje – próby porównywania tradycji duchowości i mistyki Wschodu i Zachodu są wciąż obecne w literaturze prawosławnej jako środek służący odnalezieniu i umocnieniu własnej tożsamości. Władimir Baszkirow, mówiąc o sytuacji w dzisiejszej Rosji, pisze, iż „najbardziej ulubionym tematem mitotwórstwa jest porównywanie duchowości i praktyk modlitewnych dwóch tradycji ascetycznych. Praktyki liturgiczne i modlitewne współczesnego katolicyzmu w ich całej rozpiętości nie zwracają na siebie uwagi, bo sama Cerkiew prawosławna przeżywa głęboki kryzys właśnie w dziedzinie duchowości, gdzie za czasów sowieckich urwała się ciągłość życia duchowego i często trzeba szukać po omacku”<sup>213</sup>. Z drugiej jednak strony zauważa się także pewien brak intelektualnej rzetelności i wśród teologów zachodnich, katolickich czy protestanckich, zafascynowanych wschodniochrześcijańskim życiem duchowym. Istnieje wśród niektórych katolików czy protestantów skłonność do przejmowania, a nawet szczególnego dowartościowywania prawosławnej praktyki modlitewnej i ascetycznej, której jednak nie towarzyszy pogłębiona refleksja nad prawosławną teologią. Tymczasem nie da się autentycznie praktykować życia duchowego zgodnie z tradycją prawosławną w oderwaniu od problemów teologicznych, w tym od tak trudnych kwestii jak *Filioque* czy prymat papieski. Bez uwzględnienia nauki prawosławnej praktyki modlitewne przejęte z tej tradycji nie będą autentyczne<sup>214</sup>.

Inne są zagadnienia tożsamościowe dzielące chrześcijan tradycji zachodniej. W dialogu ekumenicznym zauważa się, że często źródłem występujących w przeszłości nieporozumień i konfliktów było przypisywanie stosunkowo mało znaczącym odmiennościom pobożności czy kultu roli kluczowej: nawet

---

z wytyczoną przez wielowiekowe doświadczenie Ojców drogą zdobywania łaski Ducha Świętego” (tamże, s. 187).

<sup>212</sup> Zdaniem Nikolskiego na Zachodzie „życie duchowe puszczone «samopas» utworzyło sporą ilość szkół i nurtów, niekiedy niechętnie i krytycznie do siebie nastawionych. Zmieniały się praktyki i koncepcje życia duchowego, sposoby modlitwy, oceny zjawisk duchowych, stosunek do mistycznych doznań, ich hierarchia. Siłą rzeczy zaistniał pewien «pluralizm», który na prawosławnym Wschodzie jest nie do pomyślenia. Doprowadziło to później do subiektywizacji, a w konsekwencji do relatywizacji, doświadczenia duchowego. Wśród odchyłeń od głównego rdzenia tradycji (patrystycznej) należałoby wymienić: wspomniane już intelektualizm oraz skrajny apofatyzm mistyki «istoty» i związane z wyobraźnią techniki modlitewne, niosące zagrożenia erotyzmu i demonicznego zwiedzenia” (tamże, s. 183 – 184).

<sup>213</sup> W. BASZKIROW, *Między nadzieją a obawą. Rosyjska Cerkiew Prawosławna w stosunku do katolicyzmu po Vaticanum II*, w: *Kościół i dialog. Materiały z sympozjum zorganizowanego z okazji 40. rocznicy promulgacji „Lumen gentium” i „Unitatis redintegratio”*. Lublin, 21 – 22 listopada 2004 roku, red. A. CZAJA, L. GÓRKA, V. KMIĘCIK, Lublin 2005, s. 123.

<sup>214</sup> Por. K. Ch. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005, s. 31. Trzeba tutaj jednakże zaznaczyć, że Karl Christian Felmy, który jako teolog ewangelicki zajmował się myślą prawosławną, sam w 2007 roku przeszedł na prawosławie.

architektura budynków sakralnych bądź też elementy pobożności – takie jak różaniec, posagi czy użycie kadzidła – mogły być uważane za fundamentalne i nieprzezwykłe różnice<sup>215</sup>. Pewne konflikty wokół rozbieżności życia duchowego czy liturgicznego, które niegdyś uważano za ostre czynniki utrwalające podział chrześcijaństwa zachodniego, straciły swoją siłę oddziaływania i nie stanowią już elementu kształtującego tożsamość wyznaniową denominacji we wzajemnej opozycji. Przykładem takiego elementu tradycji duchowej jest życie zakonne. O ile reformacja przyczyniła się do jego zniesienia<sup>216</sup>, o tyle dzisiaj dialog katolicko-luterański zauważa, że ten element duchowości chrześcijańskiej nie stanowi już poważnego problemu, a oskarżenia zawarte w *Wyznaniu Augsburskim* nie mają już mocy obowiązującej, nawet jeżeli rozumienie chrześcijańskiego życia monastycznego jest odmiennie w teologii katolickiej i luterańskiej<sup>217</sup>. Zarazem istnieją wciąż takie odmienności w pobożności i liturgii, które mają istotną rolę w budowaniu tożsamości wyznaniowej współczesnych chrześcijan. Jako przykład można wymienić kwestie związane ze sprawowaniem Eucharystii, a zwłaszcza postępowanie z postaciami eucharystycznymi.

Niektóre problemy bezpośrednio nawiązują tu do kontrowersji reformacyjnych, jak zagadnienie tzw. Mszy prywatnych, których zniesienia domagało się już *Wyznanie Augsburskie*<sup>218</sup>, a które – zdaniem teologów luterańskich – nie odpowiadają praktyce starożytnego Kościoła, co potwierdzać miały także fakt, że nie są one obecne w praktyce prawosławnej<sup>219</sup>. Sposób przeprowadzenia reformy liturgicznej po II Soborze Watykańskim na zachodzie Europy oraz oczekiwania luterańskie wobec katolików znajdują interesujący wyraz w dokumencie wydanym w 1973 roku przez luterański Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu poświęconym gościnności eucharystycznej. Luterańscy ekumeniści piszą, że „w rzymskokatolickiej praktyce eucharystycznej

<sup>215</sup> Por. GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA CHIESA UNITA EVANGELICA LUTERANA DI GERMANIA, *Comunione ecclesiale nella Parola e nel sacramento* [1984 r.], 1389.

<sup>216</sup> Por. CA 27.

<sup>217</sup> „Co do monastycyzmu i życia zakonnego (CA 27), jeżeli się uwzględni tę koncepcję i praktykę życia monastycznego, która panuje dzisiaj w Kościele rzymskokatolickim, nie sposób podtrzymać surowego wyroku wydanego przez *Konfesję Augsburską*. Monastyczne formy życia wspólnotowego, jako sposób radykalnego urzeczywistniania Ewangelii, są tak dla katolików, jak dla luterańskich i teologicznie, i praktycznie uprawnioną możliwością, jeśli nawet w szczegółach, przy dzisiejszym stanie dialogu, interpretacja, również w luteranizmie, pozostaje dotąd sprawą otwartą” (KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Stanowisko wobec „Konfesji Augsburskiej”* [Augsburg, 23 lutego 1980 r.], nr 21, BW, s. 234).

<sup>218</sup> Por. CA 24; ACA 24; J. JEZIERSKI, *Zagadnienie Eucharystii w Konfesji Augsburskiej*, AK 143 (2004) z. 2, s. 316.

<sup>219</sup> Por. H. MEYER, *L'eucaristia come convito comunitario* [tekst dołączony do dokumenty katolicko-luterańskiego *Wieczerza Pańska*], EOe 1, 1302.

stycznej pozostają elementy, od których nauka eucharystyczna reformatorów musi się zdystansować: [...] msze prywatne jeszcze całkowicie nie znikły. Są one zresztą związane z założeniami obcymi wobec Ewangelii; [...] adoracja konsekrowanych hostii oraz praktyki procesyjne, które są w kontraście w komunijnym charakterem Eucharystii, nie zostały całkowicie zaprzestane”<sup>220</sup>. Z tego powodu w oczach ekumenistów luterzańskich nauka katolicka nie jest wciąż całkiem zgodna z ustanowieniem Chrystusowym, mimo że dokonujące się na zachodzie Europy po II Soborze Watykańskim zmiany liturgiczne przyczyniają się do wzrostu takich form pobożności, w których chrześcijanin tradycji ewangelickiej może dostrzec celebrację eucharystyczną zgodną z Ewangelią<sup>221</sup>.

Inną kwestią tradycji liturgicznej – będącą w przeszłości źródłem wielu kontrowersji, a współcześnie różnicującą tożsamościowo Wspólnoty poreformacyjne i Kościół katolicki – jest dopuszczalność i znaczenie adoracji eucharystycznej. Z luterńskiego punktu widzenia ta praktyka pobożnościowa nie jest możliwa do zaakceptowania, ponieważ nie znajduje wyraźnego uzasadnienia w ustanowieniu Eucharystii przez Chrystusa oraz stanowi zagrożenie dla prawowiernej doktryny eucharystycznej<sup>222</sup>. Z kolei zajmując się nauką o Eucharystii, Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka zwraca uwagę na fakt, że praktyka zachowywania postaci eucharystycznych po zakończeniu celebracji sięga już drugiego wieku, wiążąc się ze zwyczajem zanoszenia komunii chorym, a zatem pozostając w związku z samym celem celebracji eucharystycznej. Z późniejszym rozwojem pobożności eucharystycznej wiąże się natomiast adoracja obecności Chrystusa w konsekrowanych postaciach, przyczyniając się – zdaniem Komisji – do zatarcia pierwotnego celu ich przechowywania. Komisja zauważa, że adoracja eucharystyczna

<sup>220</sup> „Rimangono comunque nella prassi eucaristica cattolica romana degli elementi da cui la dottrina eucaristica dei riformatori deve prendere le distanze: [...] le messe private non sono ancora del tutto scomparse. Esse sono inoltre collegate a presupposti estranei all’Evangelo; [...] l’adorazione delle ostie consacrate e le prassi processionali, che sono in contrasto con il carattere di comunione dell’eucaristia, non sono del tutto cessate” (ISTITUTO DI RICERCHE ECUMENICHE DI STRASBURGO, *Dichiarazione sull’ospitalità eucaristica fra i cattolici e i luterani* [Strasburg, kwiecień 1973 r.], EOe 1, 1735). Z dzisiejszej perspektywy frapujący jest obraz realizacji posoborowej reformy liturgicznej w Kościele katolickim na Zachodzie utrwalony w tej luterńskiej wypowiedzi. Wprawdzie „Msze prywatne jeszcze całkowicie nie zanikły”, a „adoracja konsekrowanych hostii oraz praktyki procesyjne [...] nie zostały jeszcze całkowicie zaprzestane”, a zatem w pełni oczekiwania protestantów nie zostały spełnione, to jednak dokument zauważa, iż w tym właśnie kierunku zmierza katolicyzm zachodnioeuropejski, dystansując się od własnej tradycji liturgicznej i pobożnościowej w kierunku zbliżenia z protestantyzmem.

<sup>221</sup> Por. tamże, 1736.

<sup>222</sup> GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA CHIESA UNITA EVANGELICA LUTERANA DI GERMANIA, *Comunione ecclesiale nella Parola e nel sacramento* [1984 r.], 1363. Adorację eucharystyczną odrzuca skądinąd także teologia prawosławna (por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 264).

oddzielona od celebracji wspólnotowej sprzeciwia się prawdziwej chrześcijańskiej nauce o Eucharystii<sup>223</sup>. Okazuje się jednak, że nawet pomimo podtrzymywanego przez stronę katolicką głębokiego związku między adoracją eucharystyczną a samą celebracją – co dostrzegają także dokumenty dialogu katolicko-luterańskiego<sup>224</sup> – część teologów anglikańskich uważa jakąkolwiek adorację Chrystusa w tabernakulum za niedopuszczalną, sądząc, że zbyt duża koncentracja pobożności na obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych prowadzi do „zbyt statycznego i zbyt umiejscowionego” rozumienia tej obecności<sup>225</sup>. Z drugiej strony dawne stanowcze odrzucenie adoracji eucharystycznej, wyrażające zdecydowaną odrębność anglikanizmu wobec katolickiej praktyki liturgicznej i zawarte w „czarnej rubryce” *Book of Common Prayer* nie jest już dzisiaj dla anglikanizmu stanowiskiem zobowiązującym, a zatem nie może być podstawą kształtowania własnej odrębności<sup>226</sup>. Innym wartym zauważenia elementem różnicującym poreformacyjną oraz katolicką tradycję liturgiczną jest postępowanie z postaciami konsekrowanymi po zakończeniu celebracji<sup>227</sup>. Znaczenie tego problemu dostrzega dokument dialogu katolicko-ewangelickiego z Niemiec, w którym mowa jest o tym, jak poważnym zgorzzeniem dla teologii i pobożności katolickiej jest zdarzające się niekiedy wśród ewangelików traktowanie postaci eucharystycznych w sposób pozbawiony czci<sup>228</sup>.

<sup>223</sup> Por. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Eucaristic Doctrine: Elucidation* [1979 r.], nr 8, GA-1, s. 76.

<sup>224</sup> Por. COMMISSIONE DI DIALOGO CATTOLICA – LUTERANA IN AUSTRALIA, *Sacramento e sacrificio* [Adelaide (Australia), 1985 r.], EOe 2, 102.

<sup>225</sup> Por. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Eucaristic Doctrine: Elucidation* [1979 r.], nr 9, s. 76 – 77). Zaskakujące jest w tym kontekście, że mimo wskazania na tak poważną niezgodę między stanowiskiem katolickim a zdaniem części teologów anglikańskich, którzy naukę katolicką rozumieją jako zafałszowanie prawdziwego celu Eucharystii, Komisja sądzi, że rozbieżności tego typu nie przeszkadzają w mówieniu o „substancjalnej” jedności i mogą współistnieć w ramach pojednanej wspólnoty (por. tamże). Na ten zbyt daleko idący wniosek zwraca uwagę Kongregacja Nauki Wiary (por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Katolicka odpowiedź na „Raport końcowy” Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej* [grudzień 1991 r.], UU-2, s. 122; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Uwagi o raporcie końcowym ARCIC I* [listopad 1982 r.], DKNW-1, s. 182).

<sup>226</sup> Dokument dialogu anglikańsko-katolickiego w Kanadzie w „czarnej rubryce” widzi raczej historyczny incydent uwarunkowany przez kontrowersje reformacyjne (por. GRUPPO DI LAVORO ANGLICANO – CATTOLICO DEL CANADA, *Note circa le „Osservazioni sul Rapporto finale della Commissione internazionale anglicana – cattolica romana” pubblicate dalla Congregazione per la dottrina della fede* [kwiecień 1983 r.], EOe 2, 223).

<sup>227</sup> Por. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Eucaristic Doctrine: Elucidation* [1979 r.], nr 4, s. 73; GRUPPO DI LAVORO ANGLICANO – CATTOLICO DEL CANADA, *Note circa le „Osservazioni sul Rapporto finale della Commissione internazionale anglicana – cattolica romana” pubblicate dalla Congregazione per la dottrina della fede* [kwiecień 1983 r.], 222.

<sup>228</sup> Por. GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA CHIESA UNITA EVANGELICA LUTERANA DI GERMANIA, *Comunione ecclesiale nella Parola e nel sacramento* [1984 r.], 1364.

Wspomniane przykłady wskazują, iż życie duchowe czy liturgiczne chrześcijan, będące owocem zakorzenienia w określonej tradycji wyznaniowej, stanowi poważny element budujący ich tożsamość wyznaniową. Wydaje się, iż zróżnicowanie tradycji w tym zakresie często jeszcze przybiera polemiczny charakter, stając się nie tylko wyrazem wielkiego bogactwa chrześcijańskich tradycji, lecz elementem różnicującym, a nawet konfrontującym chrześcijan, zwłaszcza kiedy dochodzi między nimi do prób wartościowania różnych tradycji, a nawet umniejszania znaczenia czy dyskredytowania tych form życia duchowego, które są drogą innym.

## 2.2. Jedność wiary chrześcijańskiej wobec zróżnicowania wyznaniowego

Chociaż we współczesnym ruchu ekumenicznym rozbieżności między chrześcijanami ujmuje się niekiedy nie tyle jako czynniki podziału, lecz jako elementy wzbogacające chrześcijaństwo<sup>229</sup>, a jedną z podstawowych idei ekumenicznych jest dostrzeganie tego, co łączy, a nie tego, co dzieli<sup>230</sup> Kościoły i Wspólnoty kościelne, nie sposób jednak pominąć istnienia i zakorzenienia takich istotnych różnic, które faktycznie dzielą chrześcijan. Różnice te nie ograniczają się do kwestii kulturowych czy społecznych ani też do doświadczeń dziejowych czy tradycji liturgicznych. Są one obecne w samej doktrynie, zwłaszcza zaś w nauce o Kościele. Dogmatyczny wymiar zróżnicowania wyznaniowego stanowi poważny problem ekumeniczny nie tylko dla przedstawicieli Kościołów i Wspólnot prowadzących międzywyznaniowy dialog doktrynalny. Problem ten bezpośrednio wiąże się z kwestią formowania współczesnej tożsamości wyznaniowej chrześcijan, w której istniejące różnice stają się czynnikiem wyróżniającym określone grupy. Zarazem przyjęcie konkretnych rozwiązań dogmatycznych, a szczególnie eklezjologicznych za ważny czynnik tożsamości wyznaniowej – a zatem za element konstytutywny dla samej kościelnej świadomości i przynależności wierzących – sprawia, iż dialog doktrynalny staje się utrudniony. Musi on bowiem poza argumentami ściśle teologicznymi uwzględniać to, w jaki sposób określone sformułowania doktrynalne wrosły w świadomość chrześcijan, stanowiąc punkt odniesienia ich tożsamości. Stąd nawet jeśli dialog doktrynalny prowadzi do osiągnięcia

<sup>229</sup> Por. A. van den HEUVEL, *Momenty wyznaniowe w ustosunkowaniu się do świata. Kościół i świat*, s. 288 – 289.

<sup>230</sup> Jan Paweł II odwoływał się do słów papieża Jana XXIII: „Mówiąc o innych chrześcijanach, o wielkiej chrześcijańskiej rodzinie, stwierdzał: «o wiele mocniejsze jest to, co nas łączy, niż to, co nas dzieli»” (UUS 20).

pewnych uzgodnień, wciąż konieczna jest refleksja nad tym, czy istniejące rozbieżności nie są w rzeczywistości częścią głębokiej radykalnej różnicy, być może nieusuwalnej w toku dialogów<sup>231</sup>.

Badanie tożsamościowego kontekstu problemu jedności wiary chrześcijańskiej w sytuacji zróżnicowania wyznaniowego chrześcijan można podzielić na trzy etapy. Pierwszym z nich jest sama wiara oraz poszukiwanie chrześcijańskiej ortodoksji oraz znaczenie istniejących rozbieżności doktrynalnych. Drugim etapem jest wyznawanie i rozumienie przez chrześcijan jedności Kościoła Chrystusowego w rzeczywistości poważnych różnic eklezjologicznych między poszczególnymi denominacjami. Trzecim zaś jest wskazanie konkretnych zagrożeń dla tożsamości chrześcijan wynikających z istnienia podziału wyznaniowego i z budowania tożsamości na gruncie różnic doktrynalnych, a zwłaszcza eklezjologicznych.

### 2.2.1. Rzeczywista i postulowana jedność wiary

Jednym z fundamentów ruchu ekumenicznego jest założenie, iż chrześcijan łączy jedna wiara w Boga Trójjedynego, objawiona przez Jezusa Chrystusa i głoszona przez założony przezzeń Kościół. Jednakże już we wstępie do dekretu *Unitatis redintegratio* II Sobór Watykański dostrzega niemałe trudności w mówieniu o jedności wiary chrześcijańskiej: „Chrystus Pan [...] założył jeden jedyny Kościół, tymczasem wiele chrześcijańskich wspólnot przedstawia się ludziom jako prawdziwe spadkobierczynie Jezusa Chrystusa. Wszyscy wyznają, że są uczniami Pana, mimo że mają rozbieżne przekonania i podążają różnymi drogami, jakby to sam Chrystus był podzielony”<sup>232</sup>. Mówienie o jedności wiary chrześcijańskiej bez uwzględniania niekiedy bardzo poważnych rozbieżności dogmatycznych dzielących chrześcijańskie Kościoły i Wspólnoty nie może być usprawiedliwione racjami ekumenicznymi. Autentyzm ruchu ekumenicznego wymaga dostrzeżenia istniejących różnic i podjęcia prób ich usunięcia lub wyjaśnienia<sup>233</sup>. Dlatego – przynajmniej z katolickiego punktu widzenia – dialog powinien się opierać na umiłowaniu prawdy wyrażającym się w zauważeniu i rozwiązaniu trudności dogmatycznych<sup>234</sup>. Zarazem jednak, mówiąc o wieloaspektowości tożsamości wyznaniowej chrześcijan, stwierdzić należy, iż istniejące rozbieżności dogmatyczne bardzo silnie wpisują się w jej kształtowanie, tak iż niekiedy trwanie przy określonych stanowiskach doktrynalnych uważane jest za nieodzowny warunek zachowania przez konkretną chrześcijańską grupę

<sup>231</sup> Por. A. de HALLEUX, *L'unité par la diversité? A propos d'un ouvrage récent* [Oscar Cullman, *Einheit durch Vielfalt*, Tübingen 1986], NRT 109 (1987) nr 6, s. 870.

<sup>232</sup> DE 1.

<sup>233</sup> Por. UUS 2.

<sup>234</sup> Por. DE 11; UUS 36, 39.

własnej jedności i spoistości, a modyfikacja doktryny bywa uważana za niedopuszczalne ustępstwo czy też rezygnację z własnej kościelnej samoświadomości opartej na przekonaniu, iż konkretna chrześcijańska denominacja jest w posiadaniu całej i nieskażonej prawdy. To sprawia, że można w pewnym sensie mówić o rzeczywistej i postulowanej jedności wiary chrześcijańskiej. Rzeczywista jedność wiary obejmuje istniejące zbieżności doktrynalne w kwestiach fundamentalnych; postulowana jedność odnosi się z kolei do przekonania, iż skoro Ewangelia Chrystusa nie może być podzielona, również jednej prawdy z niej wynikającej należy nieustannie poszukiwać. Poszukiwanie to stawia jednak pytanie o współczesne tożsamościowe i ekumeniczne znaczenie ortodoksji chrześcijańskiej, zwłaszcza w kontekście takich rozbieżności doktrynalnych, które stanowią czynnik szczególnie głębokiego podziału Kościołów i Wspólnot.

#### 2.2.1.1. Fundamentalna jedność wiary

Wiara religijna jest aktem osobowym i wspólnotowym. Ma wymiar osobowy i głęboko osobisty, indywidualny, skoro wyraża się w pełnym miłości i ufności oddaniu Bogu przez wierzącego rozumu i woli, przyłgnięciu do Boga, uznaniu objawionej prawdy Bożej<sup>235</sup>. Zarazem wiara chrześcijańska nie redukuje się nigdy do tej osobistej, indywidualnej przestrzeni, lecz zawsze urzeczywistnia się we wspólnocie wierzących, w Kościele, przekazującym ją kolejnym pokoleniom chrześcijan<sup>236</sup>. Jako taka wiara chrześcijańska jest jedna, w różnych kontekstach historycznych i kulturowych wyrażając oddanie się Bogu przez człowieka oraz uznanie Bożego objawienia przekazywanego w Kościele<sup>237</sup>. Jednakże ta fundamentalna jedność wiary, będąca źródłem każdej chrześcijańskiej tożsamości, napotyka na problem wyznaniowego zróżnicowania grup chrześcijańskich<sup>238</sup>. Z tego powodu można mówić o swoiście dialektycznym spojrzeniu na jedność wiary w perspektywie ekumenicznej, polegającym na ujmowaniu jej jako zarazem jako rzeczywistości już istniejącej i wciąż poszukiwanej (w modelu „już” – „jeszcze nie”).

Z jednej strony uznaje się, że wiara chrześcijańska z samej swojej istoty musi być jedna, tak jak jeden jest Chrystus oraz jedno Boże objawienie. Stąd wiara przekracza ciasne granice wyznaniowych podziałów, nie dając się zamknąć w ich ramach<sup>239</sup>. Jedność tej wiary, będącej oddaniem się przez czło-

<sup>235</sup> Por. KKK 143, 150.

<sup>236</sup> Por. KKK 166.

<sup>237</sup> Por. KKK 172; И. Попович, *Догматика Православной Церкви. Пневматология*, s. 98.

<sup>238</sup> Por. I. Воква, „*Kościół musi być jeden*”. *Karl Rahner o zjednoczeniu chrześcijan*, STV 37 (1999) nr 1, s. 134.

<sup>239</sup> Por. A. van den HEUVEL, *Momenty wyznaniowe w ustosunkowaniu się do świata. Kościół i świat*, s. 287.

wieka Bogu, wyraża już jedność chrztu, łączącego wierzących niezniszczalną więzią z Chrystusem oraz ze wszystkimi wierzącymi<sup>240</sup>. Jednocześnie – w obliczu oczywistych różnic wyznaniowych, niekiedy mających postać poważnych rozbieżności doktrynalnych – mówi się o konieczności dążenia do jedności wiary, bez której prawdziwa jedność chrześcijan nie jest możliwa. Jedna wiara jest więc jednocześnie rzeczywistością skłaniającą do poszukiwania jedności oraz celem, który chrześcijanie mają przed sobą. Stąd jedność wiary, istniejąca i postulowana, stanowi poważne wymaganie dla międzywyznaniowego dialogu: prawdziwe dążenie do zjednoczenia nie może zamknąć się jedynie do osiągnięcia porozumienia w kilku, chociażby najważniejszych, kwestiach doktrynalnych. Jedność chrześcijan, aby odpowiadała fundamentalnej jedności chrześcijańskiej wiary, musi być pełna<sup>241</sup>. Bez pełnej jedności wiary jedność chrześcijan byłaby jedynie pozorna<sup>242</sup>. Dlatego osiągnięcie pełnej jedności chrześcijan w wierze jest ostatecznym celem ruchu ekumenicznego<sup>243</sup>. Bez jedności wiary jedność Kościoła nie jest możliwa. Jedność Kościoła zakłada możliwość wspólnego wyznania tej samej wiary, będącej wiarą apostołską<sup>244</sup>.

Konieczność całkowitej jedności w wyznaniu wiary apostołskiej wybrzmiewa szczególnie w dialogu prawosławno-katolickim oraz w stanowisku samych teologów prawosławnych. Poświęcony wierze, sakramentom i jedności Kościoła dokument katolicko-prawosławny wskazuje, że jedność wyznania wiary apostołskiej jest niezbędna dla prawdziwej komunii między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi. Jeśli nie mają one wspólnej wiary (wraz ze wspólnym posługiwaniem duchownym i sakramentami), prawdziwa komunie kościelna nie jest między nimi możliwa. To dzięki tożsamości i jedności wiary Kościoły chrześcijańskie mogą nawzajem uznać w sobie prawdziwe Kościoły Boże, a wierni do nich należący mogą się rozpoznać jako bracia i siostry w jednej wierze chrześcijańskiej. Zarazem jedność komunii kościelnej pogłębia tę jedność w wierze dzięki życiu sakramentalnemu, ponieważ kościelna wiara jest owocem życia sakramentalnego. Szczególnym znakiem tej jednej i jednoczącej wiary jest symbol nicejsko-konstantyno-

<sup>240</sup> Por. COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA, *La teologia del matrimonio e la sua applicazione ai matrimoni misti. Rapporto* [Wenecja, 27 czerwca 1975 r.], EOe 1, 197.

<sup>241</sup> Por. COMMISSIONE DI DIALOGO DELLA CHIESA CATTOLICA CRISTIANA DELLA SVIZZERA E DELLA CHIESA CATTOLICA ROMANA DELLA SVIZZERA, *Comunione eucaristica, comunione ecclesiale* [1986 r.], EOe 4, 2489.

<sup>242</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Verso una professione di fede comune* [1980 r.], EOe 1, 905; GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA CHIESA UNITA EVANGELICA LUTERANA DI GERMANIA, *Comunione ecclesiale nella Parola e nel sacramento* [1984 r.], 1442.

<sup>243</sup> Por. KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-ĘWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Drugi do wspólnoty* (1980), nry 25 – 26, BW, s. 204 – 205.

<sup>244</sup> Por. Ch. MOREROD, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, s. 41; И. Попович, *Догматика Православной Церкви. Пневматология*, s. 210.



politański, będący świadectwem kościelnej prawowierności w czasie i przestrzeni<sup>245</sup>. Z prawosławnego punktu widzenia jedna wiara chrześcijańska, odpowiadająca jedynej chrześcijańskiej prawdzie, jest warunkiem jedności Kościoła. Wiąże się to z jednym wyznaniem, jedną doktryną, jednym *Credo*. Kościół nie może istnieć, nie posiadając jednej wiary czy też jednej doktryny będącej wyrazem tej wiary. Niemożliwe, a nawet absurdalne byłoby chrześcijaństwo bez tej zasady jedności. Tam, gdzie jest jeden Kościół Chrystusa, tam musi być jedna wiara, doktryna i wyznanie wiary. Stąd zamiast formułować jakiegokolwiek inne nowe wspólne wyznanie wiary, konieczna dla chrześcijan jest wierność symbolowi nicejsko-konstantynopoliitańskiemu<sup>246</sup>.

### 2.2.1.2. Różnice w wyznaniu wiary a ortodoksja chrześcijańska

Czy jednak możliwe jest mówienie o jednej wierze wyznawanej przez chrześcijan należących do różnych Kościołów i Wspólnot, skoro w rzeczywistości nie da ukryć się wielu różnic w wyznaniu wiary, w tym poważnych różnic doktrynalnych między nimi? Czy chrześcijanie, wyznając jeden Kościół i dążąc do pełnej, widzialnej jedności, mogą dopuszczać różnice w wierze bez narażania się na zarzut, że w gruncie rzeczy jest to wyraz obojętności wobec wiary oraz odejścia od prawdziwego Kościoła Chrystusowego?<sup>247</sup> Jedność Kościoła zakłada jedność wiary. Jedność wiary jest jednak odmiennie rozumiana przez poszczególne Kościoły i Wspólnoty – od całkowitej jedności doktrynalnej wyrażającej się w identycznym sformułowaniu *Credo* przez dopuszczenie odmiennych sformułowań w celu wyznania tej samej rzeczywistości, aż do ograniczenia się do jedności w niektórych, najbardziej zasadniczych kwestiach.

Jedności wyznawania wiary sprzyja wspólne chrześcijańskie dziedzictwo doktrynalne. Doświadczenie wspólnej historii chrześcijańskich denominacji – zwłaszcza sprzed czasów zaistniałych podziałów – wskazuje, że wiele sformułowań doktrynalnych może być podobnie rozumianych przez różne wyznaniowe tradycje<sup>248</sup>. Świadomość tego wspólnego dziedzictwa doktrynalnego, mimo odmiennych dróg rozwoju myśli chrześcijańskiej, ułatwia

<sup>245</sup> Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO SPRAW DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, s. 67 – 68; A. NAPIÓRKOWSKI, „Karta ekumeniczna”. *Punkt widzenia przedstawiciela Kościoła katolickiego*, BE 31 (2002) nr 1, s. 55 – 56.

<sup>246</sup> Por. S. ZANKOW, *Unità della chiesa e confessione della fede* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 396 – 408.

<sup>247</sup> Por. tamże, 399.

<sup>248</sup> Por. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC PREPARATORY COMMISSION, *Malta Report* [1968 r.], nr 3, s. 120 – 121; ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Ministry and Ordination (Canterbury Statement)* [1973 r.], nr 1, GA-1, s. 79.

także zrozumienie możliwości istnienia różnych sformułowań wyrażających tę samą wyznawaną rzeczywistość<sup>249</sup>. Dlatego zauważa się, iż bez ignorowania czy minimalizowania istotnych różnic między chrześcijanami mogą oni odkryć w innych Kościołach i Wspólnotach wartości składające się na jedyne dziedzictwo chrześcijańskie, a przez to uświadomić sobie już istniejącą częściową komunie, którą w toku dialogu należy pogłębiać<sup>250</sup>.

Świadomość wspólnego dziedzictwa winna skłaniać Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie do dialogu doktrynalnego, pytającego o ortodoksję chrześcijańską w różnych wyznaniowych sformułowaniach. Jednakże należy zwrócić uwagę na problem tożsamościowy tkwiący w poszukiwaniu dogmatycznej zgodności w wierze. Kościoły i Wspólnoty, uznając za fundament wiary objawienie biblijne, bardzo różnią się, jeżeli chodzi o kryteria jego interpretacji. Jest to głęboka różnica tożsamościowa: przyjmowanie lub odrzucanie określonych kryteriów prawowierności stanowi w znacznej mierze o specyfice określonego Kościoła czy Wspólnoty, a zatem kształtuje tożsamość wiernych. Na ten fakt zwrócono uwagę już w czasie III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie. Dla części Kościołów i Wspólnot konieczną normą chrześcijańskiej prawowierności jest odczytywanie Bożego objawienia w świetle starożytnych symboli wiary czy też innych dokumentów chrześcijańskiej Tradycji. Niektóre grupy odmawiają uznania jakiegokolwiek sformułowania wiary – choćby starożytnego – za wiążące, widząc w uznaniu jakiegokolwiek niebiblijnego tekstu za wiążący podporządkowanie wiary biblijnej ludzkim, wielorako uwarunkowanym interpretacjom. Dla części Wspólnot jedynie kierownictwo Ducha Świętego może wskazywać prawdziwą wiarę i jej strzec, co pociąga za sobą odrzucenie jakiegokolwiek trwałego jej wyznania. Istnieją także denominacje kształtujące swoją interpretację objawionej prawdy Bożej na podstawie przyjętych dokumentów wyznaniowych<sup>251</sup>. Takie tożsamościowe zakorzenienie problemu ortodoksji sprawia, że poszukiwanie jedności w wyznaniu jednej wiary staje się w wielu wypadkach poważnym wyzwaniem.

Wydaje się, że najbardziej klarowne stanowisko w tej kwestii zajmuje Kościół prawosławny. Dla teologii prawosławnej konieczne jest zachowanie całkowitej wierności wobec teologicznego dziedzictwa Tradycji, szczególnie wyrażającego się w dogmatycznych orzeczeniach soborów pierwszego tysiąc-

<sup>249</sup> Por. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Eucharistic Doctrine (Windsor Statement)* [1971 r.], nr 1, GA-1, s. 69; CHIESA CATTOLICA ROMANA – CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, „Raddrizzate le sue vie”. *Tappe sulla via dell'unità* [1985 r.], EOe 8, 427.

<sup>250</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Secondo rapporto ufficiale* [sierpień 1967 r.], EOe 1, 708.

<sup>251</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1749.

lecia chrześcijaństwa. Dlatego żadne opinie teologiczne, które by nie oddawały tej wierności, nie mają jakiegokolwiek znaczenia<sup>252</sup>. Ta jasna i bezkompromisowa nauka jest wyrażana przez prawosławie również w dialogach ekumenicznych, w których prawosławni delegaci przypominają, iż nauka soborów pierwszego tysiąclecia nie można być dzielona. Nie można też do tego wspólnego doktrynalnego dziedzictwa chrześcijańskiego stosować kategorii „hierarchii prawd”, stojącej – ich zdaniem – w jawnej sprzeczności z jednością wiary chrześcijańskiej<sup>253</sup>.

Odmienne poglądy można spotkać wśród przedstawicieli poreformacyjnych Wspólnot na Zachodzie. Widzą one niekiedy część własnej wyznaniowej tożsamości w zakwestionowaniu lub zrelatywizowaniu wartości dogmatycznej orzeczeń soborowych przy jednoczesnym podkreśleniu znaczenia nieustannego wypracowywania nowych sformułowań odpowiadających zmieniającej się sytuacji Wspólnot. Interesujące, że tego typu pogląd znalazł się nawet w deklaracji prezbiteriańsko-katolickiej. Przyznaje się w niej, że grupy mające rozmaite doświadczenia i wrażliwość teologiczną mogą niektóre prawdy wiary wyrażać lepiej od innych. Jednocześnie wartość chrześcijańskich wyznań czy symboli wiary jest względna: byłyby one przydatnymi narzędziami refleksji nad dziejami chrześcijaństwa, nie będąc jednak jednakowo przydatnymi dla chrześcijan wszystkich czasów i miejsc. Dokument prezbiteriańsko-katolicki stawia pod znakiem zapytania wartość trwałego i zawsze aktualnego chrześcijańskiego symbolu czy wyznania wiary, zauważając, że grupy chrześcijańskie mogłyby powtarzać te same wyznaniowe deklaracje jedynie wtedy, gdy ich doświadczenia byłyby całkowicie identyczne. Tymczasem to wciąż zmieniająca się sytuacja denominacji chrześcijańskich ma mobilizować je do nowych sformułowań doktrynalnych<sup>254</sup>. Bez wątplenia takie stwierdzenia wyrażają specyficzne dla niektórych Wspól-

---

<sup>252</sup> POI. ATENAGORAS [metropolita Tiatyry], *La partecipazione della Chiesa ortodossa greca alla conferenza*, [wystąpienie na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1482.

<sup>253</sup> „Zauważamy, że członkowie anglikańscy [Komisji], chociaż zaakceptowali dekrety dogmatyczne piątego, szóstego i siódmego soboru, są od dawna przyzwyczajeni do przypisywania większego znaczenia pierwszym czterem i są zdania, że pojęcie «porządku albo ‘hierarchii’ prawd» mogłoby w sposób przydatny być zastosowanie do decyzji soborów. Członkowie prawosławni Komisji uważają, że to pojęcie jest w konflikcie z jednością wiary w jej całości, chociaż uznają stopnie ważności w zagadnieniach praktycznych” („We note that Anglican members, while accepting the dogmatic decrees of the fifth, sixth and seventh Councils, have long been accustomed to lay more emphasis on the first four, and believe that the concept of «an order or ‘hierarchy’ of truths» can usefully be applied to the decisions of the Councils. The Orthodox members find this concept to be in conflict with the unity of the faith as a whole, though they recognize gradations of importance in matters of practice”) (COMMISSION FOR ANGLICAN-ORTHODOX JOINT DOCTRINAL DISCUSSIONS, *Moscow Statement* [1976 r.], nr 14, s. 43).

<sup>254</sup> POI. CONSULTA CATTOLICA ROMANA – PRESBITERIANA RIFORMATA, *Dichiarazione comune „L’unità che cerchiamo”* [1977 r.], EOe 2, 3163 – 3164.

not poreformacyjnych względne podejście do kwestii doktrynalnych. Skoro jednak chodzi o dokument dialogowy, powstaje uzasadnione pytanie, na ile autentycznie reprezentuje on stronę katolicką. Nie wnikając w ten problem, stanowiący część szerszej trudności związanej z zaangażowaniem katolickim w dialog ekumeniczny oraz z wiernością dokumentów dialogowych wobec autentycznej nauki katolickiej<sup>255</sup>, można zauważyć, iż rozumienie jedności w wierze i dopuszczalność różnic w sformułowaniach wiary stanowi poważną trudność tożsamościową. Trudność ta sprawia, że już nieznaczne uzgodnienia doktrynalne (jak chociażby przyjęcie przez Światową Radę Kościołów bazy dogmatycznej, którą można by nazwać próbą wskazania kryterium dla każdej wspólnoty chcącej określać się jako chrześcijańska<sup>256</sup>) są poważnym osiągnięciem ekumenicznym<sup>257</sup>.

### 2.2.1.3. Tożsamościowa wartość wybranych rozbieżności doktrynalnych

Z pewnością część rozbieżności doktrynalnych dzielących Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie ma o wiele większe ugruntowanie tożsamościowe niż uzasadnienie ściśle teologiczne. Prawdą jest, że nauczanie dogmatyczne Kościołów i Wspólnot rozwijało się przez długi czas w duchu polemicznym. Sprawilo to niejednokrotnie, że pewne sformułowania doktrynalne dzielące chrześcijańskie denominacje czy też stanowiące uprawnione opinie teologiczne urosły do rangi czynników specyficznych dla wspólnot, składających się na wyznaniową tożsamość ich wiernych. Uczynienie z uprawnionych rozbieżności elementów własnej wyznaniowej tożsamości bez wątpienia sprawia, że ekumeniczny dialog doktrynalny między Kościołami i Wspólnotami

<sup>255</sup> Problem ten widać chociażby w ocenie przez Kongregację Nauki Wiary dialogu anglikańsko-katolickiego. Wskazując na kwestie wątpliwe *Raportu końcowego* komisji ARCIC I, Kongregacja pisze nawet, iż z katolickiego punktu widzenia istnieją w nim trudności dotyczącej samej istoty wiary (por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Uwagi o raporcie końcowym ARCIC I* [listopad 1982 r.], s. 183), a nawet że „niektóre stwierdzenia *Raportu* są nie do przyjęcia z punktu widzenia doktryny katolickiej” (tamże, s. 190; por. P. KANTYKA, *Blżej do jedności? Dialog katolicko-anglikański w czasie pontyfikatu Jana Pawła II*, w: *Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii*, red. Z. GLAESER, Opole 2008, s. 349).

<sup>256</sup> W czasie pierwszego Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie baza dogmatyczna zawierała uznanie Pana Jezusa Chrystusa jako Boga i Zbawiciela (por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Costituzione* [I Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie, 22 sierpnia – 4 września 1948 r.], EOe 5, 77). Natomiast w czasie III Zgromadzenia w New Delhi w 1961 r. w bazie dogmatycznej zawarto także chrześcijańską wiarę w Boga Trójjedynego, objawiającego się człowiekowi w słowie Pisma Świętego (por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Costituzione* [III Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów, New Delhi, 19 listopada – 5 grudnia 1961 r.], EOe 5, 396).

<sup>257</sup> Por. CHIESA CATTOLICA ROMANA – CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, „*Raddrizzate le sue vie*”. *Tappe sulla via dell'unità* [1985 r.], 425.

staje się bardzo trudny, i to mimo istnienia wielu uzgodnień czy zwracania uwagi na wspólne dziedzictwo jednej wiary. Dla potwierdzenia tej tezy warto w tym miejscu wskazać dwa charakterystyczne przykłady zjawiska polegającego na przekształceniu się uprawnionych rozbieżności teologicznych w istotny element doktrynalnego nauczania Kościołów i Wspólnot, a zatem również w doniosły element tożsamości wyznaniowej. Na Zachodzie można wskazać w tym kontekście problematykę mariologiczną, a w relacjach między Wschodem a Zachodem – wciąż silnie obecną i w zasadzie nierozwiązaną kwestię *Filioque*.

Zagadnienia mariologiczne są w kontekście teologicznym chrześcijaństwa zachodniego bardzo uwarunkowane tożsamościowo. Nie tracąc swojego teologicznego podłoża, stają się często okazją do polemiki, nie zawsze wolnej od stereotypów<sup>258</sup>. Niekiedy można odnieść wrażenie, że w ujęciu spornych kwestii mariologicznych dążenie do zachowania własnej tożsamości wysuwa się na plan pierwszy, kosztem prób dotarcia do sedna stanowiska teologicznego innej niż własna denominacji<sup>259</sup>. Bardziej tożsamościową niż ściśle dogmatyczną rolę problematyki mariologicznej, zwłaszcza w kontekście katolickich dogmatów o Niepokalanym Poczęciu Maryi (z 1854 r.) oraz o Jej Wniebowzięciu (z 1950 r.), ukazuje dialog katolicko-anglikański. Dokument Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej przypomina, że różnice co do miejsca pobożności maryjnej w tradycji katolickiej i anglikańskiej narosły po części wskutek wzajemnego podkreślania własnej odmienności. W dziejach rozdzielonych denominacji doprowadziło to po obu stronach do przesadnego rozumienia znaczenia dogmatów maryjnych w całości doktryny katolickiej bez właściwego ich umiejscawiania w odniesieniu do prawd ściślej związanych z fundamentami wiary chrześcijańskiej<sup>260</sup>. Tak kontrowersyjnie rozwijana teologia, która doprowadziła do ukształtowania współczesnej wyznaniowej tożsamości anglikańskiej i katolickiej, utrudnia dzisiaj wprowadzenie w życie doktrynalnych uzgodnień osiągniętych na poziomie teologów. Dlatego mimo że nauczanie dotyczące Maryi zawarte w katolickich dogmatach o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu, rozumiane w całości kontekstu biblijnego, może być przez anglikanów uważane za zgodne z Pismem

<sup>258</sup> Por. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia jako problem ekumeniczny*, SiDE 4 (1988) nr 3, s. 27.

<sup>259</sup> Dostrzega to Stanisław Celestyn Napiórkowski, pisząc, iż „teologowie protestancy bardzo często i mocno akcentują katolickie twierdzenia o pośrednictwie Maryi, a za rzadko i bardzo słabo podkreślają katolickie zastrzeżenia i uwagi niezbędne do właściwego ich zrozumienia. W ten sposób, mimo poprawnego cytowania katolickich twierdzeń, przedstawienie katolickiej nauki o pośrednictwie Maryi należy uznać za niewłaściwe. Przemilczanie czy marginesowe tylko wzmianki o istotnych wyjaśnieniach powodują błędne zrozumienie stanowiska katolickiego, które z tego względu musi się w sposób oczywisty wydawać sprzeczne z wyraźnym świadectwem św. Pawła o jedynym Pośredniku” (tamże, s. 28).

<sup>260</sup> Por. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Authority in the Church II (Windsor Statement)* [1981 r.], nr 30, GA-1, s. 114 – 115.

Świętym i starożytną Tradycją, to jednak nie oznacza to, iż może być przez nich przyjęte<sup>261</sup>. Jak stwierdza dokument dialogu katolicko-anglikańskiego w Kanadzie, chociaż współcześnie anglikanie nie wyznają niczego, co sprzeciwiałoby się prawdom wyrażanym przez dogmaty maryjne, nie mogą wszakże zaakceptować katolickich formuł dogmatycznych, które są tak uwarunkowane przez katolicką tradycję pobożności, że nie są zrozumiałe dla ogółu anglikanów ukształtowanych w zupełnie innej atmosferze<sup>262</sup>.

Przy uwzględnieniu wszystkich odmienności związanych z prawosławnym podejściem do kwestii dogmatycznych, a w związku z tym ze specyfiką prawosławnego dialogu z Kościołami i Wspólnotami tradycji zachodniej, podobną tożsamościową rolę utrudniającą porozumienie można dostrzec w trwającej od wieków kontrowersji wokół *Filioque* wprowadzonego do symbolu wiary na Zachodzie<sup>263</sup>. Wydaje się, że współcześnie *Filioque* jest bardziej problemem tożsamościowym niż dogmatycznym. Wprawdzie w teologii wschodniej *Filioque* wielokrotnie – już od czasów Focjusza – było nazywane herezją, to jednak również w niej można znaleźć wypowiedzi uważające je za otwartą kwestię dogmatyczną i widzące we wprowadzeniu *Filioque* do *Credo* nie tyle herezję, co akt nadużycia władzy przez papieży, niebiorących pod uwagę powstających na Wschodzie zastrzeżeń<sup>264</sup>.

Mówiąc o problemach tożsamościowych, przejawiających się także w rozumieniu rozbieżności doktrynalnych, warto zwrócić uwagę na istniejącą w pewnych katolickich środowiskach ekumenicznych tendencję. Okres fascynacji ruchem ekumenicznym wśród teologów katolickich prowadził niektórych z nich do postulatu prostej rezygnacji przez Kościół katolicki z *Filioque*, niekiedy bez poważnej refleksji teologicznej<sup>265</sup>, lecz jedynie jako wyraźny „gest ekumeniczny”<sup>266</sup>. Niektórzy teologowie katolicycy zaangażowa-

<sup>261</sup> Por. COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA (ARCIC II), *Maria: grazia e speranza in Cristo. Dichiarazione congiunta* [Seattle, 2 lutego 2004 r.], EOe 7, 240; S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia a ekumenizm po Soborze Watykańskim II*, CT 63 (1993) nr 4, s. 56; P. KANTYKA, *Mariologia pojednana. Najnowsze osiągnięcia dialogu katolicko-anglikańskiego*, SOe 5 (2005), s. 301.

<sup>262</sup> Por. GRUPPO DI LAVORO ANGLICANO – CATTOLICO DEL CANADA, *Note circa le „Osservazioni sul Rapporto finale della Commissione internazionale anglicana – cattolica romana” pubblicate dalla Congregazione per la dottrina della fede* [kwiecień 1983 r.], 197.

<sup>263</sup> Z katolickiego punktu widzenia *Filioque* nie stoi w sprzeczności z nicejsko-konstantynopolitańskim symbolem wiary (por. PAPIESKA RADA DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*, UU-2, s. 163).

<sup>264</sup> Por. Б. М. МЕЛИОРАНСКИЙ, *Разделение церквей*, s. 426 – 427; A. KORNIJEJEW, *Ekumeniczna działalność Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, w: *Życie ekumenię w Kościołach lokalnych*, s. 92; W. BASZKIROW, *Ekumeniczne tradycje Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*, red. L. GÓRKA, S. PAWŁOWSKI, Lublin 2003, s. 85 – 86.

<sup>265</sup> Por. B. SCHULTZE, *Das Glaubensbekenntnis ohne Filioque?*, OS 33 (1984) z. 2-3, s. 105 – 106.

<sup>266</sup> Por. tamże, s. 118. Tak to ujmuje również Waław Hryniewicz: „Przywrócenie oryginalnego brzmienia Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego byłoby aktem najbardziej ekume-

ni w ruch ekumeniczny postulują opuszczenie *Filioque* wręcz jako dowód na szczerść katolickich intencji w dialogu z prawosławiem<sup>267</sup>. Tak pisze Zygfryd Glaeser, sądząc, iż odstąpienie od *Filioque* „byłoby to również akt siostrzano-braterskiego otwarcia wobec Kościoła prawosławnego, potwierdzający szczerść intencji i działań zmierzających do przywrócenia pełnej widzialnej jedności między «Kościołami siostrzanymi»”<sup>268</sup>. Z propozycją tą jednak trudno się zgodzić. Oczekiwanie, że jedną administracyjną decyzją rozwiąże się wielowiekową kontrowersję teologiczną, która z biegiem czasu stała się silnym czynnikiem podziału chrześcijan, wydaje się zupełnie nieuzasadnione. Ponadto wydaje się to podważać sam sens dialogu ekumenicznego, opartego na szacunku do chrześcijańskich tradycji, a zmierzającego przede wszystkim do ukazania jednej prawdy chrześcijańskiej, która może być przekazywana przez wypowiedzi dogmatyczne różniące się w uprawnionym zakresie<sup>269</sup>.

Wymienione tytułem przykładu dogmatyczne rozbieżności, które wspólnie – nawet w obliczu teologicznych poszukiwań i porozumień – stanowią czynnik wyznaniowego zróżnicowania chrześcijan, potwierdzają, że dialog ekumeniczny nie sposób oderwać od kwestii dogmatycznych, a zarazem – że kwestie te stanowią niekiedy tak silny czynnik tożsamościowy, iż nawet osiągnięte uzgodnienia nie są w stanie faktycznie ich rozwiązać. Jedną z podstawowych zasad dialogu ekumenicznego jest konieczność odróżnienia

---

nicznym. Wszystkie inne zabiegi wydają się próbą rozwiązań zastępczych wydłużających jedynie okres wahanias i nieustępliwości” (W. HRYNIEWICZ, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004, s. 173).

<sup>267</sup> „Usunięcie *Filioque* byłoby aktem ekumenicznej szczeroci i znakiem braterskiego pojednania. Akt ten byłby wielką zachętą dla dialogu katolicko-prawosławnego. Wszelkie inne zabiegi wydają się jedynie próbą rozwiązań zastępczych i połowicznych” (W. HRYNIEWICZ, *Nowe doświadczenia ekumenii. Refleksje po ekumenicznych konferencjach 1998 roku*, BE 27 (1998) nr 4, s. 62).

<sup>268</sup> Z. GLAESER, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”*. *Studium ekumeniczne*, s. 265.

<sup>269</sup> Wiele Wspólnot poreformacyjnych stosunkowo niedawno zrezygnowało z *Filioque* (por. JOINT COMMISSION OF THE DIALOGUE BETWEEN THE ORTHODOX CHURCH AND THE WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES, *Memorandum* [Leuening (Szwajcaria), 1988 r.], GA-2, s. 278). Spotyka się przy tym różne argumenty za tą rezygnacją. Anglikanie doszli do wniosku, że przychylna odrzucenia *Filioque* powinno być jego wprowadzenie bez zezwolenia soboru ekumenicznego (por. COMMISSION FOR ANGLICAN-ORTHODOX JOINT DOCTRINAL DISCUSSIONS, *Moscow Statement* [1976 r.], nr 21, s. 44). Starokatolicy stwierdzili, iż poza bezprawnym wprowadzeniem, nauka ta jest błędna teologicznie (por. COMMISSIONE TEOLOGICA MISTA ORTODOSSA – VECCHIOCATTOLICA, *Dichiarazioni sulla dottrina di Dio* [Chambésy, 28 sierpnia 1975 r.], EOe 1, 2578). Warto zauważyć, że stwierdzenia te padają w dwustronnych dialogach z prawosławiem. Wydaje się przy tym, iż nad racjami teologicznymi górują tutaj racje „ekumeniczne”, zwłaszcza że w dialogach sprawy dogmatyczne dla Kościołów prawosławnych są bardzo istotne, podczas gdy Wspólnoty poreformacyjne wykazują się większą troską o chrześcijańską *praxis*. W badaniu kwestii tożsamości wyznaniowej intrygujące jest ponadto, że – jak relacjonuje Waclaw Hryniewicz – niekatolickie Kościoły i Wspólnoty na Zachodzie, usuwając *Filioque* z tekstu wyznania wiary, stoją na stanowisku, że nie kwestionują własnego zachodniego dziedzictwa teologicznego (por. W. HRYNIEWICZ, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, s. 174).

między treścią wiary a jej słownymi sposobami wyrazu. Język ludzki nie jest w stanie zawrzeć i wyczerpać całej Bożej tajemnicy. W dialogu konieczne jest przekroczenie tych sposobów wyrazu wiary, które są wzajemnie przeciwstawne, aby dotrzeć do samej ukrytej pod nimi wiary, która jest jedna. Stąd dialog ekumeniczny nie może być oparty na kompromisie w kwestiach wiary, lecz powinien poszukiwać możliwości odkrycia jedności wiary ukrytej pod różniącymi się sformułowaniami. Dialog nigdy nie może polegać na poświęceniu prawdy chrześcijańskiej, ale winien być wspólnym pogłębieniem zrozumienia wiary<sup>270</sup>. Ujawnia się tutaj wszakże problem dla dialogu ekumenicznego delikatny, a przez to rzadko poruszany: kwestia prawdy i prawowierności. Często w dokumentach dialogowych mówi się o uprawnionej różnorodności w sposobach wyznawania jednej wiary<sup>271</sup>, o wiele trudniej jednak wyznaczyć kryteria odróżniające różnorodność uprawnioną od nieuprawnionej, naruszającej jedność wiary chrześcijańskiej i faktycznie heterodoksyjnej. W świetle wypowiedzi części dokumentów dialogowych można dojść do wniosku, że wszelkie odmienności w sformułowaniach wiary są rezultatem odmiennego historycznego rozwoju, czynników kulturowych i cywilizacyjnych czy też polemicznego klimatu niegdyś dzielącego chrześcijan i skłaniającego ich do polemicznego sformułowania własnych wyznań wiary. Stąd dialog ekumeniczny miałby prowadzić do odkrycia pod tak uwarunkowanymi warstwami sformułowań wyznaniowych jednej i takiej samej dla wszystkich chrześcijan prawdy wiary. Jest to jednak możliwe tylko przy trudnym i bardzo kontrowersyjnym założeniu, że w istocie wszystkie chrześcijańskie Kościoły i Wspólnoty na swój sposób są ortodoksyjne. W obliczu znaczących odmienności doktrynalnych, których nie sposób wyjaśnić jedynie przez nieologiczne uwarunkowaną genezę, takie założenie staje się jednak wysoce problematyczne.

### 2.2.2. Rzeczywista i postulowana jedność Kościoła

Kościół jest nie tylko doświadczaną rzeczywistością społeczną podlegającą naukowemu wyjaśnieniu, ale przede wszystkim przedmiotem wiary<sup>272</sup>. Stąd możliwe jest, iż Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, w rzeczywistości istniejącego podziału, wyznają i głoszą jedność Kościoła założonego przez Jezusa Chrystusa. Pojawia się jednak wobec tego kwestia jedności postulo-

<sup>270</sup> POR. CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA NORDAMERICANA, *Condividere il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo ortodosso-cattolico e sul movimento ecumenico* [Brookline (Massachusetts), 1 czerwca 2000 r.], EOe 8, 3175.

<sup>271</sup> POR. GRUPPO DI LAVORO ANGLICANO – CATTOLICO DEL CANADA, *Note circa le „Osservazioni sul Rapporto finale della Commissione internazionale anglicana – cattolica romana” pubblicate dalla Congregazione per la dottrina della fede* [kwiecień 1983 r.], 197.

<sup>272</sup> POR. И. Попович, *Догматика Православной Церкви. Пневматология*, s. 210.



wanej (wyznawanej) i rzeczywistej. Wiare w jeden Kościół wyznają przecież chrześcijanie należący do różnych Kościołów i Wspólnot. Rodzi to poważne problemy. Z jednej strony powstaje pytanie o naturę jedności Kościoła w obliczu doświadczanej wielości denominacji, z których każda określa się mianem Kościoła Chrystusowego; z drugiej zaś – pojawia się kwestia prawdziwości Kościoła. Te podstawowe zagadnienia chrześcijańskiej eklezjologii są wielorako uwikłane tożsamościowo, co sprawia, iż określone rozumienie Kościoła staje się ważnym elementem tożsamości wyznaniowej współczesnych chrześcijan. Czynnikiem oddziałującym na tę tożsamość są istniejące rozbieżności eklezjologiczne.

### 2.2.2.1. Wyznawana jedność Kościoła

Jedność Kościoła jest treścią chrześcijańskiego *Credo*<sup>273</sup>. Należy ona do istoty Kościoła. Tak jak jeden jest Chrystus, Bóg-Człowiek, tak też założony przezeń Kościół musi być jeden, skoro jest jego Ciałem<sup>274</sup>. Jedność ta, widoczna mimo wielości Kościołów lokalnych<sup>275</sup>, jest niezbędna dla misji Kościoła w świecie, nadaje mu sens istnienia<sup>276</sup>. Możliwość istnienia wielu odrębnych, różniących się od siebie i pozbawionych wzajemnej łączności Kościołów Chrystusowych nie odpowiada Bożemu planowi zbawienia i jest jako taka nieprawdopodobna (por. J 17, 21 – 23). Przeciwnie, prawdziwy Kościół Chrystusa musi być jeden i niepodzielony. Jedność ta winna być zarówno widzialna i zewnętrzna, jak też wewnętrzna, oparta na jedności nauki i sakramentów<sup>277</sup>. Z tego powodu koniecznie należy uznać, iż jedność Kościoła nie jest jedynie dodatkiem do innych, ważniejszych elementów chrześcijańskiego nauczania. Jedność ta jest fundamentem, bez którego niemożliwe jest życie Kościoła, ponieważ niemożliwa jest sama Eucharystia, będąca udziałem chrześcijan w jednym Panu i Jego jednym Ciele<sup>278</sup>.

<sup>273</sup> Por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, s. 283.

<sup>274</sup> Por. И. Попович, *Догматика Православной Церкви. Эклесиология*, s. 212; MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO SPRAW DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* [Monachium 1982 r.], nr III. 1, w: Z. GLAESER, *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007, s. 203.

<sup>275</sup> Por. tamże, nr III. 3, s. 204.

<sup>276</sup> Por. KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Drogi do wspólnoty* (1980), nry 49 – 50, s. 210 – 211.

<sup>277</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 243.

<sup>278</sup> Por. A. CZAJA, *Kościół jako eucharystyczna komunia. Koncepcja Józefa Kardynała Ratzingera*, w: *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Alfonsowi Nossolowi, Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*, red. T. DOLA, Opole 1997, s. 67;

Z katolickiego punktu widzenia ta jedność, obiecana przez Chrystusa, istnieje mimo zaistniałych w łonie chrześcijaństwa podziałów. Deklaracja *Dominus Iesus* stwierdza, że „w powiązaniu z jednością i powszechnością zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa należy stanowczo wyznawać jako prawdę wiary katolickiej jedność założonego przezeń Kościoła. Tak jak jest jeden Chrystus, istnieje tylko jedno Jego Ciało, jedna Jego Oblubienica [...]. Obietnice Pana, że nigdy nie opuści swojego Kościoła (por. Mt 16, 18; 28, 20) i będzie nim kierował przez swego Ducha, oznaczają też, iż według wiary katolickiej jedność i jedność Kościoła, a także wszystko to, co stanowi o jego integralności, nigdy nie przeminie”<sup>279</sup>. Jedność Kościoła nie ma jednak statycznego charakteru. Jest żywa i dynamiczna<sup>280</sup>. Sprawiają ją bowiem nie ludzkie przepisy, lecz moc Ducha Świętego. Stąd jedność ta może trwać pomimo zachodzących w ludzkiej świadomości zmian i – jako jedność żywego i rozwijającego się Kościoła – również może nieprzerwanie rosnąć i rozwijać się zgodnie z wolą Bożą<sup>281</sup>. W katolickim ujęciu na jedność Kościoła składa się jedność organiczna, będąca jednością władzy kościelnej, jedność doktrynalna, jedność sakramentalna oraz jedność komunii będącej więzią wiernych z Trójcą Świętą i z wszystkimi współwierzącymi<sup>282</sup>. Jedność wszystkich Kościołów lokalnych jest zakorzeniona w wierze i życiu sakramentalnym – w jedności biskupów z następcą św. Piotra<sup>283</sup>. Dlatego posługa Biskupa Rzymu jest dla katolików widzialnym znakiem i gwarancją jedności<sup>284</sup>.

Prawosławie odrzuca oparcie jedności Kościoła na jedności z biskupem Rzymu (rozumianej jako posłuszeństwo wobec niego)<sup>285</sup>. Dla prawosławnych jedność Kościoła zakłada jedność wiary, która jest niepodzielna. Konieczne należy przyjąć całą naukę siedmiu soborów powszechnych i całe nauczanie starożytnego „niepodzielnego” Kościoła. To daje podstawę do jedności wszystkich Kościołów lokalnych, spełniającej się ostatecznie w jedności

---

MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO SPRAW DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* [Monachium 1982 r.], nr III. 1, s. 203.

<sup>279</sup> DI 16; por. DE 4.

<sup>280</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 243.

<sup>281</sup> Por. A. BEA, *Rozważania o rodzinie ludzkiej*, Kraków 1967, s. 85.

<sup>282</sup> Por. KKK 815; Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 246 – 247. Podobnie angikański biskup Arthur Cayley Haedlam w czasie I Konferencji światowej „Wiary i Ustroju” w Lozannie wskazuje, iż jedność Kościoła musi opierać się na jedności w wierze, sakramentach i posługiwaniu duchownym (por. A. C. HAEDLAM, *Principi dell’unità e della diversità*, 663 – 666).

<sup>283</sup> Por. PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY – SOME CLASSICAL PENTECOSTAL CHURCHES AND LEADERS, *Perspectives on Koinonia* [1989 r.], nr 82, s. 747.

<sup>284</sup> Por. UUS 88.

<sup>285</sup> Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 138 – 139. John Meyendorff pisze o niemożliwości oparcia jedności Kościoła na posłuszeństwie wobec jednego „pozaeucharystycznego centrum” (por. J. MEYENDORFF, *Jak prawosławni rozumieją Eucharystię*, ConcP 1-10 / 1966/7, s. 163).

Eucharystii<sup>286</sup>. Należy wszakże zwrócić uwagę, że tzw. eklezjologia eucharystyczna, bardzo popularna wśród teologów prawosławnych i zdobywająca także pewną popularność w Kościołach i Wspólnotach na Zachodzie<sup>287</sup>, nie jest wolna od eklezjologicznych wyznaniowych uwarunkowań, sprawiających, iż z katolickiego punktu widzenia nie jest ona wystarczająca. Joseph Ratzinger wskazuje na te wyznaniowe i kontrowersyjne uwarunkowania eklezjologii eucharystycznej w teologii prawosławnej, a do pewnego stopnia również w teologii ewangelickiej. Eklezjologia ta powstała w rosyjskim środowisku emigracyjnym w opozycji do katolickiej koncepcji Kościoła. Za cechę szczególną miała sprowadzanie całej jedności Kościoła do jedności eucharystycznej, podczas gdy jedność widzialna (organiczna) byłaby już czymś dodanym, nienależącym do istoty Kościoła i w pewnym sensie drugoplanowym. Do podobnych wyników doszła teologia ewangelicka, wychodząca od Lutrowej koncepcji Kościoła jako gminy wierzących<sup>288</sup>. Tymczasem z katolickiego punktu widzenia do prawdziwej jedności Kościoła konieczne jest trwanie przy prawowitych pasterzach, prawdziwa katolickość, będąca widzialnym znakiem działania Chrystusa w Kościele<sup>289</sup>.

Jedność Kościoła może ulegać wzmocnieniu lub osłabieniu. O ile działania zmierzające do zachowania i umacniania jedności Kościoła jest zadaniem chrześcijańskim, a zarazem działaniem Ducha Świętego w Kościele (por. J 16, 7 – 13; Łk 24, 49; Dz 1, 8), o tyle wszystko to, co przyczynia się do niszczenia czy osłabienia tej jedności jest grzechem<sup>290</sup>. Ma na to wpływ także oddzia-

<sup>286</sup> Por. M. AFANASJEW, *Kościół Ducha Świętego*, Białystok 2002, s. 9; J. MEYENDORFF, *Jak prawosławni rozumieją Eucharystię*, s. 162; J. RIGAL, *Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann*, NRT 120 (1998) nr 4, s. 616 – 617; I. PANČOVSKI, *Die heilige Eucharistie in orthodoxer Sicht*, OS 34 (1985) z. 2-3, s. 163, 176.

<sup>287</sup> Por. W. SŁOMSKI, *Eklezjologia eucharystyczna Mikołaja Afanasiewa*, CT 67 (1997) nr 3, s. 97.

<sup>288</sup> „Idea eklezjologii eucharystycznej pojawiła się mianowicie po raz pierwszy w teologii prawosławnej rosyjskich teologów emigracyjnych, którzy przeciwstawiali ją rzekomemu centralizmowi rzymskiemu: każda wspólnota eucharystyczna – głosiła ta teologia – jest już całym Kościołem, ponieważ posiada całego Chrystusa. Wyprowadzono stąd wniosek, że wobec tego zewnętrzna jedność z innymi Kościołami nie jest czynnikiem tworzącym Kościół i że jedność z Rzymem nie może być takim czynnikiem. Jedność taka jest czymś pięknym, albowiem ukazuje na zewnątrz pełnię Chrystusa, ale nie należy do istoty Kościoła, bo przecież nie można niczego dodać do całości Chrystusa. Protestantcka koncepcja Kościoła, biorąc za podstawę inny punkt wyjścia, wskazywała ten sam kierunek. Luter nie potrafił już dostrzec w Kościele jako całości Ducha Chrystusowego; ba, uważał go wręcz za narzędzie Antychrysta. Nie uznawał też za Kościół we właściwym sensie protestanckich Kościołów krajowych, które wyrosły z reformacji: były to tylko niezbędne do celów socjo-politycznych aparaty kierowane przez władze polityczne; nic więcej. Według Lutra Kościół wycofał się do gminy: Kościołem jest tylko zgromadzenie słuchające u siebie, na miejscu, słowa Chrystusowego. Dlatego też termin «Kościół» zastąpił całkowicie terminem «gmina»; «Kościół» stał się pojęciem negatywnym” (J. RATZINGER, *Kościół, ekumenizm, polityka*, s. 18).

<sup>289</sup> Por. tamże, s. 18 – 19; J. M. R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, s. 26 – 27.

<sup>290</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 243.

ływanie pochodzące spoza samych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. W warunkach dzisiejszego życia chrześcijan wpływ idei postmodernistycznych i dekonstruktywistycznych może osłabiać znaczenie jedności jako doskonałości Kościoła, zwłaszcza wtedy, kiedy ulegają mu wierzący w Chrystusa<sup>291</sup>.

#### 2.2.2.2. Jedność Kościoła wobec rzeczywistości podziału

Wyznawana przez chrześcijan jedność Kościoła Chrystusowego jest nieustannie konfrontowana z doświadczalnie obserwowaną rzeczywistością podziału chrześcijan. Współistnienie w świadomości wierzących wyznawanej jedności z obserwowanym podziałem jest wyzwaniem dla chrześcijańskiej teologii. Samorozumienie Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich prowadzi zwłaszcza do odmiennego stosowania pojęcia „wyznania” czy „denominacji” w podejmowanych przez nie teologicznych próbach rozwiązania tego problemu. Zasadniczo rozumienie „wyznania”, względnie „denominacji”, ściśle uzależnione jest od eklezjologii właściwej danemu Kościołowi czy danej Wspólnocie. Niektóre tradycje, jak prawosławie<sup>292</sup> czy katolicyzm<sup>293</sup>, wyznając jedność i jedyność Chrystusowego Kościoła, nie uznają siebie za wyznania chrześcijańskie istniejące wśród wielu innych, lecz właśnie za urzeczywistnienie tego jednego i jedynego Kościoła. W stanowiskach teologii poreformacyjnej daje się z kolei zauważyć próby rozumienia wyznaniowego podziału chrześcijaństwa jako podziałów istniejących wewnątrz jednego i jedynego Kościoła<sup>294</sup>.

Dla zobrazowania tej poważnej różnicy, mającej w tle podstawową rozbieżność eklezjologiczną, warto porównać stanowisko prawosławnego teologa Paula Evdokimova z tym, co na temat jedności i jedyności Kościoła Chrystuso-

---

<sup>291</sup> Niektórzy podejrzewają nawet, iż jest to jedno z zagrożeń stojących przed ruchem ekumenicznym. Czesław Bartnik pisze, że wpływy postmodernizmu i dekonstruktywizmu, wyciskające swoje piętno również na myśli chrześcijańskiej i podważające znaczenie jedności Kościoła prowadzą do tego, że „w konsekwencji i wielu teologów ekumenicznych, nawet katolickich, nie docenia już jedności Kościoła i woli uprawiać eklezjologię «pluralistyczną» – wiele różnych Kościołów bez wspólnej jedności. Usiłowania te wszakże trzeba ocenić jako nierozumnie i nihilistyczne” (Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 244). Dla osób zaangażowanych w ruch ekumeniczny stwierdzenie to może wydawać się dyskusyjne, wydaje się wszakże, iż takie zagrożenie jest obecne w życiu chrześcijan, doświadczających widzialnych podziałów, a zarazem funkcjonujących w klimacie myślowym, w którym wartością nadrzędną staje się pluralizm idei.

<sup>292</sup> Por. A. KORNIEJEW, *Rosyjski Kościół Prawosławny – droga do dialogu, w: Chrystus światłem ekumenii. W drodze na Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibiu*, s. 47.

<sup>293</sup> Por. DI 16.

<sup>294</sup> Por. IZBA DS. TEOLOGII KOŚCIOŁA EWANGELICKIEGO W NIEMCZACH (EKD), *Wspólnota kościoła według ewangelickiego rozumienia. Wotum w sprawie uporządkowanego partnerstwa Kościołów różnych wyznań*, SiDE 18 (2002) nr 1, s. 84.

wego pisze teolog luterański Marc Lienhard. Z prawosławnego punktu widzenia – z którym mogliby się zgodzić także katolicy<sup>295</sup> – przekonanie chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot o posiadaniu pełni dostępnego człowiekowi Bożego objawienia leży u podstaw ekumenizmu, w przeciwieństwie do „teorii gałęzi”, która z trudem tylko mogłaby mobilizować chrześcijan do ekumenicznego wysiłku. Jedynie wobec przekonania o absolutnym charakterze własnego Kościoła czy Wspólnoty ukazuje się z całą ostrością zgorszenie istniejących podziałów, a dążenie do jedności jawi się jako konieczność. Relatywizm dogmatyczny, dla którego rozdrobnienie chrześcijan i ich zróżnicowanie doktrynalne nie stanowi problemu, w istocie może tylko paraliżować ruch ekumenicznych. Prowadzi on do powstania idei „federacji Kościołów”, a konieczność prawdziwej organicznej jedności zastępuje jednością niewidzialnego Kościoła. Tylko świadomość pełni własnego Kościoła może skłaniać chrześcijan do poszukiwania prawdziwej jedności bez poświęcania prawdy<sup>296</sup>. Tymczasem Lienhard, badając różnice między eklezjologią katolicką i luterańską, zauważa, że podczas gdy Kościół katolicki uważa się nadal za Kościół Jezusa Chrystusa jako taki, to dla Wspólnot protestanckich takie sformułowanie jest nie do przyjęcia, nawet jeżeli w przeszłości niektórzy teologowie protestanczy formułowali analogiczne do katolickiego stanowisko w odniesieniu do własnych Wspólnot. Zgodnie z fundamentalnym eklezjologicznym przekonaniem reformacji żaden Kościół empiryczny nie może sam jeden być Kościołem Chrystusowym, ponie-

<sup>295</sup> Wynika to z nauki dekretu *Unitatis redintegratio*: „W jednym i jedynym Kościele Bożym już na samym początku powstały pewne rozłamy [...], w późniejszych zaś wiekach zrodziły się jeszcze większe spory, i niemałe społeczności odłączyły się od pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim [...]. Same Kościoły i Wspólnoty odłączone, choć w naszym przekonaniu mają braki, nie są bynajmniej pozbawione wartości i znaczenia w misterium zbawienia [...]. Mimo to nasi odłączeni bracia, czy to pojedynczo, czy w swych Wspólnotach i Kościołach, nie korzystają z owej jedności, którą Jezus Chrystus chciał obdarować wszystkich odrodzonych jako jedno ciało i obdarzonych przez Niego nowym życiem, a którą głosi Pismo Święte i czcigodna Tradycja Kościoła. Całą pełnię zbawczych środków można bowiem osiągnąć jedynie za pośrednictwem katolickiego Kościoła Chrystusowego, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia. Wierzymy mianowicie, że jednemu Kolegium apostoelskiemu, któremu przewodzi Piotr, Pan powierzył wszystkie dobra Nowego Przymierza w celu utworzenia na ziemi jednego Ciała Chrystusowego, do którego powinni się włączyć wszyscy należący w jakikolwiek sposób do Ludu Bożego” (DE 3). Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* pisze: „Kościół katolicki stwierdza, że w ciągu dwóch tysięcy lat swojej historii został zachowany w jedności z wszystkimi dobrami, w które Bóg pragnie wyposażyć swój Kościół, i to mimo poważnych kryzysów, jakie nim wstrząsały”. [...] Nawet «bramy piekielne go nie przemogą» (Mt 16, 18)” (UUS 11). *Dyrektorium ekumeniczne* wskazuje z kolei, iż „katolicy [...] wyznają, że całość prawdy objawionej, sakramentów i posługi, które Chrystus przekazał dla budowania swego Kościoła i wypełnienia jego misji, znajduje się w katolickiej komunii Kościoła. [...] [Katolicy] nie tracą nigdy zaufania do Kościoła. [...] Kiedy więc katolicy posługują się słowami: «Kościół», «inne Kościoły», «inne Kościoły i Wspólnoty eklezjalne» itd. na oznaczenie tych, którzy nie są w pełnej komunii z Kościołem katolickim, trzeba zawsze uświadamiać sobie to ich mocne przeświadczenie i wyznanie wiary” (Dyr 17).

<sup>296</sup> Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 358 – 359.

waż prawdziwy Kościół – Ciało Chrystusa jest ukryty i jako taki istnieje i przejawia się w Kościołach i Wspólnotach wyznaniowych<sup>297</sup>.

Za Światową Radą Kościołów można mówić ogólnie o wyznaniach czy też denominacjach chrześcijańskich jako konkretnych istniejących chrześcijańskich tradycjach, które powstały i samookreśliły się w określonym czasie, a współcześnie za wspólny sens istnienia mają wyznawanie tego samego Chrystusa. Mimo dzielących je różnic, bez wątplenia każda z denominacji zachowała pewne istotne elementy pierwotnego orędzia chrześcijańskiego<sup>298</sup>. Wszakże to, co każda z istniejących chrześcijańskich denominacji zachowała z pierwotnego dziedzictwa, pozostaje wciąż kwestią sporną. Jakkolwiek rozumiano by relację między wyznawaną jednością i jedynością Kościoła Chrystusa a wielością istniejących denominacji, dialog ekumeniczny wykazuje, że dzielące denominacje kontrowersje, problemy, a nawet – w pewnych okresach – konflikty nie zdołały całkowicie zniszczyć fundamentalnej jedności. Wciąż między podzielonymi chrześcijańskimi Kościołami i Wspólnotami istnieje wiele znaków świadczących o pierwotnej jedności: wiara w jedynego prawdziwego Boga, działanie Ducha Świętego, ten sam chrzest włączający w Chrystusa czy głoszenie tej samej Ewangelii<sup>299</sup>. Nie jest to jednak pełna jedność, skoro taka mogłaby się realizować jedynie we wspólnocie Eucharystii, której nie zastąpi żadna inna forma porozumienia w kwestii wspólnego działania czy też doktrynalne uzgodnienie<sup>300</sup>. Stąd samo istnienie ruchu eku-

<sup>297</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 16 – 17. W dokumencie, powstałym jako luterańska odpowiedź na katolicką deklarację *Dominus Iesus* Kościół Ewangelicki w Niemczech stwierdza, iż „Jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół w sensie historycznym istnieje w przestrzeni i czasie. Jako uniwersalna wspólnota wszystkich wierzących jest zawsze Kościołem zrzeszającym określonych ludzi, którzy zamieszkuja określone kraje i terytoria. Nieodłączną postacią jego istnienia są pojedyncze zbory, które stanowią podstawowe urzeczywistnienie Kościoła katolickiego. Jako takie są one połączone duchowo z wszystkimi zborami chrześcijańskimi. Ale pojedyncze zbory tworzą z innymi przeważnie także większą uporządkowaną strukturę; chodzi tu o strukturę eklezjalną, którą nazywać będziemy dalej «pojedynczym Kościołem». Każdy pojedynczy Kościół może kierować się ufnością, że wszystkie inne pojedyncze Kościoły, mogące się wykazać znamionami prawdziwego Kościoła, należą do społeczności Ciała Chrystusa i tak w sposób duchowy są ze sobą powiązane” (IZBA DS. TEOLOGII KOŚCIOŁA EWANGELICKIEGO W NIEMCZECH (EKD), *Wspólnota kościelna według ewangelickiego rozumienia. Wotum w sprawie uporządkowanego partnerstwa Kościołów różnych wyznań*, s. 84), przy czym – zgodnie z reformacyjną tradycją – znamiona prawdziwego Kościoła to właściwe zwiastowanie Ewangelii oraz sprawowanie sakramentów zgodne z Ewangelią (por. tamże, s. 83; J. OEDELMANN, *Stopniowa wspólnota kościelna jako model ekumeniczny? Przemyślenia z perspektywy rzymskokatolickiej*, SOe 4 (2004), s. 46).

<sup>298</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Raport Sekcji do spraw Jedności* [Raport III Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948 r.], SiDE 4 (1988) nr 4, s. 70.

<sup>299</sup> Por. ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Final Report. Preface. Introduction* [1981 r.], GA-1, s. 64.

<sup>300</sup> Por. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.], s. 173; ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION,

menicznego dowodzi, że dla zdecydowanej większości Kościołów i Wspólnot konieczne jest dążenie do widzialnej jedności chrześcijan.

Dążenie do prawdziwej komunii chrześcijan jest konieczne, aby mogli oni dawać światu autentycznie chrześcijańskie świadectwo, manifestując w ten sposób również katolickość Chrystusowego Kościoła<sup>301</sup>. Już jednak sama świadomość tego podstawowego ukierunkowania ku jedności jest uwarunkowana przez czynniki tożsamościowe. Światowa Rada Kościołów wskazuje, że wprowadzie każda z chrześcijańskich wspólnot zachowuje elementy jednego Kościoła Chrystusowego, z których w poszukiwaniu jedności nie powinna rezygnować, nawet jeśli wszystkie chrześcijańskie denominacje winny krytycznie przeanalizować własne eklezjologiczne sformułowania<sup>302</sup>. Jest to jednak szczególnie trudne w przypadku Kościołów będących w swojej świadomości jednym i jedynym Kościołem Chrystusa, akcentujących bardziej konieczność widzialnej, organicznej jedności. Pisze o tym Paul Evdokimov, wskazując, że jedność pozostanie jeszcze długo poważnym zadaniem dla chrześcijan i nawet dotychczasowa działalność ekumeniczna nie doprowadziła do jej spełnienia. Jedności tej nie można bowiem zredukować do wspólnego uznania tekstu Biblii, wyznania wiary czy wspólnoty w chrzcie i w oczekiwaniu Królestwa Bożego, co byłoby – jego zdaniem – przejawem „dogmatycznego minimalizmu”, biorącego wzór ze słabo ugruntowanych porozumień obserwowanych w strukturach politycznych współczesnego świata. Jedność Kościoła winna być pełna, obejmując jedność wiary, sakramentów, hierarchii, uznanie zasady soborów pierwszego tysiąclecia oraz treści ich definicji<sup>303</sup>.

#### 2.2.2.3. Tożsamościowa wartość wybranych rozbieżności eklezjologicznych

Między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi wciąż istnieją głębokie różnice eklezjologiczne, mające także podłoże historyczne i kulturowe<sup>304</sup>. Mimo wielości dialogów ekumenicznych poświęconych kwestiom

*Eucharistic Doctrine (Windsor Statement)* [1971 r.], nr 1, s. 69; ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Eucharistic Doctrine: Elucidation* [1979 r.], nr 10, s. 77; J. RIGAL, *Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann*, s. 605.

<sup>301</sup> Por. ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Final Report. Preface. Introduction* [1981 r.], s. 64 – 65; ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Duch Święty i katolickość Kościoła* [Raport pierwszej sekcji podczas IV Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Uppsali, 4 – 20 lipca 1968 r.], SiDE 4 (1988) nr 4, s. 98.

<sup>302</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Nasza jedność w Chrystusie a rozbieżności kościelne* [Raport pierwszej sekcji podczas II Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston, 15 – 30 sierpnia 1954 r.], s. 65 – 66.

<sup>303</sup> Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 357.

<sup>304</sup> Por. DE 19; UUS 64 – 66.

eklezjologicznym trudności związane rozumieniem Kościoła i jego jedności wcale nie tracą na znaczeniu<sup>305</sup>. Chociaż jedność Kościoła jest wyznawana i postulowana przez chrześcijan, to jednak w jej rozumieniu znaczącą rolę odgrywa teologiczne samookreślenie Kościołów i Wspólnot. Rozbieżności eklezjologiczne obserwowane wśród chrześcijańskich denominacji mają zakorzenienie tożsamościowe, a zarazem są czynnikiem umacniającym istniejące wyznaniowe zróżnicowanie. Jako przykład można tutaj wskazać dwa obszary zagadnień: problem kościelności wspólnot chrześcijańskich, zwłaszcza w kontekście nauki o sakramentach (obecny w wypowiedziach katolickich, a do pewnego stopnia również prawosławnych) oraz problem kościelnej wierności wobec tradycji wyznaniowej w kontekście chrześcijańskiego zaangażowania w świecie (widoczny w dyskusjach w łonie Wspólnot poreformacyjnych).

W raporcie przedstawionym w czasie IV Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Montrealu w 1963 roku zwraca się uwagę na fakt, że wśród denominacji chrześcijańskich istnieją zróżnicowane kryteria określania konkretnej grupy mianem Kościoła. Dokument wskazuje, iż kryterium uznania denominacji za Kościół w pełnym sensie tego pojęcia (a nie jedynie w znaczeniu konwencjonalnym) winno być nie tylko formalne przyjęcie określonego symbolu czy wyznania wiary ani też rozumienie podporządkowania hierarchicznego i posługiwania duchownego, lecz zwłaszcza wyznawana wiara i kult oraz dawane wobec świata świadectwo<sup>306</sup>. Szczególną trudnością jest tutaj porozumienie co do prawdziwego kultu eucharystycznego, od którego niekiedy uzależnia się uzgodnienie, które Wspólnoty chrześcijańskie mogą być uważane za przejawy jedyne Kościoła. Raport zauważa, że zgodnie z eklezjologią niektórych denominacji

<sup>305</sup> W czasie berlińskich obchodów Ekumenicznego Dnia Kościołów w Niemczech w 2003 roku z całą ostrością ujawniło się napięcie między dążeniami ekumenicznymi a kwestią wierności katolickiej doktrynie eucharystycznej. Katolicki kapłan Gothold Hasenhüttl odprawił Mszę Świętą w kościele ewangelickim oraz udzielił Komunii ewangelikom, za co został suspendowany przez własnego biskupa. O ile dla części zaangażowanych w dialog ekumeniczny czyn Hasenhüttla nie powinien podlegać sankcjom kościelnym jako wyraz „profetycznego zniecierpliwienia ze strony chrześcijan, którzy przystępując do Stołu Pańskiego w innych Kościołach dają wyraz swemu gorącemu pragnieniu jedności” (W. HRYNIEWICZ, „Charta Oecumenica” *dzisiaj i jutro w polskim kontekście ekumenicznym*, BE 36 (2007) nr 2, s. 41), o tyle z katolickiego punktu widzenia ten niedopuszczalny akt w istocie godzi w sam ruch ekumeniczny, podważając jego wiarygodność (por. W. KASPER, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan*, SiDE 20 (2004) nr 1, s. 42). Obecnie można by wspomnieć również o problemach po publikacji przez Kongregację Nauki Wiary „Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele” w 2007 roku. Reakcje na dokument były szczególnie ostre w środowiskach protestanckich, nie zabrakło także krytyki ze strony części ekumenistów katolickich (por. A. CZAJA, *Misterium trwania Kościoła Chrystusowego. Stanowisko Kongregacji Nauki Wiary i myśli Josepha Ratzingera*, BE 37 (2008) nr 1-2, s. 39 – 40).

<sup>306</sup> Por. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.], s. 173.



chrześcijańskich pewne Wspólnoty, wskutek rozbieżności w kwestii Eucharystii, nie mogą być określone jako Kościoły. Rozbieżności te pozostają, nawet jeżeli chrześcijanie zgadzają się co do tego, że we wszystkich wspólnotach jest obecny Chrystus, przez co przynależą one w pewnym sensie do jednego Kościoła<sup>307</sup>.

Analiza dialogów ekumenicznych wskazuje, że kwestie tożsamości wyznaniowej oddziałują na problematykę eklezjologiczną także pośród samych Wspólnot poreformacyjnych. Chociaż większość Wspólnot nawiązujących do dziedzictwa reformacji uczestniczy w ruchu ekumenicznym, to jednak również w obrębie tradycji ewangelickiej zauważalne są różnice, dotyczące chociażby rozumienia jedności Kościoła wobec doświadczanego podziału chrześcijan. Te teologiczne różnice mają także wyraźny kontekst tożsamościowy. Bardzo charakterystyczny jest tutaj poświęcony rozumieniu Kościoła dialog prowadzony przez uważany za konserwatywny Luterński Kościół Australii z bardziej liberalnym Zjednoczonym Kościołem Australii. Stanowisko Zjednoczonego Kościoła Australii wskazuje, że chrześcijanie żyjący w konkretnej rzeczywistości historycznej winni dawać jej nieustanną teologiczną odpowiedź. Dotyczy to również kwestii jedności Kościoła. Nie jest tutaj wystarczająca tradycyjna luterńska nauka o ukrytej naturze prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Doktryna chrześcijańska musi uwzględniać Kościół empiryczny, w którym istnieje zarówno jedność, manifestująca się we wspólnym wyznaniu chrześcijańskiej wiary, jak i podział denominacyjny. Brak wspólnoty ołtarza i ambony nie może być zastąpiony przez inne formy współpracy chrześcijan, jak choćby aktywność społeczną. Stąd takiej prawdziwej jedności należy poszukiwać. Luterński Kościół Australii przypomina klasyczną naukę ewangelicką, mówiącą, iż jedność Kościoła jest możliwa tam, gdzie głoszone jest czyste Słowo Boże oraz sakramenty sprawowane są zgodnie z ustanowieniem Chrystusa. Tylko przy zachowaniu tych warunków możliwa jest prawdziwa komunia kościelna. Tam, gdzie takiej zgodności brak, nie ma mowy o prawdziwej jedności. Australijscy luteranie nie uznają idei różnych poziomów komunii kościelnej stosownie do stopni osiągniętej zgody doktrynalnej. Takie rozumienie jedności Kościoła sprawia, że Luterński Kościół Australii jest sceptyczny wobec ruchu ekumenicznego. W szczególności przynależność do Światowej Rady Kościołów miałyby podawać w wątpliwość dawane przez chrześcijan świadectwo Ewangelii z powodu oczywistego braku jedności w łonie Rady. Australijscy luteranie w krytyce jedności proponowanej przez Światową Radę Kościołów idą jeszcze dalej, stwierdzając, że w wielu denominacjach chrześcijańskich uczestniczących w pracach Rady zauważalny jest brak wiary, ukierunkowania duchowego,

<sup>307</sup> Por. tamże.

skonfliktowanie oraz takie reinterpretacje doktryny chrześcijańskiej, które ostatecznie prowadzą do jej zafałszowania<sup>308</sup>.

### 2.2.3. Szczególne zagrożenia tożsamościowe wynikające z podziału wyznaniowego

Istniejący podział wyznaniowy chrześcijaństwa sprzeciwia się woli Chrystusa modlącego się o jedność swoich uczniów (por. J 17, 11) i niesie ze sobą wiele zagrożeń, zwłaszcza dla samej misji Kościoła w świecie. Jednakże wśród różnych niekorzystnych zjawisk mających swoje źródła w braku jedności chrześcijan można wyróżnić również takie, które mają bezpośrednie odzwierciedlenie w tożsamości wyznaniowej chrześcijan. Chociaż związane z podziałem zagrożenia odnoszą się do trudności dogmatycznych czy doświadczeń dziejowych, to jednak ich siła oddziaływania na tożsamość chrześcijan jest znacząca. Można wskazać pięć tego typu zjawisk: fundamentalizm, integryzm, tradycjonalizm, konfesjonalizm i ekskluzywizm. Kolejność tych zjawisk jest nieprzypadkowa. Układają się one w zasadzie zgodnie z narastaniem konfrontacyjnych elementów tożsamościowych, prowadząc od ograniczenia relacji z chrześcijanami należącymi do innych denominacji (jak w przypadku fundamentalizmu) aż do wykluczenia możliwości takich relacji i uznania, że wszystkie denominacje – poza własną – są z gruntu fałszywe (jak w przypadku ekskluzywizmu).

Dokonując wspomnianego podziału, należy wszakże uczynić ważne zastrzeżenie. Wymienione pojęcia są współcześnie często używane w różnych znaczeniach. Zdarza się, że ich zastosowanie ma na celu zdyskredytowanie chrześcijańskiej wierności wobec orędzia ewangelicznego. Zwłaszcza pojęcia fundamentalizmu i integryzmu, obecne w wypowiedziach wrogich chrześcijaństwu, bywają w ten sposób nadużywane<sup>309</sup>. W tym wszakże miejscu chodzi o ukazanie właściwych ich znaczeń oraz o naświetlenie wynikających z nich rzeczywistych zagrożeń dla chrześcijańskiej obecności w świecie oraz dla samego dialogu ekumenicznego.

#### 2.2.3.1. Fundamentalizm

Spośród omawianych tutaj pojęć fundamentalizm – jak się wydaje – ma najszerszy zakres znaczeniowy. Jest też najczęściej używany (i nadużywany)

<sup>308</sup> Por. CHIESA LUTERANA D'AUSTRALIA – CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, *La chiesa. Dichiarazione concordata* [luty 1988 r.], EOe 8, 860.

<sup>309</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999, s. 140.

nie tylko w kontekście religijnym, chociaż problemy religijne są najczęstszym środowiskiem jego zastosowania<sup>310</sup>. W obszarze religijnym przez fundamentalizm rozumie się dzisiaj ruchy sprzeciwu wobec przemian kulturowych, odrzucenie nowych prądów teologicznych oraz przekształceń instytucji religijnych. Temu sprzeciwowi towarzyszy działanie w kierunku przywrócenia elementów doktryny oraz organizacji uważanych za tradycyjne i konieczne dla zachowania tożsamości określonej wspólnoty religijnej<sup>311</sup>.

Fundamentalizm obejmuje relacje zachodzące między religią a światem współczesnym. Wiąże się z tym nieuchronnie zagadnienie, w jaki sposób zmieniający się świat oraz kolejne problemy stojące przed ludzkością, a więc również przed grupami religijnymi, winny oddziaływać na religijny przekaz. To ogólne określenie fundamentalizmu ujawnia jego dwuznaczność. Najpierw wydaje się on działaniem na rzecz zachowania własnej religijnej (w przypadku chrześcijan: chrześcijańskiej, kościelnej i wyznaniowej) tożsamości przez dowartościowanie wierności religijnemu dziedzictwu i oparcie się na fundamencie przekazywanej prawdy. Jednocześnie pojęcie to odnosi się do takich form obrony własnej tożsamości i religijnego czy też wyznaniowego dziedzictwa, które przyjmują formę konserwatyzmu, fanatyzmu czy też wręcz nienawiści wobec wyzwań współczesności<sup>312</sup>.

Pojęcie fundamentalizmu wywodzi się z protestanckiego dyskursu teologicznego<sup>313</sup>. Odnosi się do reakcji wobec charakterystycznych dla przełomu XIX i XX wieku przemian w łonie protestantyzmu amerykańskiego<sup>314</sup>. Początkowo miał on pozytywne znaczenie, wyrażając sprzeciw Wspólnot protestanckich wobec wpływów modernistycznych, liberalnych i racjonalistycznych. Od początku XX wieku ruch tradycjonalistyczny objął Wspólnoty kalwińskie, adwentystyczne, baptyistyczne, prezbiteriańskie, stając się cechą szczególną protestanckich ruchów pietystycznych. W swoich założeniach ruch fundamentalistyczny dążył do zachowania autentycznego chrześcijańskiego wyznania wiary, wskazywał na konieczność powrotu do reformacyjnych założeń jako źródeł protestanckiej tożsamości. Fundamentalistom chodziło o to, by powstrzymać znamionującą amerykański protestantyzm skłonność do rozpadu i coraz większego rozdrobnienia chrześcijan przy jed-

<sup>310</sup> Por. D. MOTAK, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 41 – 50.

<sup>311</sup> Por. tamże, s. 63.

<sup>312</sup> Por. A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2001<sup>2</sup>, s. 81 – 82; Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, s. 140.

<sup>313</sup> Por. J. RETAMAL FAVEREAU, *Prawda o fundamentalizmie*, ComP 22 (2002) nr 4, s. 3 – 4.

<sup>314</sup> Por. W. L. PORTIER, *Fundamentalizm w Stanach Zjednoczonych: współczesny anty-modernizm*, ComP 22 (2002) nr 4, s. 12; J. ŻYCIŃSKI, *Geneza fundamentalizmu chrześcijańskiego*, AK 122 (1994) z. 3, s. 467 – 468; J. CASANOVA, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 241 – 242.

noczesnej coraz większej ich laicyzacji, której skutkiem było osłabienie rzeczywistego wpływu chrześcijaństwa na życie amerykańskiego społeczeństwa oraz synkretyzm znamionujący nowo powstające Wspólnoty. W tym sensie źródłowo fundamentalizm może być rozumiany jako walka o chrześcijańską tożsamość w nowoczesnym społeczeństwie wkraczającym w okres sekularyzacji<sup>315</sup>. Taki pierwotny protestancki fundamentalizm niekoniecznie musiał mieć także charakter wyznaniowy. Niekiedy wręcz manifestował własną bezwyznaniowość rozumianą jako zakwestionowanie wartości denominacji, które nie potrafią zachować i obronić własnej wiary w konfrontacji z wpływami świata<sup>316</sup>.

Fundamentalizm jako walka różnorodnych ludzkich wspólnot o własną tożsamość nie jest specyficzny dla chrześcijaństwa. Fundamentalizm tak rozumiany, mający zasadniczo pozytywną wartość, należy do podstawowych praw społecznych, które znajdują wyraz również we wspólnotach religijnych<sup>317</sup>. Choć postawa fundamentalistyczna w różnych ruchach społecznych, zwłaszcza religijnych, istniała w różnych formach zawsze, to jednak jej intensywność jest uzależniona od przemian cywilizacyjnych doświadczanych przez określoną wspólnotę. Fundamentalizm jako obrona własnej ciągłości i tożsamości pozostaje bowiem w interakcji z przemianami społecznymi. Z tego powodu najintensywniej fundamentalizm widoczny jest współcześnie, kiedy grupy ludzkie, w tym także religijne, funkcjonują w rzeczywistości, w której wiele tradycyjnych wartości traci znaczenie, a człowiek doświadcza zmienności coraz bardziej cechującej świat. Zakwestionowanie trwałości form stanowiących oparcie dla tożsamości budzi w jednostkach i wspólnotach lęk oraz wywołuje stanowczy sprzeciw jako reakcję obronną<sup>318</sup>.

<sup>315</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, s. 143.

<sup>316</sup> Por. CONVERSAZIONE TRA BATTISTI DEL SUD E CATTOLICI ROMANI, *La sacra Scrittura. Rapporto* [USA, 10 września 1999 r.], EOe 8, 2856. Dominika Motak podaje zwięzłą charakterystykę protestanckich ruchów fundamentalistycznych: „1. indywidualizm: fundamentalizm skupia się na osobistych cierpieniach i osobistym zbawieniu wyznawców, których nakłania do pogłębiania duchowości i nawiązania osobistej więzi z Jezusem Chrystusem; 2. emocjonalizm: fundamentalizm jest «religią serca», nawrócenie jest przeżyciem w najwyższym stopniu emocjonalnym; 3. moralizm: fundamentalizm kładzie nacisk na prowadzenie chrześcijańskiego życia; droga do zbawienia prowadzi przez uznanie swej własnej grzeszności i determinację do prawego życia, opierania się wszystkim pokusom; 4. konserwatyzm: zwolennicy fundamentalizmu przybierają wobec większości zmian społecznych postawę zachowawczą; 5. bezwyznaniowość: fundamentalisci nie przypisują soteriologicznego monopolu żadnemu z istniejących Kościołów, a prowadzona przez nich moralna krucjata nie opiera się na podstawach wyznaniowych; 6. religijność ewangeliczna: fundamentalizm opiera się na ewangelikalnych duchownych, wykorzystujących osobisty magnetyzm i zdolności oratorskie do wzbudzania entuzjazmu tłumów w kampaniach rewitalistycznych” (D. MOTAK, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, s. 100 – 101).

<sup>317</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, s. 147.

<sup>318</sup> Por. W. BEINERT, *Fundamentalizm a dialog ekumeniczny*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego*

Niektórzy mianem fundamentalizmu, w niewątpliwie negatywnym sensie, określają wszelką wierność chrześcijan wobec własnego kościelnego i wyznaniowego dziedzictwa oraz ruchy publicznie manifestujące tę wierność<sup>319</sup>. Nawet jednak nadużycia wobec pojęcia fundamentalizmu nie mogą przesłonić faktu, iż rzeczywiście zjawisko to we współczesnej formie ma wiele negatywnych konsekwencji w życiu chrześcijańskich wspólnot<sup>320</sup>. Wyraża się ono bowiem w zamknięciu na wszelką odmienność, w izolacji wobec świata, „kanonizowaniu przeszłości”<sup>321</sup>, czy też – ogólnie rzecz ujmując – w nieumiejętności rozpoznawania znaków czasu, koniecznego dla skutecznego głoszenia światu Ewangelii Chrystusa<sup>322</sup>. Fundamentalisci dążą nie tylko do ochrony żywej i prawdziwej chrześcijańskiej tradycji, lecz idealizując przeszłość, chcą przywrócić te elementy życia chrześcijańskiego, które jako czasowo uwarunkowane i przemijające straciły swoją aktualność. Stanowisko fundamentalistyczne umacnia istniejące w chrześcijaństwie podziały, dodając do nich nową płaszczyznę. Fundamentalisci, broniąc zagadnień uznanych przez siebie za problemy niezbędne do ochrony tożsamości własnego wyznania czy całego chrześcijaństwa, odgraniczają siebie od innych, określanych jako zdrajcy chrześcijaństwa, liberałowie, modernisci czy wręcz heretycy. Często przy tym zagadnienia uznane przez fundamentalistów za prawdy niezbędne do ocalenia własnej tożsamości nie stanowią rzeczywistych fundamentów chrześcijańskiej wiary, lecz pewne jej zewnętrzne, historycznie uwarunkowane przejawy<sup>323</sup>. Dlatego – jak pisze Czesław Bartnik – „właściwy «fundamentalizm» to dezercja z życia, niewiara w Bożą ekonomię stworzenia i zbawienia, opozycja przeciwko czasowi, zmianom i ruchowi naprzód, negacja wszelkiego doczesnego sensu historii ludzkości”<sup>324</sup>.

Taki fundamentalizm znajduje współcześnie pewien oddźwięk we wspólnotach chrześcijańskich. Wśród protestantów może on przejawiać się w ucieczce od zsekularyzowanego świata, w którym widzą oni nieuchronną śmierć własnych denominacji, a także – w kwestiach doktrynalnych – w takim podejściu do Pisma Świętego, które akceptuje jako autentycznie chrześcijań-

---

*KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu, s. 22 – 23; J. RETAMAL FAVEREAU, Prawda o fundamentalizmie, s. 6; W. L. PORTIER, Fundamentalizm w Stanach Zjednoczonych: współczesny anty-modernizm, s. 22 – 23.*

<sup>319</sup> Por. D. MOTAK, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, s. 122. Bartnik wskazuje tutaj na Hansa Künga czy Eugena Drewermanna jako badaczy szczególnie często w ten sposób wypaczających pojęcie fundamentalizmu (por. Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, s. 144 – 146).

<sup>320</sup> Por. CONVERSAZIONE TRA BATTISTI DEL SUD E CATTOLICI ROMANI, *La sacra Scrittura. Rapporto* [USA, 10 września 1999 r.], 2856.

<sup>321</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, s. 145.

<sup>322</sup> Por. KDK 4.

<sup>323</sup> Por. W. BEINERT, *Fundamentalizm a dialog ekumeniczny*, s. 20.

<sup>324</sup> Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, s. 148.

ską jedynie koncepcję werbalnego natchnienia Biblii. Dla chrześcijan prawosławnych może to być tak silne przywiązanie do tradycji patrystycznej, które uniemożliwia udzielanie chrześcijańskiej odpowiedzi na problemy współczesnego świata. Przypisywanie każdej wypowiedzi Ojców niezmiennej ważności dla wszystkich pokoleń chrześcijan może być wypaczeniem ich intencji. Wśród katolików fundamentalizm może ujawnić się w – obserwowanej choćby w niektórych przejawach latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia – próbie sprowadzenia orędzia biblijnego do wyidealizowanych i odrealnionych treści społeczno-politycznych. Fundamentalizm może również cechować rozumienie prymatu papieskiego, który dopuszcza jedynie obecną formę jego sprawowania bez uwzględnienia historycznych przemian i samej istoty prymatu. W różnego rodzaju ruchach pentekostalnych przejawem fundamentalizmu może stać się próba zaprzeczenia dziejów Kościoła przez budowanie wspólnot na wzór również wyidealizowanej i odrealnionej pierwszej chrześcijańskiej gminy w Jerozolimie. Głównym, wspólnym dla wszystkich, zagrożeniem wynikającym z fundamentalistycznej postawy jest utożsamienie głoszonych poglądów z istotą wiary chrześcijańskiej, co sprawia, że każdy pogląd odmienny musi być taktowany jako herezja<sup>325</sup>.

Fundamentalizm i ekumenizm wykluczają się nawzajem. O ile ekumenizm domaga się otwarcia na drugiego człowieka czy inną wspólnotę chrześcijańską oraz gotowości rozważenia różnych argumentów i przemyślenia własnego dziedzictwa kościelnego i wyznaniowego, o tyle fundamentalizm zdecydowanie odrzuca taką postawę. Tak widziany fundamentalizm, choć ma na celu obronę ewangelicznej prawdy przed zafałszowaniem, znajduje się w zasadniczej sprzeczności z duchem Ewangelii<sup>326</sup>.

### 2.2.3.2. Integryzm i tradycjonalizm

Zjawiskiem bardzo bliskim fundamentalizmowi jest integryzm. Niekiedy oba zjawiska są utożsamiane, z tym że wydaje się, iż zakres znaczeniowy integryzmu jest węższy w tym sensie, że w pierwszej kolejności odnosi się do zjawisk obserwowanych w Kościele katolickim<sup>327</sup>. W katolickim kontekście religijnym pojawił się on w połowie XX wieku na określenie postawy zmierzającej do zachowania całej nienaruszonej doktryny katolickiej w obliczu tendencji modernistycznych. Integryzm był więc przeciwstawieniem się progresizmowi zauważalnemu niekiedy w teologii katolickiej krajów Zachodu

<sup>325</sup> Por. W. BEINERT, *Fundamentalizm a dialog ekumeniczny*, s. 149.

<sup>326</sup> Por. A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, s. 84.

<sup>327</sup> Por. D. MOTAK, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, s. 50.

przed II Soborem Watykańskim. Współcześnie pojęcie integryzmu wykroczyło poza kontekst katolicki, obejmując również obecne wśród prawosławnych i protestantów postawy obrony całej, nienaruszonej doktryny i tradycji duchowej. Przedstawiciele integryzmu występują szczególnie przeciwko ekumenizmowi, który – ich zdaniem – niszczy tę całość oddziedziczonej doktryny i tradycji<sup>328</sup>.

Badając zjawisko integryzmu należy wszakże zauważyć, iż jest w nim obserwowana cecha odróżniająca go od głównego nurtu fundamentalizmu w chrześcijaństwie. Integryzm ma bowiem bardzo wyraźne zabarwienie wyznaniowe. Grupa z Dombes zauważa, iż integryzm wynika z potrzeby poszukiwania przez wspólnoty chrześcijańskie ich własnej tożsamości, dającej pewność w zmieniającym się świecie. Integryzm z konieczności więc zamyka się wewnątrz określonej denominacji, podkreślając konieczność bezwzględnej ochrony dziedzictwa wyznaniowego i przeciwstawiając się z zasady ruchowi ekumenicznemu. Z punktu widzenia integrystów ekumenizm jest głównym niebezpieczeństwem i zagrożeniem wobec odziedziczonych wartości wyznaniowych, tym bardziej że w zwyczajach i tradycjach przejętych z przeszłości integryzm prawie wszystko absolutyzuje i sakralizuje, uniemożliwiając krytyczną refleksję nad nimi. Niekiedy wręcz najbardziej zewnętrzne i czasowo uwarunkowane sposoby wyrazu określonej tradycji wyznaniowej stają się znakiem wierności wobec własnej wyznaniowej tożsamości<sup>329</sup>.

Z zagadnieniem fundamentalizmu i integryzmu związane jest także zjawisko tradycjonalizmu. Współczesne pojęcie tradycjonalizmu sięga czasów religijnej i społeczno-politycznej dyskusji w połowie XIX wieku. Pierwotnie odnosiło się do przekonania, iż człowiek zarówno w życiu społecznym, jak też zwłaszcza w życiu religijnym bezwzględnie musi się oprzeć na tradycji rozumianej jako oddziedziczone formy myślenia, postępowania czy też przejęte wzory postaw. Obecnie tradycjonalizm sprowadza się raczej do uprzedzonego podtrzymywania tradycyjnych form życia religijnego, nawet jeżeli wyraźnie nie odpowiadają one wymaganiom rzeczywistości<sup>330</sup>. Znakiem chrześcijańskiego tradycjonalizmu jest statyczne i niehistoryczne rozumienie tradycji, przy czym jednocześnie partykularny kościelny zwyczaj – na ogół uwarunkowany czasowo czy ograniczony do określonej przestrzeni geograficznej lub kulturowej – podlega absolutyzacji, stając się prawdą obowiązującą dla całego chrześcijaństwa<sup>331</sup>.

<sup>328</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, s. 140 – 141; L. GÓRKA, *Działalność misyjna chrześcijan w dialogach ekumenicznych*, s. 147.

<sup>329</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese* [3 września 1990 r.], EOe 4, 1021.

<sup>330</sup> Por. D. MOTAK, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, s. 55; Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, s. 141.

<sup>331</sup> Por. D. MOTAK, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, s. 56. W Kościele katolickim najbardziej znanym ruchem tradycjonalistycznym jest

### 2.2.3.3. Konfesjonalizm

Pojęcie konfesjonalizmu w języku teologicznym i historycznokościelnym kojarzy się głównie z kontrowersjami teologicznymi na Zachodzie w okresie reformacji oraz z wynikającymi z nich konfliktami pomiędzy różnymi Kościołami i Wspólnotami, niekiedy także wykorzystywanymi politycznie. Rezultatem tych dawnych napięć wyznaniowych były nie tylko spory teologiczne i pogłębiający się podział chrześcijan, ale niekiedy również wojny religijne ogarniające Europę<sup>332</sup>. Takie rozumienie konfesjonalizmu należy zasadniczo do przeszłości, zwłaszcza w sytuacji, kiedy spory wyznaniowe w łonie chrześcijaństwa nie są już podtrzymywane ani wykorzystywane przez władze państwowe, nie będąc też pretekstem do rozwiązywania istniejących konfliktów politycznych.

Nie znaczy to jednak, że konfesjonalizm nie istnieje współcześnie w łonie chrześcijaństwa. Współczesny konfesjonalizm przybrał nowe formy bezpośrednio związane z przemianami tożsamościowymi chrześcijan. Wspólna Grupa Robocza Kościoła katolickiego i Światowej Rady Kościołów zauważa, iż podczas gdy dialog ekumeniczny doprowadził chrześcijan do wzrostu wzajemnej wrażliwości i do zaangażowania na rzecz jedności, rozwinęła się w łonie chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot także nowa forma wierności wobec tożsamości wyznaniowej, mogąca prowadzić do powstania wykluczających się wzajemnie postaw konfesjonalistycznych. To właśnie w znacznej mierze utrudnia wprowadzenie w życie rezultatów dialogu ekumenicznego<sup>333</sup>. Również Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów spostrzega, iż mimo postępów ruchu ekumenicznego i wielu doktrynalnych uzgodnień istnieją wciąż w Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich liczne przypadki odrzucenia osiągniętych wyników, którego podstawą jest właśnie konfesjonalizm mający na celu obronę tożsamości wyznaniowej chrześcijańskich denominacji<sup>334</sup>. Podobnie Walter Kasper sądzi, że współcześnie w Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich wraz z żywym ruchem ekumenicznym współistnieje – również silny – ruch antyekumeniczny, umacniający istnieją-

---

Bractwo Kapłańskie Św. Piusa X, przy czym należy wskazać, że przywiązanie do dawnych form liturgicznych nie jest jego najistotniejszą cechą charakterystyczną. Warto zwrócić uwagę na wrogość wobec ruchu ekumenicznego, która charakteryzuje lefebryzm (por. Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, s. 141).

<sup>332</sup> Por. CONSULTA LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA (Comitato nazionale USA della Federazione luterana mondiale e del Distretto nord-americano dell'Alleanza mondiale delle chiese riformate), *Un riesame delle tradizioni luterane e riformate. Rapporto I* [1966 r.], 3329; L. ULLRICH, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, s. 49.

<sup>333</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, SiDE 22 (2006) nr 1-2, s. 210 – 211; I. BOKWA, „Kościół musi być jeden”. *Karl Rahner o zjednoczeniu chrześcijan*, s. 140.

<sup>334</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CEC, *La natura e lo scopo della chiesa: Una tappa sulla strada di una dichiarazione comune*, EOe 7, 3151.



ce podziały oraz wprowadzający podziały do samych Kościołów i Wspólnot. Szczególnie niebezpieczne tendencje pogłębiania i podkreślenia istniejących podziałów oraz zamykania się w granicach istniejących denominacji wyrażają się właśnie w konfesjonalizmie. Chrześcijanie, odczuwając zagrożenia wobec własnego dziedzictwa wyznaniowego, niekiedy wręcz uważając, że otwarcie się w ruchu ekumenicznym prowadzi do podważenia samego sensu istnienia własnych wspólnot, wycofują się, aby za wszelką cenę strzec własnej tożsamości. Takie stanie na straży własnej tożsamości urzeczywistnia się wszakże przez zaostrzanie wciąż istniejących między chrześcijanami rozbieżności i czynienie z nich niepokonalnych przeszkód na drodze do pełnej jedności. W konfesjonalistycznej obronie własnej tożsamości Kasper dostrzega zagrożenie dla ruchu ekumenicznego, wymagającego gotowości do rewizji własnego myślenia i postawy, a przede wszystkim do nawrócenia<sup>335</sup>.

W świetle tych wypowiedzi można dostrzec, jaka jest natura współczesnego chrześcijańskiego konfesjonalizmu oraz jakie wynikają zeń zagrożenia dla chrześcijan. Konfesjonalizm oznacza przecenianie pewnej ograniczonej tradycji kościelnej i przeciwstawianie jej wspólnemu chrześcijańskiemu dziedzictwu<sup>336</sup>. Jak wskazuje dokument Grupy z Dombes, skoro każdy chrześcijański Kościół czy Wspólnota uważa się za Kościół Jezusa Chrystusa w jego jedyności i integralności, w obliczu istniejących w chrześcijaństwie podziałów może to prowadzić do wzajemnego odrzucenia. W ten sposób wyznaniowość (konfesyjność), rozumiana jako realizacja wiary chrześcijańskiej w Kościołach i Wspólnotach, przeradza się w konfesjonalizm, prowadzący do redukcji tożsamości chrześcijańskiej do własnej tożsamości wyznaniowej. Konfesjonalizm pobudza więc podziały chrześcijaństwa<sup>337</sup>. O ile zatem wyznaniowość (konfesyjność) jest uznaniem przynależności określonej grupy chrześcijan do pewnej historycznie ukształtowanej wspólnoty, o tyle konfesjonalizm (denominacjonalizm) jest wyrazem zamknięcia się na inne tradycje, zazdrosnego strzeżenia własnej tożsamości i zaprzeczenia możliwości istnienia prawdziwych wartości u innych chrześcijan<sup>338</sup>. Ten destrukcyjny konfesjonalizm dotyka wielu płaszczyzn ludzkiego życia: mentalności, kultury, działalności społecznej i politycznej<sup>339</sup>. Wpływając na tożsamość wyznaniową chrześcijan, wypacza ją i prowadzi do zamknięcia się chrześcijańskich wspólnot w wyznaniowych gettach<sup>340</sup>.

<sup>335</sup> POR. W. KASPER, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan*, s. 37.

<sup>336</sup> POR. A. AHLBRECHT, *Konfessionalismus*, w: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, red. K. RAHNER [i in.], t. 3, Freiburg – Basel – Wien 1969, kol. 1.

<sup>337</sup> POR. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 986.

<sup>338</sup> POR. tamże, 1040.

<sup>339</sup> POR. K. GANZER, *Konfessionalisierung*, LThK, t. 6, kol. 237.

<sup>340</sup> POR. L. ULLRICH, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, s. 49; J. CASANOVA, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, s. 232.

#### 2.2.3.4. Ekskluzywizm

Skupianie się na zachowaniu własnej tożsamości wyznaniowej może prowadzić do wybiórczego uprzywilejowania jedynie niektórych wymiarów ewangelicznego orędzia i ich absolutyzacji. Może z tego wynikać pokuśa zrównania własnej tożsamości wyznaniowej z tożsamością kościelną czy w ogóle z tożsamością chrześcijańską. Pominięcie faktu, że tożsamość wyznaniowa jest specyficznym dziedzictwem duchowym czy też charakterystycznym sposobem pojmowania chrześcijaństwa w obrębie określonej tradycji, może prowadzić do tego, że każda z grup wyznaniowych, uważając się za jedyny prawdziwy Kościół Chrystusa, będzie coraz silniej oddzielała się od chrześcijan w odmienny sposób przeżywających własną wiarę i kościelną przynależność. Konfesjonalizm posunięty do skrajności prowadzi do ekskluzywizmu, odmawiającego innym Kościołom i Wspólnotom eklezjalnego czy wręcz chrześcijańskiego charakteru<sup>341</sup>.

Wydaje się, że spośród różnych zagrożeń uwarunkowanych tożsamością wyznaniową chrześcijan, ekskluzywizm wyznaniowy jest najpoważniejszy. Współcześnie jest on widoczny w niektórych środowiskach prawosławnych i katolickich<sup>342</sup> oraz z coraz większym natężeniem w części Wspólnot pentekostalnych czy ewangelikalnych<sup>343</sup>. Mimo różnej przynależności kościelnej grupy ekskluzywistyczne mają wspólne cechy charakterystyczne. Przede wszystkim uważają one własny Kościół czy Wspólnotę za jedyny prawdziwy Kościół Chrystusa – w ten jednak sposób, że poza jego obrębem istnieć może tylko błąd i nieprawda<sup>344</sup>. Ekskluzywizm przeciwstawia własny jedynie prawdziwy Kościół wrogiemu chrześcijańskiej prawdzie światu, do którego zalicza wszystkie inne grupy chrześcijańskie wraz z religiami niechrześcijańskimi<sup>345</sup>. Dlatego niedopuszczalne też jest jakiegokolwiek działanie ekumeniczne, uwa-

<sup>341</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, s. 213; L. ULLRICH, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, s. 47.

<sup>342</sup> Por. CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA NORDAMERICANA, *Condividere il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo ortodosso-cattolico e sul movimento ecumenico* [Brookline (Massachusetts), 1 czerwca 2000 r.], 3172.

<sup>343</sup> Por. W. KASPER, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan*, s. 38.

<sup>344</sup> Por. CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA NORDAMERICANA, *Condividere il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo ortodosso-cattolico e sul movimento ecumenico* [Brookline (Massachusetts), 1 czerwca 2000 r.], 3173; M. LEFEBVRE, *Oskarżam Sobór!*, Warszawa 2003, s. 35. Stąd np. Marcel Lefebvre mógł głosić, iż „istnieje tylko jedna prawdziwa religia [...], gdyż nie ma zbawienia poza Kościołem katolickim. Właśnie dlatego jesteśmy tradycjonalistami, co nie znaczy, że pogardzamy innymi, lecz dla nas religia protestancka jest błędna” (tenże, *Przeciw herezjom. Komentarz do dokumentów magisterium Kościoła katolickiego*, Warszawa 2002, s. 223).

<sup>345</sup> Por. CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA NORDAMERICANA, *Condividere il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo ortodosso-cattolico e sul movimento ecumenico* [Brookline (Massachusetts), 1 czerwca 2000 r.], 3173.

żane za źródło obojętności religijnej, zniszczenie prawdy chrześcijańskiej, a nawet grzech przeciwko miłości bliźniego, skoro ruch ekumeniczny odciąga chrześcijan należących do innych Kościołów i Wspólnot od idei jak najszybszego „powrotu” do Kościoła jedynie prawdziwego<sup>346</sup>. Zaangażowanie ekumeniczne oznacza tutaj zdradę własnej tradycji wyznaniowej, która jest dla ekskluzywistów tym samym, co autentyczna i nieskażona tradycja chrześcijańska<sup>347</sup>. Dla tych, którzy kierują się taką postawą, dialog ekumeniczny jest wyrazem niemożliwego do zaakceptowania kompromisu w kwestii niezmiennej prawdy, synkretyzmu, a nawet zaprzepaszczeniem samej autentycznej wiary chrześcijańskiej. Odmówienie innym Kościołom i Wspólnotom chrześcijańskim posiadania zbawczej prawdy prowadzi do rozumienia zjednoczenia chrześcijan wyłącznie jako powrotu do określonego Kościoła czy Wspólnoty<sup>348</sup>. Jest to logiczne w konstrukcji teologicznej uznającej, że inne niż własna wspólnoty chrześcijańskie nie należą do prawdziwego Kościoła Chrystusowego, a w konsekwencji, wraz z religiami niechrześcijańskimi, nie mogą być uważane za drogi zbawienia, lecz wręcz przeciwnie – za „drogi zatracenia”, z których należy jak najszybciej zejść<sup>349</sup>.

### 2.3. Znaczenie kościelnego charakteru chrześcijaństwa dla tożsamości chrześcijan

Chrześcijaństwo urzeczywistnia się tylko w Kościele. Joseph Ratzinger pisze, że „kto wstępuje do Kościoła, musi zdawać sobie sprawę, że wkracza w sferę osobnego podmiotu kulturowego z własną ukształtowaną historycznie i wielorako uwarstwioną interkulturowością. Nie można zostać chrześcijaninem, nie dokonując pewnego exodusu, przełomu życiowego, z wszystkimi jego znamionami. Wiara nie jest bowiem prywatną drogą do Boga, lecz

<sup>346</sup> Por. M. GAUDRON, *Katechizm o kryzysie w Kościele*, Warszawa 2001, s. 66.

<sup>347</sup> Por. M. LEFEBVRE, *Oskarżam Sobór!*, s. 16, 19.

<sup>348</sup> Por. CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA NORDAMERICANA, *Condividere il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo ortodosso-cattolico e sul movimento ecumenico* [Brookline (Massachusetts), 1 czerwca 2000 r.], 3173.

<sup>349</sup> Nie są to bynajmniej stwierdzenia przesadzone. Wszystkie można znaleźć w publikacjach lefebrystów: „Ponieważ Kościół katolicki jest jedynym Kościołem utworzonym przez Chrystusa i jako jedyny posiada pełnię prawdy, doprowadzenie do jedności może polegać tylko na nawróceniu, czyli powrocie poszczególnych osób lub wspólnot [...]. Chrześcijańskie wyznania oddzielone od Kościoła katolickiego są odszczępione od prawdziwego Kościoła Chrystusowego i nie należą do niego. Nawet jeśli zachowały one poszczególne prawdy chrześcijańskie, a czasem też ważny chrzest, niemniej są one oddzielone od Mistycznego Ciała Chrystusa [...]. Niekatolickie wyznania i religie niechrześcijańskie nie są drogami zbawienia, ale jako takie drogami zatracenia” (M. GAUDRON, *Katechizm o kryzysie w Kościele*, s. 53 – 57).

wprowadza człowieka w Lud Boży i w jego historię”<sup>350</sup>. Nie ma zatem innej, pozakościelnej, możliwości realizacji wiary w Jezusa Chrystusa. Kościelny charakter chrześcijaństwa sprawia, że chrześcijanie wyznają swoją wiarę w określonej wspólnotcie. Wiara, choć dotyka najbardziej osobistych spraw ludzkich, ma wymiar wspólnotowy.

Kościelność życia chrześcijańskiego urzeczywistnia się w różny sposób w poszczególnych Kościołach i Wspólnotach. Z tego powodu poza podstawową i wspólną dla chrześcijan prawdą o kościelności ich wiary, ich świadomość kościelna jest uformowana różnorodnie w zależności od środowiska wyznaniowego. Świadomość kościelna, rozumiana jako całokształt chrześcijańskiej koncepcji Kościoła oraz poglądów na temat miejsca i roli poszczególnych wierzących we wspólnocie wierzących, stanowi konieczne podłoże formowania i różnicowania tożsamości wyznaniowej. Stąd trzeba przyrzeć się tym wymiarom świadomości kościelnej, w których zróżnicowana tożsamość wyznaniowa wyraźnie się przejawia. W kontekście ekumenicznym chodzi tu zwłaszcza o rozumienie możliwej różnorodności w Kościele, a także o ciągłość współczesnych kościelnych form urzeczywistniania się chrześcijaństwa z Kościołem Apostołów, a w związku z tym także o kwestię dopuszczalnych zmian, czy też reform, w Kościołach czy Wspólnotach świadomych tej ciągłości.

### 2.3.1. Świadomość kościelna chrześcijan

Wprawdzie chrześcijanie, wyznając swoją wiarę w Kościołach czy Wspólnotach kościelnych, uważają się za członków Kościoła założonego przez Jezusa Chrystusa, to jednak ich świadomość kościelna naznaczona jest rozbieżnościami, wiążącymi się zarówno z odmiennymi stanowiskami eklesjologicznymi ich Kościołów i Wspólnot, jak też z samymi doświadczeniami dziejowymi tych denominacji. Samorozumienie Kościołów i Wspólnot może niekiedy powodować znaczące problemy nie tylko w oficjalnym dialogu ekumenicznym, ale także w pokojowym współistnieniu chrześcijan o odmiennej przynależności wyznaniowej.

#### 2.3.1.1. Kościelność chrześcijaństwa

Wiara chrześcijańska realizuje się w sposób kościelny – przez przynależność do określonego Kościoła czy Wspólnoty, która pozostaje w stałym, choć różnorodnie rozumianym, odniesieniu do jednego i jedyne Kościo-

<sup>350</sup> J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, s. 58.

ła Chrystusowego. Wprawdzie w dziejach chrześcijaństwa były podejmowane próby realizacji wiary chrześcijańskiej bez określonej przynależności kościelnej, jednakże były one zawsze marginalne i ostatecznie nie osiągnęły skutku<sup>351</sup>. Kościelność należy do istoty chrześcijaństwa. Nawet jeśli uzna się, że chrześcijaństwo nie jest najpierw organizacją kościelną, lecz przede wszystkim osobą Chrystusa<sup>352</sup>, to jednak Kościół pozostaje koniecznym środowiskiem istnienia i urzeczywistnienia wiary chrześcijańskiej<sup>353</sup>. Przekracza on ramy społecznej organizacji mającej cele religijne. Kościelność należy do egzystencji chrześcijańskiej niezależnie od rozbieżności doktrynalnych czy strukturalnych. Kościół jest ważnym elementem w historii zbawienia oraz w relacji między Bogiem a człowiekiem<sup>354</sup>. Dlatego kościelność nie jest dodatkiem do chrześcijaństwa, uwarunkowanym historycznie, społecznie czy kulturowo. Kościół nie ma charakteru organizacji zaspokajającej ludzkie potrzeby religijne. Jest on środowiskiem Bożego działania wśród ludzi oraz ludzkiej odpowiedzi dawanej Bogu<sup>355</sup>.

Anglikańsko-luterańska Deklaracja z Miśni stwierdza, że Kościół – Ciało Chrystusa musi być zawsze rozumiany jako narzędzie w ostatecznym planie Bożym. Kościół istnieje dla chwały Bożej, aby służyć w posłuszeństwie misji Chrystusa, zmierzając do pojednania ludzkości i całego stworzenia. Kościół jest więc w świecie znakiem, narzędziem i zaczątkiem rzeczywistości przekraczającej ludzką historię – królestwa Bożego. Jest on wprawdzie także instytucją ludzką, dzielącą wszystkie słabości kondycji ludzkiej i stąd wciąż potrzebującą pokuty, reformy i odnowy, najpierw wszakże jest rzeczywistością boską, świętą i przekraczającą skończoną rzeczywistość czasu obecnego<sup>356</sup>. Kościół – zwłaszcza w koncepcji katolickiej – nie jest najpierw i przede wszystkim strukturą i organizacją, lecz organizmem Ducha Świętego, żywym Mistycznym Ciałem Chrystusa<sup>357</sup>. Podobne zresztą jest stanowisko prawosławne podkreślające, iż całym życiem Kościoła kieruje Duch Święty – Kościół jest nieustającą Pięćdziesiątnicą, Duch Święty jest w nim nieustannie obecny jako nieśmiertelna siła ożywiająca<sup>358</sup>. Stąd można powiedzieć za Edwardem

<sup>351</sup> Por. L. KOŁAKOWSKI, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997<sup>2</sup>, s. 6.

<sup>352</sup> Por. E. CHOISY, *I problemi dell'unità della chiesa* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 46.

<sup>353</sup> Por. COMMISSION FOR ANGLICAN – ORTHODOX JOINT DOCTRINAL DISCUSSIONS, *Moscow Statement* [1976 r.], nr 13, s. 43.

<sup>354</sup> Por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, s. 278.

<sup>355</sup> Por. tamże, s. 282; A. TOURNEUX, *Église et Eucharistie à Vatican II*, NRTh 112 (1990) nr 3, s. 348.

<sup>356</sup> Por. CHIESA D'INGHILTERRA – CHIESA EVANGELICA LUTERANA IN GERMANIA – FEDERAZIONE DELLE CHIESE EVANGELICHE NELLA REPUBBLICA DEMOCRATICA TEDESCA, *Dichiarazione comune „Verso l'unità visibile”* [Miśnia 1988 r.], EOe 4, 315.

<sup>357</sup> Por. J. RATZINGER, *Kościół, ekumenizm, polityka*, s. 13 – 15.

<sup>358</sup> Por. И. Попович, *Догматика Православной Церкви. Пневматология*, s. 8.

Schillebeeckxem, że „cokolwiek Chrystus czyni w niebie, czyni to zawsze jako całość, to znaczy także w swoim Ciele i wraz z nim, wraz z Kościołem. Cokolwiek więc czyni Kościół jako Kościół, czyni to także Chrystus z Duchem Bożym, który jest także Jego Duchem. Co jest chrześcijańskie, jest dlatego też kościelne; związek ten jest organiczny i niepodważalny”<sup>359</sup>.

Kościelność chrześcijaństwa w rzeczywistości podziałów realizuje się w oddzielonych od siebie Kościołach i Wspólnotach kościelnych. Zdaniem Karla Rahnera każdy chrześcijanin ma prawo sądzić, iż jego kościelna egzystencja, w której trwa i która określa jego myślenie religijne, jest prawomocna i uzasadniona. Katolik, prawosławny czy ewangelik, ufając swojej religijnej egzystencji, przyjmuje ją za punkt wyjścia religijnego i kościelnego myślenia. Można przyjąć, iż chrześcijanin, niezależnie od tego, do jakiego Kościoła czy Wspólnoty należy, doświadcza w swoim środowisku wyznaniowym chrześcijańskiej egzystencji, łaski, więzi z Chrystusem<sup>360</sup>. Jest to tym bardziej aktualne, że mimo istniejących różnic w nauce o Kościele, dialog ekumeniczny prowadzi do konstatacji, iż Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie w swojej fundamentalnej kościelnej świadomości wykazują pewną zgodność<sup>361</sup>. W szczególności wspólną podstawą ich chrześcijańskiej, kościelnej, a także wyznaniowej tożsamości jest przekonanie, iż Kościołowi została powierzona pełnia prawdy ewangelicznej<sup>362</sup>. Kościół, będący przedmiotem chrześcijańskiej wiary, jest jednym i jedynym prawdziwym, autentycznym i prawowiernym Kościołem Chrystusa, katolickim o tyle, o ile jest powszechny w sensie geograficznym i w pełni obecnym w każdym Kościele lokalnym oraz autentyczny w głoszeniu nieskażonej nauki Ewangelii<sup>363</sup>.

### 2.3.1.2. Różnicowanie świadomości kościelnej

Analizując problem tożsamości wyznaniowej, warto jednak zwrócić uwagę przede wszystkim na rozbieżności świadomości kościelnej różnych Kościo-

<sup>359</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Kościół a ludzkość*, ConcP 1-10 / 1965/6, s. 33.

<sup>360</sup> Por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, s. 284 – 285.

<sup>361</sup> Por. ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Eucharistic Doctrine (Windsor Statement)* [1971 r.], nr 12, s. 71; ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Final Report. Preface. Introduction* [1981 r.], s. 62; ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Ministry and Ordination (Canterbury Statement)* [1973 r.], s. 78.

<sup>362</sup> Por. COMMISSION FOR ANGLICAN – ORTHODOX JOINT DOCTRINAL DISCUSSIONS, *Moscow Statement* [1976 r.], nr 16, s. 43; ANGLICAN – LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], nr 55, s. 20 – 21; GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], EOe 1, 794.

<sup>363</sup> Por. B. SESBOŮÉ, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia*, Kraków 1999, s. 115.

łów i Wspólnot chrześcijańskich, zwłaszcza na te różnice eklezjologiczne, które bezpośrednio kształtują tożsamość wyznaniową ich wiernych.

W nauce katolickiej „istnieje historyczna ciągłość – zakorzeniona w sukcesji apostołskiej – między Kościołem założonym przez Chrystusa i Kościołem katolickim”<sup>364</sup> Stąd według stanowiska katolickiego jeden Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim rządzonym przez papieża jako następcę św. Piotra oraz przez pozostających w komunii z nim biskupów<sup>365</sup>. Wiąż wszystkich Kościołów lokalnych z następcą św. Piotra podtrzymuje katolicką jedność i wierność<sup>366</sup>. To sprawia, że dla katolików obowiązkiem jest wyznawanie, iż należą do prawdziwego, prawowiernego Kościoła Chrystusowego. Niedopuszczalny natomiast jest pogląd mówiący, iż ten jeden Kościół Chrystusowy wyraża się w zbiorze wielu istniejących współcześnie Kościołów i Wspólnot kościelnych. Równie niezgodne z nauką katolicką jest przekonanie o tym, jakoby jedyny prawdziwy Kościół Chrystusa już nigdzie nie istniał i był jedynie celem dążeń podejmowanych przez Kościoły i Wspólnoty wyznaniowe<sup>367</sup>. Dlatego chociaż Duch Święty może posługiwać się Kościołami i Wspólnotami niepozostającymi w jedności z następcą św. Piotra jako środkami zbawienia, to jednak skuteczność tych środków „pochodzi wprost z pełni łaski i prawdy powierzonej Kościołowi katolickiemu”<sup>368</sup>. Nie negując zatem prawdziwych wartości chrześcijańskich obecnych w innych Kościołach i Wspólnotach, Kościół katolicki nie może ich postawić na równym ze sobą poziomie historiozbawczym i teologicznym<sup>369</sup>.

Kościół prawosławny uznaje, iż w swojej doktrynie podąża jedynie za nauką Bożą. Uważa się za cały Kościół i jedyny Kościół, Ciało Chrystusa, jedyny organizm mający mandat apostołski. Stąd tylko jedyny Kościół prawosławny może definiować wiarę oraz oświecać inne Kościoły chrześcijańskie dzięki wyznawaniu nieziennej wiary apostołskiej<sup>370</sup>. Prawosławie, uważając się za bezpośredniego dziedzica Ojców greckich oraz strażnika i nosiciela wielkiej tradycji wiary<sup>371</sup>, miałyby ocalić prawowierną doktrynę chrześcijańską<sup>372</sup>. Jedność prawosławia w kontraście z innymi wyznaniem chrześcijańskimi miałyby wskazywać, że występują w nich jedynie

<sup>364</sup> DI 16; por. KK 8.

<sup>365</sup> Por. DI 17; KK 8; MyEcc 1.

<sup>366</sup> Por. H. de LUBAC, *Kościoły partykularne w Kościele powszechnym*, s. 102.

<sup>367</sup> Por. MyEcc 1.

<sup>368</sup> DE 3.

<sup>369</sup> Por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, s. 297.

<sup>370</sup> Por. ATENAGORAS [metropolita Tiatry], *La partecipazione della Chiesa ortodossa greca alla conferenza*, 1483; Н. Н. ГЛУБОВСКИЙ, *Православие*, s. 382.

<sup>371</sup> Por. H. S. ALIVISATOS, *La Chiesa ortodossa greca* [wystąpienie na II Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Edynburgu, 3 – 18 sierpnia 1937 r.], EOE 6, 1160.

<sup>372</sup> Por. A. SCHMEMANN, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, s. 6; Н. Н. ГЛУБОВСКИЙ, *Православие*, s. 386.

częstkowe przejawy chrześcijaństwa, podczas gdy prawosławie wyrażałoby całą pełnię chrześcijaństwa<sup>373</sup>. Dlatego wobec prawosławia inne Kościoły i Wspólnoty mają charakter heterodoksyjny („inosławny”, nieprawowierny)<sup>374</sup>. Poza Kościołem prawosławnym, zachowującym wiarę Apostołów i świętych Ojców, a przez to prawdę objawioną przez Chrystusa, nie ma zbawienia, skoro poza tym Kościołem nie ma jedynego Zbawiciela – Chrystusa<sup>375</sup>. Zarazem to właśnie przekonanie o własnym doktrynalnym bogactwie sprawia, że prawosławie wchodzi w kontakt z nieprawosławnymi<sup>376</sup>. Pogląd o wyjątkowości prawosławia wśród innych tradycji chrześcijańskich jest w świadomości prawosławnej obecny niezwykle wyraźnie. Metropolita Sawa (Hrycuniak) pisze: „Wielu współczesnych uczonych i badaczy historii Kościoła wyraża zdanie, że średniowiecze było okresem Rzymu, renesans okresem Protestantyzmu, zaś czasy obecne są okresem Prawosławia z uwagi na jego eklezjologiczną i liturgiczną pełnię i najwierniejsze wyrażanie bogoludzkiej nauki Chrystusa i Jego Kościoła”<sup>377</sup>. Podobnie obecne jest też przekonanie o wzbogacaniu przez prawosławną myśl zachodniej kultury religijnej, a nawet o tym, iż właśnie odwołanie się do stanowiska prawosławnego może stanowić kryterium prawdy pośród sporów teologicznych dzielących zachodnie chrześcijaństwo<sup>378</sup>.

Na ewangelickiej nauce o Kościele zaważyła geneza reformacji. Ruch reformacyjny rozwinął się w silnej opozycji wobec Kościoła instytucjonalnego, przedstawiającego się jako instytucję zbawienia, a zarazem wskutek różnych okoliczności zewnętrznych skażonego ludzką grzesznością, a niekiedy – przez postępowanie części hierarchów – sprzeniewierzającego się Ewangelii Chrystusa<sup>379</sup>. Dlatego w luterańskiej koncepcji Kościoła jako zgromadzenia

<sup>373</sup> Por. H. H. ГЛУБОВОВСКИЙ, *Православие*, s. 385; W. van den BERKEN, *Zakłócone relacje między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim*, s. 108.

<sup>374</sup> Por. P. ЕВДОКИМОВ, *Православие*, s. 134 – 135; H. H. ГЛУБОВОВСКИЙ, *Православие*, s. 382.

<sup>375</sup> Por. И. Попович, *Догматика Православной Церкви. Пневматология*, s. 257.

<sup>376</sup> „Nie ubóstwo w wierze, mogące szukać jakiegoś uzupełnienia, lecz bogactwo naszego Kościoła i pełnia ortodoksji przemożnie skłania nas prawosławnych do «wyjścia za mury miasta» i wejścia w możliwy kontakt z nieprawosławnymi” (P. ЕВДОКИМОВ, *Православие*, s. 359).

<sup>377</sup> Sawa [HRYCUNIAK], *Chrystus – najwierniejszy przyjaciel człowieka. Zbiór wybranych artykułów opublikowanych w latach 1962 – 1998*, s. 156.

<sup>378</sup> Metropolita Sawa pisze: „Prawosławie wzbogaca Zachód. Otwiera mu nowe horyzonty. Ożywia jego tradycję. Zaś jego bogata skarbnica patrystyczna otwiera nowe horyzonty dla zachodniej myśli. Umożliwia badania problemów teologicznych w duchu Ojców Kościoła i stanowi kryterium prawdy wśród różnych prądów i tendencji obecnego chrześcijaństwa zachodniego. I to tylko dlatego – jak mówi Rassner, prof. Uniwersytetu w Montrealu – że «jedyną kościelną tradycją współczesnego chrześcijaństwa, która ma prawo pretendować, iż jest jedyną wykładnią niezmienną nauki pierwotnego Kościoła – jest tradycja Prawosławia»” (Sawa [HRYCUNIAK], *Chrystus – najwierniejszy przyjaciel człowieka. Zbiór wybranych artykułów opublikowanych w latach 1962 – 1998*, s. 156).

<sup>379</sup> Stąd o ile np. z katolickiego punktu widzenia Kościół jest „znakiem i narzędziem” czy też „sakramentem” zbawienia (por. KK 1), o tyle Wspólnoty poreformacyjne unikają formuł,



wierzących silnie podkreśla się różnicę między nim a Jezusem Chrystusem<sup>380</sup>. Prawdziwy Kościół jest wprawdzie zgromadzeniem świętych, w którym działa Duch Święty<sup>381</sup>, jednakże w rzeczywistości ziemskiej nie da się wyznaczyć wyraźnych granic wśród ludzi, stąd także „obłudnicy i źli” mogą znaleźć się w widzialnym Kościele<sup>382</sup>. Z tego powodu eklezjologia ewangelicka mówi o Kościele ukrytym w świecie, przy czym nie oznacza to jego „niewidzialności”. Kościół jest widzialny w tym sensie, że zwiastowanie Ewangelii w Słowie i Sakramencie jest dostrzegalne dla każdego. Jednakże sama rzeczywistość Ciała Chrystusa, czyli wspólnota wierzących, którą Bóg tworzy przez Słowo i Sakrament, jest zawsze dziełem Bożym, dostępnym jedynie dzięki wierze. To wiara może rozpoznać rzeczywistą obecność Kościoła – Ciała Chrystusa tam, gdzie zwiastowana jest czysta Ewangelia i zgodnie ze Słowem Bożym sprawowane są sakramenty<sup>383</sup>. Ta ukryta rzeczywistość Kościoła nadaje sens elementom widzialnym i ludzkim, tak aby struktura kościelna służyła rzeczywistemu głoszeniu Ewangelii i zgodnemu z nią sprawowaniu sakramentów<sup>384</sup>. W rozwoju teologii wyznań poreformacyjnych relacje między tym, co ludzkie w Kościele, a tym, co w nim święte i Boże, były różnie rozumiane. Wskutek tego wyznaniowo zróżnicowana pozostaje również ich świadomość kościelna. W nauce ewangelickiej, podobnie jak w tradycji anglikańskiej,

---

które mogłyby przysłonić prawdę, iż zbawienie pochodzi tylko i wyłącznie od samego Boga (por. J. M. R. TILLARD, *Église et Salut. Sur la sacramentalité de l'Église*, NRT 106 (1984) nr 5, s. 658).

<sup>380</sup> POR. R. PORADA, *Kościół w dziele usprawiedliwienia. Ekumeniczno-dogmatyczne studium dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Opole 2000, s. 99 – 100.

<sup>381</sup> POR. ACA 7 – 8.

<sup>382</sup> POR. CA 8; L. GRANE, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli reformacji luterańskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 93.

<sup>383</sup> POR. CA 7; IZBA DS. TEOLOGII KOŚCIOŁA EWANGELICKIEGO W NIEMCZACH (EKD), *Wspólnota kościelna według ewangelickiego rozumienia. Wotum w sprawie uporządkowanego partnerstwa Kościołów różnych wyznań*, s. 83.

<sup>384</sup> Dokument Kościoła Ewangelickiego w Niemczech wyjaśnia, że „Wspólnota wierzących, pozostająca ukrytą w tym świecie, potrzebuje jednak zewnętrznego porządku, który jest widzialny dla wszystkich ludzi. Ludzie też ponoszą odpowiedzialność za ten porządek. Ośrodkiem tej odpowiedzialności jest troska Kościoła o właściwe zwiastowanie Ewangelii i zgodne z nią sprawowanie sakramentów. Kształt nabożeństwa i sposób zwiastowania Ewangelii światu trzeba ująć w takie ramy, aby żadne samowolne ludzkie działanie nie mogło doprowadzić do zaciemnienia Ewangelii lub rozłamu w zborze. Odpowiedzialność ludzka domaga się, aby Dobra Nowina docierała do świata w sposób możliwie jednoznaczny. Toteż zewnętrzny kształt Kościoła nie jest czymś, co nie ma bezpośredniego związku z ukrytym charakterem wspólnoty wierzących, czymś istniejącym obok wspólnoty ukrytej. Rozróżnienie między Kościołem ukrytym i Kościołem widzialnym trzeba raczej rozumieć w ten sposób, że samouobeczenie Trójjedynego Boga we wspólnocie wierzących domaga się odpowiedniego dla niej zewnętrznego kształtu, który pośród innych struktur tego świata charakteryzowałaby się jedyną w swoim rodzaju widzialnością” (tamże). Odpowiada to koncepcji Kościoła u Lutera i Kalwina, zgodnie z którą jego istnienie jest całkowicie zależne od zwiastowania Słowa Bożego (por. W. BENEDYKTOWICZ, *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Warszawa 1993<sup>2</sup>, s. 219 – 220).

Kościół istotnie jest jeden, święty, katolicki, apostołski<sup>385</sup>. Temu katolickiemu w istocie Kościołowi powierzona została pełnia prawdy Ewangelii<sup>386</sup>. Wyrazem tego jednego Kościoła są istniejące chrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe<sup>387</sup>. W innych tradycjach protestanckich podkreśla się z kolei żywy charakter Kościoła jako Ciała Chrystusa, mniejszy nacisk kładąc na jego tradycyjnie wymieniane znamiona<sup>388</sup>. Widoczne jest to w doktrynie baptystycznej, zgodnie z którą Kościół służy chrześcijanom, aby weszli w indywidualną więź z Bogiem<sup>389</sup>. Tylko o tyle ma sens jego istnienie<sup>390</sup>. Z tego też powodu sakramenty czy urząd kościelny mają znaczenie względne, a nawet – jak w przypadku episkopatu czy sukcesji apostołskiej – nie są wcale istotne dla Kościoła, którym jest w pełni każdy pojedynczy zbór wiernych<sup>391</sup>.

### 2.3.1.3. Wybrane problemy świadomości kościelnej

Pomimo istniejących zbieżności wyrażających się w podkreślaniu konieczności kościelnego charakteru wiary chrześcijańskiej, trwające pomiędzy Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi różnice co do natury Kościoła sprawiają, że analiza zagadnienia chrześcijańskiej świadomości kościel-

<sup>385</sup> Por. JOINT COMMISSION OF THE BAPTIST WORLD ALLIANCE AND THE LUTHERAN WORLD FEDERATION, *A Message to Our Churches* [Genewa, 1990 r.], nr 57, GA-2, s. 167; ANGLICAN – LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], nr 54, s. 20.

<sup>386</sup> Por. tamże, nr 55, s. 20 – 21.

<sup>387</sup> Por. tamże, nr 52, s. 20.

<sup>388</sup> Por. JOINT COMMISSION OF THE BAPTIST WORLD ALLIANCE AND THE LUTHERAN WORLD FEDERATION, *A Message to Our Churches* [Genewa, 1990 r.], nr 66, s. 169.

<sup>389</sup> Por. T. J. ZIELIŃSKI, *Podstawowe dogmatyczne wyznaczniki baptystycznej tożsamości konfesyjnej*, s. 58.

<sup>390</sup> „Taki jest ideowy korzeń baptystycznego [...] odruchu «odczarowywania» [...] doczesnych wielkości religijnych, przecenianych zwykle w systemach kapłańsko-sakramentalistycznych. Desakralizacja ta postrzegana jest jako gwarancja nieskrępowanego dostępu do Boga *sola fide* i idącego w ślad za tym skutecznego przyswojenia zbawienia. Nic z rzeczywistości doczesnej nie może wejść między nas a Pana” (tamże).

<sup>391</sup> Mówiąc o specyfice baptystycznej eklezjologii, Tadeusz J. Zieliński zwraca uwagę na niemożliwość zaakceptowania przez baptystów kierunku ekumenicznych uzgodnień dążących do dowartościowania episkopalnej struktury kościelnej: „Już pierwsi baptysty upierali się przy twierdzeniu, że pojedynczy zbór jest w pełni wyposażony, by służyć w imieniu Chrystusa w miejscu, w jakim został ustanowiony, oraz że nie potrzebuje otrzymywać władztwa do czynienia tego z jakiegokolwiek innego źródła poza samym Chrystusem. [...] Szczególnie mocno tę prawdę powtarzają w kontekście głoszonego przez wielu ekumenistów, ale i realizowanego w kolejnych wspólnotach, imperatywu, iż nie ma prawdziwego Kościoła bez instytucji sakramentalnego i hierarchicznego biskupstwa. Dalszym wymogiem stawianym przez te same kręgi jest zapewnienie we wspólnotach, które nie mogą się tym wylegitymować, tzw. apostołskiej sukcesji święceń. Dla typowo myślących baptystów oba warunki są nie do przyjęcia. Ich zdaniem bowiem jednym z istotnych znamion prawdziwie nowotestamentowego lokalnego Kościoła jest jego pozytywna niezależność względem innych wspólnot i struktur ludzkich, zarówno kościelnych, jak i państwowych” (tamże, s. 60).

nej prowadzi do ukazania problemów silnie ugruntowanych wyznaniowo, a zarazem mających istotny wpływ na kształtowanie tożsamości wyznaniowych chrześcijan. Jak zauważa raport „Wiary i Ustroju” przedstawiony jeszcze w 1937 roku w Edynburgu, przeszkody najtrudniejsze do pokonania między chrześcijanami dotyczą nie tylko samej treści wiary, lecz także ustroju kościelnego, który bywa uważany za istotną część samej wiary chrześcijańskiej. Tymczasem w Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich istnieją głęboko rozbieżne koncepcje Kościoła: od szczególnego podkreślania normatywnego znaczenia Pisma Świętego, sakramentów, święceń, symboli wiary czy kultu aż do nacisku na indywidualne doświadczenie Bożej łaski jako zasady rządzącej Kościołem<sup>392</sup>.

Jednym z głównych problemów świadomości kościelnej – zwłaszcza w relacjach katolicko-prawosławnych – jest kwestia pełni Kościoła i posiadania zbawczej prawdy chrześcijańskiej. Widać to już w samym stosowanym nazewnictwie. Podział Kościołów z 1054 roku doprowadził do paradoksalnego podziału w nazwach: jeden Kościół prawowierny (ortodoksyjny, prawosławny) i katolicki podzielił się na Kościół ortodoksyjny (prawosławny) na Wschodzie i Kościół katolicki na Zachodzie, przy czym oba przypisują sobie jednocześnie prawowierność i katolickość<sup>393</sup>. Zarówno Kościół katolicki, jak i Kościół prawosławny są bardzo mocno przekonane o posiadaniu pełni chrześcijańskiej prawdy, a przez to – uważając się za jedynie prawdziwy Kościół – o posiadaniu pełni środków zbawczych pozostawionych przez Chrystusa Kościołowi, nawet jeśli nie oznacza to z konieczności, że pozostali chrześcijanie nie mają dostępu do Bożej prawdy i działania łaski<sup>394</sup>. Ta świadomość kościelna sprawia, że prawdziwe ekumeniczne porozumienie między katolicyzmem a prawosławiem – o ile w ogóle możliwe – jest niezwykle trudne, i to mimo daleko posuniętych uzgodnień doktrynalnych. Skoro zarówno dla katolików, jak i dla prawosławnych Chrystus jest w pełni i rzeczywiście obecny w ich Kościele, a zarazem rozumienie tej pełni nie jest zgodne, to – według Johna Meyendorffa – trudno mówić o możliwości prawdziwej komunii kościelnej<sup>395</sup>. Paradoksalnie zatem, zdaniem prawosławnego teologa Nikosa Nissiotisa, właśnie eklezjologiczne podobieństwa w nauce

<sup>392</sup> Por. DRUGA ŚWIATOWA KONFERENCJA DS. WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport końcowy* [Edynburg, 3 – 18 sierpnia 1937 r.], s. 142 – 143.

<sup>393</sup> Por. Н. И. БАРСОВ, *Православие*, s. 379.

<sup>394</sup> Por. CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA NORDAMERICANA, *Condividere il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo ortodosso-cattolico e sul movimento ecumenico* [Brookline (Massachusetts), 1 czerwca 2000 r.], 3174.

<sup>395</sup> Ta trudność sprawia, że nie ma także możliwości interkomunii eucharystycznej, która byłaby podważeniem znaczenia uprzedniego poszukiwania pełnej jedności wiary i sakramentów. Meyendorff takie pozbawione dogmatycznego pogłębienia poszukiwanie interkomunii przypisuje Wspólnotom protestanckim: „Jak długo ta niezgodność będzie istnieć, wszelka «interkomunia» będzie z konieczności oparta na minimalistycznym założeniu, że pełnia nie jest

katolickiej i prawosławnej sprawiają, że dyskusja teologiczna jest między tymi Kościołami trudniejsza w porównaniu z ich dialogiem ze Wspólnotami poreformacyjnymi<sup>396</sup>.

Wiąże się z tym kolejna kwestia tożsamościowa, jaką jest uznanie kościelnego charakteru innych wspólnot chrześcijańskich. Kościół katolicki uważa za Kościół w ścisłym sensie – a nie tylko w sensie socjologicznym – jedynie Kościół wschodnie, zachowując dla Kościołów protestanckich kwalifikację Wspólnot chrześcijańskich<sup>397</sup>. Z kolei niektóre Wspólnoty o tradycji poreformacyjnej widzą w katolicyzmie taką koncentrację na fałszywej idei Kościoła, która zaciemnia prawdziwy obraz Kościoła zawarty w Nowym Testamencie<sup>398</sup>. Wacław Hryniewicz zauważa, że także w Kościołach prawosławnych istnieje zjawisko odgraniczania się od innych chrześcijan przez podkreślanie własnej kościelnej pełni. Jako przykład wskazuje na odrzucenie przez

---

jeszcze dana w Kościele. W typ wypadku stalibyśmy się my, prawosławni i rzymscy katolicy – protestantami” (J. MEYENDORFF, *Jak prawosławni rozumieją Eucharystię*, s. 164).

<sup>396</sup> Por. N. NISSIOTIS, *Co nas dzieli od rzymskiego Kościoła katolickiego? Odpowiedź prawosławnego*, s. 240. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na interesujące wystąpienie Rogera Mehla, przedstawiciela Kościoła reformowanego Alzacji i Lotaryngii, w czasie IV Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Montrealu z 1963 roku. Analizując nowe zjawiska w ruchu ekumenicznym, zwłaszcza otwarcie się Kościoła katolickiego na ekumeniczne zaangażowanie oraz szczególnie na dialog z Kościołem prawosławnym, w mocno polemicznym i raczej antykatolickim duchu stara się on wyakcentować eklezjologiczne różnice między katolicyzmem i prawosławiem: „Nie chcemy z pewnością pomniejszać faktu, że Kościoły prawosławne wyznają eklezjologię, która przedstawia głębokie podobieństwa z eklezjologią Kościoła rzymskokatolickiego. Ale sądzimy, że to podobieństwo nie musi być uważane za tożsamość: zagadnienie prymatu jurysdykcji biskupa Rzymu nie jest z pewnością elementem drugorzędym [...]. Nie wydaje się nam, żeby powody, dla których Kościoły prawosławne nie uznają prymatu papieża były związane z prostymi doświadczeniami historycznymi, z konfliktami między dwoma typami społeczności, lecz że mają całkiem inną głębię teologiczną. Wydaje się nam, że odrzucenie [prymatu] przez Kościoły prawosławne zakorzenia się w oryginalnej koncepcji relacji między eklezjologią i pneumatologią i że przykładowa powaga, z którą prawosławie zawsze rozważało naukę o Duchu Świętym, działanie Ducha Świętego w Kościele, uchroniła je od pułapek abstrakcyjnego podejścia jurydycznego” („Non vogliamo certo minimizzare il fatto che le Chiese ortodosse professano un'ecclesiologia che presenta profonde analogie con quella della CCR [Chiesa cattolica romana]. Ma noi pensiamo che quest'analogia non debba essere considerata un'identità: la questione del primato di giurisdizione del vescovo di Roma non è certo un elemento secondario [...]. A noi non sembra che le ragioni per cui le Chiese ortodosse non ammettono il primato del papa siano legate a semplici vicende storiche, a conflitti fra due tipi di civiltà, ma che abbiano ben altra profondità teologica. A noi sembra che il rifiuto delle Chiese ortodosse si radichi in una concezione originale delle relazioni fra ecclesiologia e pneumatologia e che la serietà esemplare con cui l'ortodossia ha sempre considerato la dottrina dello Spirito Santo, l'azione dello Spirito Santo nella chiesa, l'abbia preservata dai trabocchetti di una giuridicità astratta” (R. MEHL, *Il punto sulla situazione ecumenica* [Wystąpienie podczas IV Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Montrealu, 12 – 26 lipca 1963 r.], *EOe* 6, 2094).

<sup>397</sup> Por. DI 17; R. MEHL, *Il punto sulla situazione ecumenica*, 2090.

<sup>398</sup> Por. CATTOLICI – EVANGELICALI NEGLI STATI UNITI, *La tua parola è verità. Un progetto di evangelicali e cattolici insieme* [2001 r.], 2946.

prawosławny Kościół Grecji *Dokumentu z Balamand* w 1994 roku z powodu odmawiania przez Greków Kościołowi katolickiemu prawdziwie kościelnego charakteru, a tym samym nieuznawania ważności sakramentów w Kościele katolickim. Stanowisko to ujawnia pogląd, iż zbawienie możliwe jest jedynie w Kościele prawosławnym<sup>399</sup>.

### 2.3.2. Jedność i różnorodność w Kościele

Jednym z najpoważniejszych problemów związanych z zagadnieniem chrześcijańskiej tożsamości wyznaniowej, zwłaszcza w kontekście ekuumenicznym, jest rozumienie relacji jedności do różnorodności w Kościele. Raport z konsultacji Światowej Rady Kościołów z 1993 roku przypomina, że „od dłuższego czasu różnorodność jest ważnym faktem eklezjalnym oraz tematem. Odczuwamy jednak zmianę sytuacji. To, co zwykle uznawane było w wielu miejscach za różnorodność, teraz staje się rozbiciem i podziałem. W wielu miejscach różne wyznania mniej lub bardziej na swój sposób interpretują wiarę. «Lokalizm» w Kościele przekracza «kongregacjonalizm» jako strukturę organizacyjną. Ten ostatni opiera się na określonych zasadach i posługuje się wyraźnie pojęciem Kościoła powszechnego. To, z czym mamy do czynienia dzisiaj, jest raczej wskrzeszeniem plemienności i w żaden sposób nie odpowiada różnorodności, której pragniemy i do której dążymy”<sup>400</sup>.

Z katolickiego punktu widzenia konieczny staje się zwłaszcza namysł nad zasadniczym stosunkiem obu pojęć, który odpowiadałby rzeczywistości Kościoła jako jednego Ciała Chrystusa. Żaden z istniejących Kościołów ani też żadna ze Wspólnot kościelnych nie ma charakteru absolutnie jednolitego, nawet jeśli w swojej własnej świadomości podkreśla znaczenie własnej jedności, będącej jednością jednego Kościoła Chrystusa. *Dyrektorium ekumeniczne* stwierdza, iż „jedność Kościoła urzeczywistnia się wśród wielkiej różnorodności. Różnorodność w Kościele jest jednym z wymiarów jego katolickości. Jednakże samo bogactwo tej różnorodności może powodować napięcia w komunii. Niemniej pomimo tych napięć Duch działa nadal w Kościele, wzywając chrześcijan, w całej ich różnorodności, do coraz to głębszej jedności”<sup>401</sup>. Problem różnorodności istniejących w mniejszym lub większym stopniu w każdym Kościele i w każdej Wspólnocie, obserwowanych zarówno w przestrzeni, jak i w czasie, stawia pod znakiem zapytania pojęciową zawartość tożsamości

<sup>399</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Zaufanie czy nieufność? Wokół kryzysu pojęcia Kościołów siostrzanych*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*, s. 207.

<sup>400</sup> *Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat „Koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia”* [Ronde, Dania, 24 – 28 lutego 1993 r.], SiDE 10 (1994) nr 1, s. 65.

<sup>401</sup> Dyr 16.

wyznaniowej<sup>402</sup>. Współcześnie w stanowisku Kościołów i Wspólnot można zaobserwować pewien rozwój w tej kwestii: o ile tradycyjnie podkreślające wartość różnorodności Wspólnoty poreformacyjne dostrzegają coraz bardziej znaczenie powszechności Kościoła, o tyle na przykład przywiązany do koncepcji organicznej jedności Kościoła katolicki bardziej niż dawniej dowartościowuje wspólnoty lokalne<sup>403</sup>. Konieczne staje się więc wyjaśnienie, jak w obrębie jednej wspólnoty wiary możliwe jest współistnienie jedności i różnorodności, jakie jest znaczenie ujawniających się odrębności, a wreszcie – jakie trudności to zagadnienie stwarza dla dialogu ekumenicznego.

### 2.3.2.1. Współistnienie jedności i różnorodności

Według dokumentu Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów „różnorodność w jedności i jedność w różnorodności są darami Boga dla Kościoła”<sup>404</sup>. Istotnie, różnorodność cechuje życie chrześcijan przez całe dzieje Kościoła<sup>405</sup>. Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że jeden Kościół Chrystusowy od samego początku wyraża się w różnorodności, wynikającej zarówno z różnaitości darów Bożych, jak też z wielości samych otrzymujących te dary osób. Jedność Kościoła jako ludu Bożego dopuszcza istnienie różnorodności darów, zadań, sytuacji czy sposobów życia<sup>406</sup>. Już od

<sup>402</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [V Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2731.

<sup>403</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Jedność Kościoła i całej ludzkości*, RT 52 (2005) z. 7, s. 163 – 164.

<sup>404</sup> „La diversità nell’unità e l’unità nella diversità sono doni di Dio alla chiesa” (COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La natura e lo scopo della chiesa: Una tappa sulla strada di una dichiarazione comune* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], 3081).

<sup>405</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], 854. Niektórzy, jak Oscar Cullmann, sądzą wręcz, że całkowita jedność Kościołów nigdy nie istniała i nigdy nie zostanie przywrócona «wbrew» różnorodności. Jedność ta musi być wciąż przeżywana «w» i «przez» różnorodność (por. A. de HALLEUX, *L’unité par la diversité? A propos d’un ouvrage récent* [Oscar Cullman, *Einheit durch Vielfalt*, Tübingen 1986], s. 872). Raport z konsultacji Światowej Rady Kościołów w Ronde przypomina, iż „od dawna znane były i rozumiały odmienne sposoby wyrażania wiary apostołskiej w związku z różnorodnością sytuacji kulturowych. Już w pierwotnym Kościele wiara apostołska istniała w wielu kulturach i językach oraz wyrażała się przez bardzo nieraz różne zwyczaje, teksty liturgiczne i środki wyrazu. Jak pokazuje Nowy Testament, tego rodzaju różnorodność może rzeczywiście prowadzić do konfliktu. Koinonia w strukturach koncyliarnych umożliwiała przewyższenie kontrowersji w miłości i odpowiedzialności. Tak też może stać się i dzisiaj. Nikt nie wątpi, że różnorodne zwyczaje, liturgie i sformułowania teologiczne są uprawionymi formami chrześcijańskiej wiary i praktyki oraz że wewnątrz wspólnoty spór może być pożądany i twórczy” (*Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat „Koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia”* [Ronde, Dania, 24 – 28 lutego 1993 r.], s. 65).

<sup>406</sup> Por. KK 13; KKK 814.

Pięćdziesiątnicy jeden Kościół wyraża swoją wiarę na różnorodne sposoby. Różne Kościoły, żyjące w odmiennych warunkach geograficznych i kulturowych, pozostają oryginalne – zwłaszcza w dziedzinie tradycji duchowych, modlitewnych, liturgicznych. Nie da się tych elementów oddzielić od rozwoju doktrynalnego, który także nie jest jednorodny, tak jak nie można radykalnie oddzielić wiary chrześcijańskiej od kultury<sup>407</sup>.

Jedność Kościoła realizuje się w różnorodności i zmienności kultury. To jest przyczyną wielości form życia i działania jednego Kościoła, a zarazem przejawem jego katolickości. Jedność zakorzeniona w Bogu łączy się z pochodzącą od ludzi różnorodnością – tutaj, według de Lubaka, jednoczy się dar nadprzyrodzony i natura, a zarazem ujawnia się autentyczna katolickość<sup>408</sup>. Wiąże się to z myślą, iż jedność i różnorodność w Kościele ma swoje źródło w samej tajemnicy trynitarnego życia Bożego<sup>409</sup>. Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypomina, iż katolicka nauka o jedności i różnorodności jest zakorzeniona w nauce o Trójcy – w rozróżnieniu Osób Boskich i zachowaniu jedności Bóstwa<sup>410</sup>. Jedność Kościoła jest darem Ducha Świętego. Jako taka nie jest ani jednością totalitarną, niszczącą istniejące odmienności, ani też nie dopuszcza takiej różnorodności, która zagrażałaby organicznej jedności Kościoła Chrystusowego<sup>411</sup>. Stąd chociaż jedność – jako Boży dar i ludzkie zadanie – winna manifestować się w widzialny sposób, nie prowadzi to z konieczności do odrzucenia wszelkiej różnorodności wewnątrz chrześcijańskich wspólnot<sup>412</sup>. Jedność w Chrystusie nie sprzeciwia się różnorodności, lecz trwa z nią i w niej, jednocząc różne członki jednego Ciała bez zniszczenia ich odrębności i tożsamości<sup>413</sup>. Taka współistniejąca z różnorodnością jedność jest dynamiczna, podobnie jak całe życie chrześcijańskie<sup>414</sup>.

<sup>407</sup> Por. H. de LUBAC, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, s. 52.

<sup>408</sup> Por. tamże, s. 53.

<sup>409</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [V Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], 2731 – 2732.

<sup>410</sup> Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLÓGICZNA, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, DMKT, s. 214.

<sup>411</sup> Por. KK 4; MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLÓGICZNA, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, s. 215. Światowa Rada Kościołów przypomina nawet, że negowanie różnorodności może być zaprzeczaniem działaniu Ducha Świętego, który różnymi sposobami działa wśród chrześcijan: „Poszukiwanie katolickości stawia nas przed problemem, czy przez zanegowanie różnorodnego działania Ducha Świętego nie wzgardzamy czasem darami Boga” (ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Duch Święty i katolickość Kościoła* [Raport pierwszej sekcji podczas IV Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Uppsali, 4 – 20 lipca 1968 r.], s. 95).

<sup>412</sup> Por. ANGLICAN – LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], nr 53, s. 20.

<sup>413</sup> Por. KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Drogi do wspólnoty* (1980), nry 34 – 35, s. 207.

<sup>414</sup> Por. tamże, s. 208; ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Authority in the Church I (Venice Statement)* [1976 r.], GA-1, s. 88 – 89.

### 2.3.2.2. Znaczenie różnorodności w Kościele

Współcześnie jednak problem granic różnorodności w Kościele staje się poważną kwestią ekumeniczną, ponieważ często brakuje chrześcijańskim denominacjom wspólnego stanowiska na temat tego, co stanowi konieczną i niezmienną podstawę dla dopuszczalnych różnic<sup>415</sup>. Zarazem zagadnienie różnorodności w Kościele, poruszane w kontekście dążenia do zjednoczenia chrześcijan, ściśle wiąże się z problematyką tożsamości wyznaniowej. Stanowiska na ten temat są zróżnicowane – nie tylko pomiędzy Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi, lecz także w nich samych. Istnieje pogląd, według którego zachowanie własnej tożsamości wyznaniowej, nawet wewnątrz szerszej komunii, jest konieczne, aby ocalić prawdy będące częścią wyznaniowego dziedzictwa oraz wzbogacić uprawnioną różnorodność składającą się na życie kościelne oparte na zasadzie komunii. Inni sądzą, iż cel widzialnej komunii kościelnej przekracza zakres poszczególnych tożsamości wyznaniowych. Celem ruchu ekumenicznego byłaby taka komunია, w której ocalone bogactwa tradycji wyznaniowych zostałyby przyjęte przez wszystkich w świadectwie i doświadczeniu jednej wiary i jednego wspólnego życia. Dla innych ważny jest natomiast model „pojednanej różnorodności”. Są także grupy chrześcijańskie dążące do „fuzji strukturalnej”, w której różnorodność odmiennych tradycji mogłaby się rozpuścić w jednorodności zjednoczonego Kościoła. Już taka wielość stanowisk wskazuje, iż rozumienie różnorodności wewnątrz wspólnoty wierzących wykracza poza wyznaniowo ograniczoną eklezjologię, będąc ważną kwestią ekumeniczną<sup>416</sup>.

Sama misja Kościoła sprawia, że jego katolickość wyraża się w różnych formach w zależności od różnych miejsc i czasu, w którym głoszone jest orędzie ewangeliczne<sup>417</sup>. Ewangelia konkretyzuje się w szczególnych kontekstach kulturowych i historycznych<sup>418</sup>. Stąd często różnorodność jest autentycznym

<sup>415</sup> „Jednakże dzisiaj dostrzegamy istotną różnicę. Niegdyś akcentowano różnorodność, ponieważ istniała powszechna struktura wykładni teologicznej, uznawana przez cały Kościół. Teraz uniwersalna struktura chrześcijaństwa przeżywa ostrą krytykę. Ze względu na brak jasnego określenia tego, co stanowi przedmiot wiary «we wszystkich czasach, wszędzie i dla wszystkich» (Wincenty z Lerynu), lokalne różnorodności wyglądają całkowicie odmiennie i sprawiają wiele trudności” (*Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat „Koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia”* [Ronde, Dania, 24 – 28 lutego 1993 r.], s. 65 – 66).

<sup>416</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La natura e lo scopo della chiesa: Una tappa sulla strada di una dichiarazione comune* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], 3085.

<sup>417</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], 854; COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La natura e lo scopo della chiesa: Una tappa sulla strada di una dichiarazione comune* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], 3082.

<sup>418</sup> Por. GRUPPO INTERNAZIONALE DI LAVORO ANGLICANO-LUTERANO, *Crescita nella comunione. Rapporto del Gruppo di lavoro internazionale anglicano-luterano* [maj 2002 r.], EOe 7, 567; L. GÓRKA, *Działalność misyjna chrześcijan w dialogach ekumenicznych*, s. 153.



wyrazem apostołskiego powołania Kościoła. Widać ją już w Nowym Testamencie, ukazującym jedność pierwotnego Kościoła w wielości rodzących się tradycji doktrynalnych i liturgicznych<sup>419</sup>. Tak pojmowana różnorodność potwierdza coraz powszechniejszy pogląd mówiący, iż jedność nie oznacza uniformizmu w wyrażaniu wiary chrześcijańskiej<sup>420</sup>. Różnice kościelnej tradycji wynikające z kontekstu historycznego mogą być uważane za różne formy wyrazu jedynej i prawdziwej wiary<sup>421</sup>. Skoro powszechność i jedność Kościoła nie wykluczają uprawnionej różnorodności, a jednolitość (uniformizm) nie może być ideałem życia kościelnego, jako że Kościół składa się z ludzi o różnej przynależności kulturowej, to Ewangelia musi być głoszona z uwzględnieniem koniecznych różnic. Zdaniem Wacława Hryniewicza także magisterium Kościoła winno popierać pluralizm teologiczny konieczny dla prawdziwej katolickości Kościoła. Różnorodność sformułowań dogmatycznych nie przeczy z konieczności jedności wiary i Kościoła<sup>422</sup>.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż myśl o dużej wartości różnorodności dla życia kościelnego ma znaczące miejsce zwłaszcza w teologii Wspólnot poreformacyjnych<sup>423</sup>. Niektórzy sądzą, iż dla chrześcijaństwa poreformacyjnego różnorodność jest zawarta już w samej naturze Kościoła: „Nie ma jednego Kościoła protestanckiego, lecz są Kościoły protestanckie”<sup>424</sup>. Z protestanckiego punktu widzenia „zgoda co do prawidłowego głoszenia Ewangelii i sprawowania sakramentów według Słowa Bożego jest konieczna i wystarczająca dla prawdziwej jedności Kościoła”<sup>425</sup>. To natomiast, co stanowi o różnorodności w chrześcijańskich wspólnotach, jest zarazem dowodem chrześcijańskiego bogactwa<sup>426</sup>. Zdaniem samych ewangelików jedność w różnorodności nie jest ustępstwem na rzecz pluralizmu teologicznego, lecz stanowi istotny

<sup>419</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Duch Święty i katolickość Kościoła* [Raport pierwszej sekcji podczas IV Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Uppsali, 4 – 20 lipca 1968 r.], s. 95.

<sup>420</sup> Por. DE 4, KK 23.

<sup>421</sup> Por. KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Jedność przed nami* [Rzym, 3 marca 1984 r.], nr 61, BW, s. 310; MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO SPRAW DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* [Monachium 1982 r.], nr III. 2, s. 203.

<sup>422</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 116 – 117.

<sup>423</sup> Por. W. ELLERT, *L'unità della chiesa* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 20.

<sup>424</sup> H. ROUX, *Czy Kościół nasz domaga się nowej reformacji? Wypowiedź protestanta*, ConcP 1-5 / 1970, s. 268.

<sup>425</sup> „L'accordo circa la retta predicazione del Vangelo e l'amministrazione dei sacramenti secondo la parola di Dio è necessario e sufficiente per la vera unità della chiesa” (COMMISSIONE CONGIUNTA LUTERANI – RIFORMATI, *Verso la comunione ecclesiale. Rapporto*, 2581).

<sup>426</sup> Por. CONSULTA LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA (Comitato nazionale USA della Federazione luterana mondiale e del Distretto nord-americano dell'Alleanza mondiale delle chiese riformate), *Un riesame delle tradizioni luterane e riformate. Rapporto I* [1966 r.], 3330.

element Kościoła zakorzeniony w Trójcy Świętej<sup>427</sup>. Widać w tym podobieństwo do pojęcia *comprehensiveness*<sup>428</sup>, obecnego w dialogach teologicznych prowadzonych przez anglikanów i uważanego za istotną część ich własnego dziedzictwa doktrynalnego<sup>429</sup>. Różnorodność nie oznacza tutaj rozdzielania, lecz raczej jedność bez uniformizmu, pozytywną tolerancję i dowartościowanie twórczego napięcia w grupach chrześcijańskich<sup>430</sup>. Tak rozumianą różnorodność wewnątrz Kościoła czy Wspólnoty można odnieść do różnorodności wśród chrześcijan zmierzających mimo to do widzialnej jedności. Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów wskazuje, iż różnorodność w wyrażaniu Ewangelii przez słowa i czyny wzbogaca życie chrześcijańskie<sup>431</sup>.

### 2.3.2.3. Wybrane problemy związane z różnorodnością w Kościele

Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie muszą nieustannie konfrontować własną jedność z doświadczaną różnorodnością. Zdecydowana większość wypowiedzi na ten temat pokazuje, że w życiu Kościołów i Wspólnot jest miejsce na taką różnorodność, która nie niszczy ich zasadniczej jedności. Jednakże istnienie zróżnicowanych koncepcji jedności prowadzi równocześnie do odmiennego pojmowania granic dopuszczalnej różnorodności. Mówiąc o tożsamościowym znaczeniu jedności i różnorodności w Kościele, warto więc poruszyć dwa związane ze sobą i obserwowane w życiu Kościołów i Wspólnot oraz w dialogu teologicznym problemy. Pierwszym jest zakres wymaganej jednolitości (uniformizmu), gwarantującej prawdziwą jedność określonej wspólnoty wierzących; drugim natomiast – zagadnienie uprawnionej i nieuprawnionej różnorodności. W rzeczywistości oba problemy pozo-

<sup>427</sup> Por. GRUPPO INTERNAZIONALE DI LAVORO ANGLICANO-LUTERANO, *Crescita nella comunione. Rapporto del Gruppo di lavoro internazionale anglicano-luterano* [maj 2002 r.], EOe 7, 579.

<sup>428</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Anglikańskie doświadczenie jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, s. 477 – 478.

<sup>429</sup> John Macquarrie zauważa, iż to przywiązanie anglikanów do kategorii *comprehensiveness* bywa niekiedy interpretowane również jako brak precyzji czy nawet zamieszanie doktrynalne (por. J. MACQUARRIE, *Co nas jeszcze dzieli od Kościoła katolickiego? Odpowiedź anglikanów*, ConcP 1-5 / 1970, s. 254 – 255).

<sup>430</sup> Por. CHIESA ANGLICANA D'AUSTRALIA – CHIESE DI CRISTO, *Rapporto sulle conversazioni* [listopad 1985 r.], EOe 8, 237.

<sup>431</sup> Dokument Komisji stwierdza, iż Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie mają w głoszeniu wspólnej wiary różnie rozłożone akcenty, z których każdy ma swoją rolę w głoszeniu jednej i tej samej Ewangelii. Wskazuje się tu zwłaszcza na: tradycję świętości u metodystów, naukę o usprawiedliwieniu z samej wiary u luteranów, życie w Duchu Świętym u zielonoświątkowców, posługę prymatu w służbie jedności w Kościele katolickim, wartość *comprehensiveness* we Wspólnocie anglikańskiej czy prawosławną naukę o przebóstwieniu i synergii (por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La natura e lo scopo della chiesa: Una tappa sulla strada di una dichiarazione comune* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], 3085).

stają nierozwiązane na płaszczyźnie ekumenicznej, dowodząc, jak dalece współczesna eklezjologia chrześcijańska jest zdeterminowana wyznaniowo. Okazuje się bowiem, że to od wyznaniowo uwarunkowanej eklezjologii zależy teologiczne spojrzenie na to, do jakiego stopnia jednolitość wspólnoty jest konieczna dla jej jedności oraz co stanowi granicę między różnorodnością dopuszczalną, uprawnioną i potrzebną, a taką, która prowadzi do podziału.

Powszechnie uważa się, iż katolickości Kościoła nie należy mylić z jego uniformizmem<sup>432</sup>. Uniformizm jest zagrożeniem dla każdego Kościoła czy Wspólnoty, zwłaszcza gdy życie kościelne jest determinowane przez silną kulturę. Uniformizm narzuca się, gdy określona kultura uważa się za jedyny autentyczny sposób wyrazu Ewangelii, gdy narzuca ona własne ujęcie Ewangelii jako jedyne autentyczne. Uniformizm jest też realnym niebezpieczeństwem, kiedy Ewangelia jest uwięziona wewnątrz szczególnego wyrazu kulturowego czy też gdy określona kultura uważa za niemożliwe wyrażenia wiary chrześcijańskiej w kategoriach należących do innych kultur<sup>433</sup>. Tymczasem jedność Kościoła nie wymaga całkowitej jednolitości, dopuszczając wiele form życia kościelnego, które mogą być uznane<sup>434</sup>. Wydaje się dzisiaj ponadto, że także rozumienie jedności Kościoła w perspektywie ekumenicznego zbliżenia jako „fuzji” Kościołów i Wspólnot wyznaniowych zmierzającej do ich całkowitego ujednoczenia jest nierealistyczne. Przeciwnie, uniformizm może przeciwstawiać się działaniu Ducha Świętego w Kościele, przejawiającemu się w wielości charyzmatów<sup>435</sup>. Ekumeniczne poszukiwanie jedności nie jest zatem poszukiwaniem uniformizmu. Jednak również w ruchu ekumenicznym spotyka się trudności w uznaniu różnorodności w teologii, liturgii, formach kultu i organizacji Kościoła, będące faktycznie obawą przed tym wszystkim, co należy do innej tradycji czy kultury<sup>436</sup>.

Tam, gdzie jedności Kościoła nie rozumie się jako jego całkowitej jednolitości (uniformizmu), tam też istniejące różnice w kulcie, ustroju kościelnym czy sformułowaniach doktrynalnych nie sprzeciwiają się jej. Jaka jest jednak relacja między jednością a różnorodnością i wielością w Kościele? Z katolic-

<sup>432</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], 851; P. JASKÓŁA, *Jedność Kościoła i całej ludzkości*, s. 164 – 165.

<sup>433</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La natura e lo scopo della chiesa: Una tappa sulla strada di una dichiarazione comune* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], 3085.

<sup>434</sup> Por. GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA CHIESA UNITA EVANGELICA LUTERANA DI GERMANIA, *Comunione ecclesiale nella Parola e nel sacramento* [1984 r.], 1366.

<sup>435</sup> Por. A. de HALLEUX, *L'unité par la diversité? A propos d'un ouvrage récent* [Oscar Cullman, *Einheit durch Vielfalt*, Tübingen 1986], s. 876.

<sup>436</sup> Por. D. TUTU, *Verso la koinonia nella fede, nella vita e nella testimonianza* [Wystąpienie podczas V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2414.

kiego punktu widzenia wydaje się, iż proste mówienie o „jedności w wielości” jest wewnętrznie sprzeczne. Właściwe rozumienie obu pojęć, zachowujące konieczną jedność i dopuszczalną różnorodność wymaga raczej takiego ich wzajemnego usytuowania, by nie stały one na jednym poziomie: wielość winna być podporządkowana jedności jako nadrzędnej kategorii, służąc jej urzeczywistnieniu i umocnieniu<sup>437</sup>. Tymczasem nawet wśród teologów katolickich można znaleźć wypowiedzi sugerujące, iż istnienie wielości, nawet mimo braku istotnych więzów jedności, nie przeczy jedności fundamentalnej, która nie istnieje konkretnie poza doświadczeniem wielości. Może to prowadzić do wniosku, iż jedność pozostaje w pewnym sensie abstrakcją i założeniem wobec realnie istniejącej i doświadczanej wielości<sup>438</sup>.

Występowanie różnorodności w każdej z istniejących grup chrześcijańskich stawia również przed ruchem ekumenicznym pytanie o to, czy różnorodność ta ma określone granice. W dokumentach dialogu ekumenicznego mówi się w tym kontekście o różnorodności uprawnionej i nieuprawnionej. Zagadnienie to nasuwa trudności. W czasie V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela w 1993 roku Jean Marie Roger Tillard zwrócił uwagę na fakt, iż pomimo uznania konieczności inkulturacji i kontekstualizacji orędzia chrześcijańskiego niezbędne jest zachowanie istniejących różnorodności i różnic w przestrzeni jedności. Konieczne są zatem granice, wewnątrz których różnorodność jest ubogaceniem wspólnoty, a po których przekroczeniu staje się ona nie tylko niedopuszczalna, ale wręcz niszcząca. Potrzebna jest też chrześcijańska świadomość, że nie wszystkie występujące wśród chrześcijan różnice dają się pojednać<sup>439</sup>.

Zrozumienie różnicy między odmiennością a podziałem w Kościele możliwe jest tylko w świetle wyznawanej jedności Kościoła. Istnieje różnorodność, która jest dobra, ponieważ odzwierciedla różnorodność darów pochodzących od jedyne go Stwórcy. Ale kiedy różnorodność niszczy widzialną jedność Kościoła – Ciała Chrystusa, wówczas zmienia swoją naturę i staje

<sup>437</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 244.

<sup>438</sup> Taka wątpliwość może nasuwać się chociażby po lekturze wypowiedzi Haralda Wagnera: „Wielość jest konkretnym ukształtowaniem jedności. Jedność komunijna oznacza autentyczną wielość w jedności. Nie znika ona nawet wtedy, gdy widzialna głowa Kościoła powszechnego, papież, nie jest aktualnie uznawana – jak to się dzieje w przypadku oddzielonych Kościołów wschodnich. Również z nimi możliwa jest według prawa katolickiego jedność eucharystyczna, a tym samym istnieje fundamentalna jedność kościelna. Pytanie, jaki stopień zgodności między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi musi istnieć, aby można było stwierdzić i realizować widzialną jedność kościelną, jest głównym problemem ekumenizmu, dotychczas nie rozwiązany” (H. WAGNER, *Dogmatyka*, s. 86).

<sup>439</sup> Por. J. M. R. TILLARD, *Il futuro di FC [Fede e Costituzione]* [Wystąpienie podczas V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2664.

się grzeszna, gdyż zaciemnia prawdę Ewangelii, której przeczy samo życie głoszących ją chrześcijan<sup>440</sup>. Granicą uprawnionej różnorodności jest zatem troska o jedność Kościoła<sup>441</sup>. Nie można niszczyć autentycznej różnorodności ani też porzucać prawdziwej jedności na rzecz nieuprawnionej różnorodności. Każdy Kościół lokalny winien zachować jedność, popierając jednocześnie bogactwo różnorodności. Ważne jest tutaj zrozumienie, że różnorodność nie jest podziałem. Podziały w Kościele (herezje, schizmy, konflikty polityczne czy przejawy nienawiści) sprzeciwiają się Bożemu darowi komunii. Stąd chrześcijanie winni działać tak, aby zapobiec przekształceniu się uprawionej różnorodności w rzeczywisty podział<sup>442</sup>.

Uprawniona różnorodność w Kościele nie sprzeciwia się jedności<sup>443</sup>. Według Światowej Rady Kościołów różnice sprzyjające misji Kościoła wzmacniają jego katolickość. Jako dary Boże wyrażają się one w bogactwie charyzmatów, w różnych sposobach głoszenia Ewangelii i wyjaśniania jej tajemnic, w różnych formach przedstawiania prawd doktrynalnych i sprawowania liturgii czy też w różnych typach organizacji kościelnej<sup>444</sup>. Podobne stanowisko pojawia się m. in. w wypowiedziach anglikańskich. Arcybiskup Canterbury Georg L. Carey, podpisując wraz z papieżem Janem Pawłem II wspólną deklarację w 1996 roku, podkreślił, że przyjęcie uprawnionej różnorodności jest jedną z fundamentalnych cech tożsamości anglikańskiej<sup>445</sup>. Wniosek ten odnosi się również do działalności ekumenicznej. Konferencja z Lambeth z 1998 roku uznała, iż w drodze do jedności widzialnej chrześcijan mogą istnieć czasowe anomalie, tolerowane, o ile za wspólny cel mają tę jedność. Trzeba jednak nieustannie kierować się ku ich rozwiązaniu, a przez to zniesieniu podstawowej anomalii, jaką jest podział<sup>446</sup>.

<sup>440</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Nasza jedność w Chrystusie a rozbięcie kościołne* [Raport pierwszej sekcji podczas II Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston, 15 – 30 sierpnia 1954 r.], s. 64; COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [V Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], 2737.

<sup>441</sup> Por. I. ZIZIOULAS, *La Chiesa come comunione: presentazione del tema della Conferenza mondiale* [wystąpienie na V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2435.

<sup>442</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La natura e lo scopo della chiesa: Una tappa sulla strada di una dichiarazione comune* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], 3083 – 3084.

<sup>443</sup> Por. A. BORRAS, *Ut unum sint. Une encyclique pour les chrétiens en voie de réconciliation*, ETL 72 (1996) z. 4, s. 354.

<sup>444</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Duch Święty i katolickość Kościoła* [Raport pierwszej sekcji podczas IV Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Uppsali, 4 – 20 lipca 1968 r.], s. 95.

<sup>445</sup> Por. G. L. CAREY [Wystąpienie arcybiskupa Canterbury z okazji podpisania wraz z papieżem Janem Pawłem II wspólnej deklaracji, 5 grudnia 1996 r.], EOe 7, 330.

<sup>446</sup> Por. GRUPPO INTERNAZIONALE DI LAVORO ANGLICANO-LUTERANO, *Crescita nella comunione. Rapporto del Gruppo di lavoro internazionale anglicano-luterano* [maj 2002 r.], 569 – 571.

Światowa Rada Kościołów mówi, że takie różnice, które są przeszkodą dla powołania i misji Kościoła, mają charakter grzeszny<sup>447</sup>. Różnorodność zatem jest nieuprawniona, kiedy uniemożliwia wspólne wyznanie Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela oraz zbawienia i ostatecznego przeznaczenia ludzkości, tak jak jest ono głoszone w Piśmie Świętym i przez wspólnotę apostołską<sup>448</sup>. Stanowisko wypracowane w dialogu luterańsko-reformowanym wskazuje, że dopuszczanie różnic co do prawidłowego głoszenia Ewangelii i sprawowania sakramentów uniemożliwiłoby komunie kościelną i jako czynnik podziału Kościoła byłoby różnorodnością nieuprawnioną<sup>449</sup>. Anglikanie natomiast sądzą, iż mimo niewątpliwej wartości różnorodności, nawet teologiczna kategoria *comprehensiveness* powinna mieć swoje granice, które wyznacza dążenie do budowania żywej jedności Kościoła i eliminowania wszelkiego działania rozbijającego tę jedność<sup>450</sup>. W szczególności w perspektywie ekumenicznej rozbieżności nie mogą być tolerowane, jeśli zagrażają zniszczeniem już osiągniętej jedności, przeszkadzają rozwojowi braterstwa albo powodują kolejny podział<sup>451</sup>.

Na tle ukazanego stanowiska Światowej Rady Kościołów oraz podkreślających swoje przywiązanie do kategorii różnorodności w Kościele Wspólnot poreformacyjnych widocznie zarysowuje się specyfika katolickiego podejścia do problemu jedności i różnorodności w Kościele. Henri de Lubac pisze w tym kontekście, że obserwuje się współcześnie „więcej [...] fascynacji różnorodnością ludzką, którą reprezentujemy, aniżeli jednością nadprzyrodzoną, w której uczestniczymy”<sup>452</sup>. Przeakcentowywanie znaczenia różnorodności może prowadzić do osłabienia zmysłu kościelnego. Co więcej, „bywa, że dorabia się teorię do takiego stanu rzeczy. A wtedy uprawniona różnorodność, ta zróżnicowana wielość [...] ustępuje pierwszeństwa czemuś zupełnie innemu: jednostronnej i nieposkromionej gloryfikacji doktrynalnego pluralizmu”<sup>453</sup>. Walter Kasper przypomina, że dla Kościoła katolickiego ekumenicznym celem jest pełna wspólnota kościelna, obejmująca jedność wiary,

<sup>447</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Duch Święty i katolickość Kościoła* [Raport pierwszej sekcji podczas IV Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Uppsali, 4 – 20 lipca 1968 r.], s. 95.

<sup>448</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [V Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], 2778.

<sup>449</sup> Por. COMMISSIONE CONGIUNTA LUTERANI – RIFORMATI, *Verso la comunione ecclesiale. Rapporto*, 2582.

<sup>450</sup> „Although we agree that doctrinal comprehensiveness must have its limits, we believe that diversity has an intrinsic value when used creatively rather than destructively” (ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC PREPARATORY COMMISSION, *Malta Report* [1968 r.], nr 5, s. 121).

<sup>451</sup> Por. GRUPPO INTERNAZIONALE DI LAVORO ANGLICANO-LUTERANO, *Crescita nella comunione. Rapporto del Gruppo di lavoro internazionale anglicano-luterano* [maj 2002 r.], 572 – 574.

<sup>452</sup> H. de LUBAC, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, s. 55.

<sup>453</sup> Tamże.

sakramentów i kierownictwa kościelnego. Stosunek Kościoła katolickiego do Kościołów wschodnich świadczy o tym, że dopuszcza on różnorodność wyrażania wiary przez Kościoły lokalne, o ile jest ona rzeczywistym bogactwem, a nie oznacza zasadniczej różnicy. Od tego rozumienia Kasper odróżnia koncepcję protestancką, obecną w *Konkordii leuenberskiej* z 1973 roku i dominującą w protestantyzmie europejskim. Model ten polega na podjęciu przez Kościoły wyznaniowe wspólnoty kościelnej opartej na wspólnym podstawowym rozumieniu Ewangelii, lecz pozostawiającej bez zmiany istniejące zróżnicowanie i podziały zawarte w wyznaniach wiary. Denominacje te pozostają zatem nadal podzielone, nawet jeśli zachowują wspólnotę ołtarza i ambony oraz wzajemnie uznają urzędy kościelne. W tym kontekście pluralizm wyznaniowy przestaje być zjawiskiem negatywnym, stając się uprawnionym. Takie rozumienie wspólnoty kościelnej sprzeciwia się jednak stanowisku katolickiemu i prawosławnemu, co wyraża się także w katolickiej i prawosławnej<sup>454</sup> odmowie interkomunii postulowanej przez Wspólnoty protestanckie<sup>455</sup>. W tym kontekście interkomunia oznaczałaby dla Kościoła katolickiego

<sup>454</sup> Takie stanowisko prawosławne doprowadziło do trudności w łonie Światowej Rady Kościołów. W czasie Zgromadzenia w Canberze w 1991 roku prawosławni delegaci w specjalnym oświadczeniu wyrazili swoje rozczarowanie tym, że wielu delegatów reprezentujących inne denominacje nie zrozumiało ich stanowiska co do komunii eucharystycznej. Protestanci uważają, że prawosławni bez uprawnionych powodów naciskają na powstrzymanie się od komunii eucharystycznej. Prawosławni tymczasem zapraszają innych chrześcijan, aby zrozumieli, że dla nich kluczowa do jedności eucharystycznej jest pełna jedność w wierze. Dla prawosławnych Eucharystia jest największym wyrazem jedności, a nie środkiem do jej osiągnięcia (por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Riflessioni dei partecipanti ortodossi* [VII Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w Canberze, 7 – 20 lutego 1991 r.], EOe 5, 1898).

<sup>455</sup> Gwoli ścisłości należy zaznaczyć, iż takie niektóre katolickie środowiska ekumeniczne postulują w imię postępu ruchu ekumenicznego jak najszybsze praktykowanie interkomunii czy też gościnności eucharystycznej. Zdaniem katolików i ewangelików z instytutów ekumenicznych w Strasburgu, Tybindze i Bensheim obecny stan katolicko-ewangelickich uzgodnień ekumenicznych umożliwia taką praktykę, której uzasadnieniem miałyby być pragnienie chrześcijan oczekujących na widzialne rezultaty zaangażowania ekumenicznego ich Kościołów i Wspólnot: „Depuis plus de 25 ans de nombreux chrétien(ne)s de notre zone culturelle attendent avec une impatience croissante que les Églises tirent les conséquences des dialogues œcuméniques sur la cène, marqués dans une large mesure par un consensus et par des convergences. Ils attendent qu’elles révisent leur pratique défensive face à la participation ouverte à la cène ou à l’eucharistie. Nos thèses montrent clairement: le travail œcuménique a atteint un stade qui n’a pas seulement des conséquences pour les chrétien(ne)s en tant qu’individus. Il permet de passer d’une simple «pastorale de l’urgence» à une pratique officielle de l’hospitalité eucharistique. Et comme il n’y a plus de raisons théologiques suffisantes pour un refus, nous plaidons pour qu’une hospitalité eucharistique puisse devenir la norme dans la vie des personnes qui vivent ensemble dans une profonde communion œcuménique” (CENTRE D’ÉTUDES ECUMÉNIQUES (STRASBOURG), INSTITUT DE RECHERCHES ECUMÉNIQUES (TÜBINGEN), INSTITUT DE RECHERCHES CONFESSIONNELLES (BENSHEIM), *Le partage eucharistique entre les Églises est possible. Thèses sur l’hospitalité eucharistique*, Fribourg 2006<sup>2</sup>, s. 10). W związku z taką wypowiedzią, marginalizującą faktycznie istniejące poważne rozbieżności, powstaje wątpliwość, na ile zaangażowani w dialogi teologowie katolicy rzeczywiście reprezentują stanowisko Kościoła katolickiego.

rezygnację z własnego eklezjologicznego samorozumienia<sup>456</sup>. Chociaż zatem z katolickiego punktu widzenia żywa jedność Kościoła nie ma charakteru całkowitej jednolitości, to jednak jest ona – jak mówi Henri de Lubac – harmonią<sup>457</sup>, której urzeczywistnianie się możliwe jest jedynie pod warunkiem jej włączenia w podstawowy ruch ku jedności Kościoła. Tam, gdzie w Kościele lokalnym ten ruch ku jedności ulegnie osłabieniu przy jednoczesnym działaniu zmierzającym do podkreślenia własnej oryginalności, więź jedności może zostać osłabiona. Prowadzi to do powstania konfliktów, wrogości, wzajemnej izolacji, podważenia samej katolickości Kościoła<sup>458</sup>.

### 2.3.3. Ciągłość i zmiana w Kościele

Niezależnie od oceny kierunku rozwoju współczesnego ruchu ekumenicznego należy przyznać, iż dialog prowadzony przez Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie przyczynił się do pogłębienia ich wzajemnego zrozumienia i otwarcia się ponad podziałami wyznaniowymi w wielu dziedzinach życia kościelnego. To z kolei sprawia, że chrześcijanie w innym świetle widzą odmienne tradycje chrześcijańskie, coraz częściej podejmując próby wzajemnego uznania się w istniejącej różnorodności wyznaniowej. Na drodze do pełnego uznania się przez Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie – jak zauważa dokument Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościoła – stoi jednak problem świadomości kościelnej i tożsamości wyznaniowej chrześcijan, wyrażający się w relacji między ciągłością i nieciągłością w Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich. Kwestia ta w wielu obszarach stanowi wciąż przeszkodę dla zbliżenia ekumenicznego nie tylko na poziomie dyskusji ściśle teologicznych<sup>459</sup>. Problem ciągłości i nieciągłości, czy też zmiany, w Kościele wiąże się ściśle z kwestią chrześcijańskiej wierności apostołskiemu dziedzictwu oraz konieczności nieustannego oczyszczania bądź też reformowania Kościoła. Odpowiedzi na pytania o konieczną formę ciągłości, która gwarantowałaby apostołskość Kościoła, a także o dopuszczalną możliwość zmian czy warunki prowadzenia reform, które nie przekreślałyby chrześcijańskiej wierności apostołskiemu dziedzictwu, pozostają wszakże bardzo zróżnicowane wyznaniowo.

<sup>456</sup> Por. W. KASPER, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan*, s. 43 – 44.

<sup>457</sup> Por. H. de LUBAC, *Kościoły partykularne w Kościele powszechnym*, s. 53.

<sup>458</sup> Por. tamże, s. 54 – 55.

<sup>459</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Un tesoro in vasi d'argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], 3194.



### 2.3.3.1. Apostolskość jako historyczna i doktrynalna ciągłość Kościoła

W dokumencie poświęconym naturze i celowi Kościoła z 1998 roku Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów wskazuje, iż wiara apostołska nie ogranicza się do ustalonych formuł doktrynalnych ani nie obejmuje jedynie określonej fazy historii chrześcijańskiej. Wiara apostołska jest wciąż wyznawana w kulcie, życiu i służbie, czyli w żywej tradycji Kościoła. W ten sposób Kościół nieprzerwanie kontynuuje nauczanie Apostołów<sup>460</sup>. Dla zachowania chrześcijańskiej tożsamości apostołskość jest kategorią nieodzowną. Stąd też apostołskość Kościoła jako znak i gwarancję jego ciągłości oraz tożsamości wyznają wszystkie denominacje chrześcijańskie. Jednakże rozumienie apostołskości jest już zróżnicowane konfesyjnie<sup>461</sup>. Z tego powodu problem apostołskości Kościoła pobudza od dawna wiele trudności w teologicznym dialogu między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi<sup>462</sup>.

Już od drugiego wieku tożsamość Kościoła z Kościołem Apostołów powoływanych przez Jezusa Chrystusa była uznawana za kryterium apostołskości jego instytucji i jego form życia, zwłaszcza jego urzędów i nauki<sup>463</sup>. W apostołskości Kościoła uwidacznia się jego ciągłość, obejmująca wszystkich wiernych oraz sprawowane w Kościele sakramenty i głoszoną naukę. Ciągłość w wierze, życiu i świadectwie Kościoła urzeczywistnia się przez wierność Kościołowi Apostołów w tym, co winno być trwałe i zawsze aktualne dla życia kościelnego. W szczególności ciągłość ta wyraża się w świadectwie wiary apostołskiej, w nieustannym głoszeniu Ewangelii, w sprawowaniu sakramentów, a zwłaszcza chrztu i Eucharystii, w posługiwaniu duchownym i w życiu modlitwy. Ciągłość Kościoła to także trwanie w chrześcijańskiej postawie i służbie: w miłości, w radości i w cierpieniu, w służbie chorym i potrzebującym. Ciągłość ta realizuje się także w zachowywaniu jedności między poszczególnymi Kościołami lokalnymi<sup>464</sup>. Oparta na apostołskim dziedzictwie ciągłość Kościoła widoczna jest w każdej epoce i w każdym kulturowym i historycznym kontekście życia wspólnot chrześcijańskich. Poświęcony kato-

<sup>460</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La natura e lo scopo della chiesa: Una tappa sulla strada di una dichiarazione comune* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], 3091 – 3093.

<sup>461</sup> Por. R. PORADA, *Ekumeniczne rozumienie sukcesji apostołskiej. Studium dokumentów dialogów doktrynalnych*, Opole 2008, s. 35.

<sup>462</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], 811; M. LIENHARD, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, s. 141.

<sup>463</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], 820.

<sup>464</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Verso la koinonia nella fede, nella vita e nella testimonianza* [V Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2941.

lickości Kościoła dokument Światowej Rady Kościołów stwierdza, iż Duch Święty, który tworzy Kościół jako lud Boży, nieustannie też idzie z nim przez wieki, zachowując jego kult oraz umożliwiając mu głoszenie światu Ewangelii. Kościół jest jedynym Ciałem Chrystusa, stąd jego konieczna ciągłość urzeczywistnia się w wierze danej raz na zawsze – zawartej w Piśmie Świętym, wyznawanej w Kościele i głoszonej światu – w życiu liturgicznym, w kulcie i w sakramentach, w nieprzerwanej sukcesji posługi Słowa i sakramentów, w stałym otwarciu ludu Bożego na proklamację wiary oraz w nieprzerwanym świadectwie życia proroków, męczenników i świętych<sup>465</sup>. Omawiający problem apostołskości i ciągłości Kościoła dokument Komisji „Wiara i Ustrój” z 1993 roku odwołuje się do symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego jako wspólnego dla chrześcijan wyrazu apostołskości i ciągłości kościelnej, zaznaczając, iż ma on takie samo znaczenie również dla wspólnot chrześcijańskich, które w życiu kościelnym nie posługują się nim<sup>466</sup>.

Pomimo wspólnego dla chrześcijan przekonania o apostołskości Kościoła będącej gwarantem tożsamości życia kościelnego, rozbieżności istniejące w nauczaniu Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich w tej dziedzinie są znaczące. Obejmują one przede wszystkim sam zakres pojęcia apostołskości. Już w 1952 roku w Lundzie raport III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” zauważa, iż wśród chrześcijan istnieje zgoda co do tego, że ciągłość Kościoła wyraża się nie tylko w nieprzerwanym działaniu zmartwychwstałego Pana przez Ducha Świętego, lecz także w pewnej formie ciągłości w historii, zapewnionej przez Ducha Świętego. Zgoda obejmuje również konieczność apostołskiej ciągłości życia chrześcijańskiego we wspólnocie ludzi starających się naśladować przykład i nauczanie Jezusa Chrystusa. Jednak próby skonkretyzowania tych wspólnych założeń eklezjologicznych ujawniają istniejące różnice. Obejmują one nawet zagadnienia, które wydają się fundamentalne, takie jak proklamacja nauki chrześcijańskiej, życie liturgiczne czy posługa duchowna. Nawet jeżeli dla większości Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów są istotnymi środkami ciągłości, a pewna forma posługi duchownej jest uważana za istotną dla zachowania chrześcijańskiej tożsamości, to jednak nie można już tutaj mówić o jednolitym chrześcijańskim stanowisku<sup>467</sup>.

<sup>465</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Duch Święty i katolickość Kościoła* [Raport pierwszej sekcji podczas IV Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Uppsali, 4 – 20 lipca 1968 r.], s. 95 – 96.

<sup>466</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Verso la koinonia nella fede, nella vita e nella testimonianza* [V Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], 2942.

<sup>467</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1741.

Z katolickiego punktu widzenia w pojęciu apostołskości zawiera się żywy i nieustający związek Kościoła z jego normatywnym początkiem – z wybranymi przez Jezusa Chrystusa Apostołami, gwarantujący życiu i nauczaniu kościelnemu autentyczność, tożsamość oraz wierność<sup>468</sup>. W katolickim rozumieniu apostołskości i ciągłości Kościoła szczególnie widoczne jest akcentowanie sukcesji apostołskiej, będącej znakiem ciągłości Kościoła od czasów Apostołów<sup>469</sup>. Dlatego też deklaracja *Dominus Iesus* zwraca uwagę, iż na sukcesji apostołskiej i wierności nauce Apostołów opiera się rzeczywista ciągłość między Kościołem założonym przez Chrystusa i Kościołem katolickim<sup>470</sup>. Kościół katolicki, trwając w apostołskości, czyli ciągłości życia, wiary i kultu z Kościołem Apostołów, nie uważa się za jedną z wielu denominacji chrześcijańskich, lecz za jeden Kościół Chrystusowy<sup>471</sup>.

Pojęcie apostołskości, choć z inaczej rozłożonymi teologicznymi akcentami, jest również bardzo silnie obecne w nauczaniu prawosławnym. Dla prawosławia apostołskość jest gwarantem kontynuacji Kościoła<sup>472</sup>. Nauka prawosławna kładzie duży nacisk na wierność wobec tradycji doktrynalnej i liturgicznej Kościoła „niepodzielonego”. Zachowująca tę apostołską wierność liturgia podtrzymuje tożsamość Kościoła i jego ciągłość w nieustannie zmieniającym się świecie<sup>473</sup>. W swojej świadomości prawosławie trwa w nieprzerwanej ciągłości jednego Kościoła. To trwanie wyraża się w strzeżeniu żywej tradycji kościelnej. Stąd z prawosławnego punktu widzenia Kościół prawosławny jest przez swoją wiarę, życie i liturgię prawdziwą manifestacją Kościoła Chrystusowego<sup>474</sup>.

Mimo podnoszonych przez Kościół katolicki wątpliwości co do istnienia faktycznej sukcesji apostołskiej w Kościele Anglii<sup>475</sup> nauczanie anglikańskie także kładzie nacisk na apostołskość Kościoła jako gwarancję zachowania jego ciągłości<sup>476</sup>. W świadomości anglikańskiej Kościół Anglii nie jest

<sup>468</sup> Por. B. SESBOÛÉ, J. WOLINSKI, *Bóg zbawienia*, s. 116; R. PORADA, *Ekumeniczne rozumienie sukcesji apostołskiej. Studium dokumentów dialogów doktrynalnych*, s. 38.

<sup>469</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>470</sup> Por. DI 16.

<sup>471</sup> Por. A. AHLBRECHT, *Konfessionalismus*, kol. 1.

<sup>472</sup> Por. R. PORADA, *Ekumeniczne rozumienie sukcesji apostołskiej. Studium dokumentów dialogów doktrynalnych*, s. 100.

<sup>473</sup> Takie stanowisko przyczyniło się do wielkiego konserwatyizmu doktrynalnego, a zwłaszcza liturgicznego, przy czym warto zauważyć, że konserwatyzm ten niekoniecznie wyraża się w poszukiwaniu pierwotnych czy bliższych czasom apostołskim form liturgicznych, lecz przede wszystkim w przyjęciu za normatywną bizantyjskiej tradycji i praktyki liturgicznej, zwłaszcza po upadku Konstantynopola (por. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, s. 102).

<sup>474</sup> Por. J. PANAGOPOULOS, *Orthodoxie und Katholizismus im Dialog*, OS 30 (1981) z. 3-4, s. 310.

<sup>475</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Wspólnota Anglikańska*, s. 181.

<sup>476</sup> Por. R. PORADA, *Ekumeniczne rozumienie sukcesji apostołskiej. Studium dokumentów dialogów doktrynalnych*, s. 86 – 87.

chrześcijańską denominacją powstałą w wyniku procesów reformacyjnych w XVI-wiecznej Europie, lecz trwa w apostołskości i ciągłości całego Kościoła, ponieważ istnieje nieprzerwanie od czasów misji św. Augustyna z Canterbury, którego spadkobiercami są arcybiskupi Canterbury<sup>477</sup>. Wszakże dialog prowadzony przez anglikanów ze Wspólnotami ewangelickimi wskazuje na daleko posunięte zbieżności w spojrzeniu na problem apostołskości, a przez to ciągłości Kościoła. W pierwszym rzędzie apostołskość miałaby się wyrażać w ciągłości świadectwa apostołskiego dawanego nieprzerwanie przez chrześcijan wobec świata. Wezwanie Kościoła do wierności i ciągłości jest oparte na wierności i ciągłości Boga. Kościół powinien strzec symboli ciągłości, które otrzymał, oraz te doświadczenia ze swojej przeszłości, w których wierność Boża przetrwała pomimo niewierności Kościoła. Wprawdzie historyczna ciągłość biskupów i prezbiterów Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich ma znaczenie jako dar Boży dla Kościoła, to jednak zasadniczo ciągłość Kościoła możliwa jest dzięki trwającej od czasów apostołskich nieprzerwanej ciągłości daru chrztu i Wieczery Pańskiej oraz realizowana przez prawidłowe wyznanie wiary według Słowa Bożego<sup>478</sup>.

### 2.3.3.2. Przemiany Kościołów i Wspólnot wobec wierności własnemu dziedzictwu

Niezbędne dla tożsamości każdego Kościoła i Wspólnoty kościelnej zachowanie wierności wobec własnego dziedzictwa kościelnego jest w warunkach życia każdej grupy chrześcijańskiej konfrontowane z przemianami zachodzącymi w niej samej czy też w środowisku, w którym jest obecna. Kościelna ciągłość, będąca chrześcijańską wiernością, jest konieczna do trwania jedności. Brak tej ciągłości nieuchronnie powoduje podział we wspólnocie wierzących: schizmę czy herezję, a nawet apostazję<sup>479</sup>.

<sup>477</sup> Por. J. MACQUARRIE, *Co nas jeszcze dzieli od Kościoła katolickiego? Odpowiedź anglikanów*, s. 255.

<sup>478</sup> Por. ANGLICAN – LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], nry 56, 73, s. 21, 23 – 24; ANGLICAN – LUTHERAN INTERNATIONAL CONTINUATION COMMITTEE, *Episcopo (Niagara Report)* [1987 r.], nr 28, GA-2, s. 17.

<sup>479</sup> Pojęcie schizmy w ścisłym sensie oznacza zerwanie relacji między grupami kościelnymi. Spowodowane jest ono czynnikami politycznymi, kulturowymi czy nawet osobistymi. Prowadzi do oddzielenia administracyjnego i jurysdykcyjnego określonej grupy chrześcijan. Z kolei problem herezji, w dziejach Kościoła bardzo ściśle wiążącej się z zaistniałymi w tonie chrześcijaństwa podziałami, wskazuje, iż doktryna chrześcijańska jest integralnie związana z kultem i życiem kościelnym. Ponieważ doktryny nie da się oddzielić od życia kościelnego, herezja jako poważny błąd doktrynalny pociąga za sobą złamanie jedności. Zjawisko apostazji natomiast, jako zaprzeczenie jedyne panowania Chrystusa, dowodzi, iż w życiu chrześcijańskich wspólnot wszystko to, co wynosi pewne elementy życia kościelnego ponad wierność Bogu w Chrystusie, niszczy Kościół (por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE

Uznanie historyczności kościelnego samourzeczywistniania się chrześcijaństwa, a przez to konieczności zachodzenia w łonie wspólnot chrześcijańskich określonych przekształceń, przy jednoczesnym podkreślaniu znaczenia ciągłości Kościoła opartego na fundamencie Apostołów jest poważnym wyzwaniem dla chrześcijan<sup>480</sup>. Wiąże się to bezpośrednio z problemem tożsamości wyznaniowej i jej zakorzenieniem w tożsamości określonej historycznie realizacji Kościoła Chrystusowego z Kościołem Apostołów. Pojawia się w związku z tym pytanie, czy taka tożsamość współczesnych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich z chrześcijaństwem pierwszych wieków – szczególnie w zakresie struktury kościelnej czy w obszarze doktrynalnym – jest w ogóle możliwa. Z pewnością tożsamość ta jest postulowana przez Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, stanowiąc oparcie dla ich własnej tożsamości wyznaniowej. Jednakże uświadomienie sobie historycznego charakteru chrześcijaństwa sprawia, iż proste odniesienie określonej grupy chrześcijańskiej do pierwotnej gminy napotyka poważne trudności<sup>481</sup>. W ciągu dziejów Kościoła dochodziło do znaczących zmian i rozwoju w zakresie doktryny, kultu czy życia kościelnego. Pełna świadomość tego rozwoju i jego konsekwencji dla samorozumienia Kościoła wydaje się jednak zdobyczą stosunkowo niedawnych badań historycznych<sup>482</sup>. Wspólna Grupa Robocza Kościoła katolickiego i Światowej Rady Kościołów zauważa, że chociaż problem ten nie został w pełni rozwiązany przez żadną wyznaniową teologię, to jednak w ogólnym zarysie wydaje się, iż warunkiem utożsamienia dzisiejszych kościelnych form chrześcijaństwa z Kościołem Apostołów jest nie tyle całkowite do niego podobieństwo, co raczej podobieństwo w tym, co stanowi istotę życia kościelnego<sup>483</sup>. Tożsamość Kościoła, pomimo wszystkich przemian, znajduje się zasadniczo w wierze jego członków, która w każdym czasie opiera się na jedynej prawdzie objawionej przez Boga w Jezusie Chrystusie<sup>484</sup>. Już jednak tak ogólne stwierdzenie pokazuje, że kwestia relacji między ciągłością i wiernością wobec Kościoła Apostołów a elementami uwarunkowanymi histo-

---

CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1745 – 1747).

<sup>480</sup> Por. A. van den HEUVEL, *Momenty wyznaniowe w ustosunkowaniu się do świata. Kościół i świat*, s. 287.

<sup>481</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], 822.

<sup>482</sup> Por. LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA KOMISJA STUDIÓW, *Ewangelia a Kościół (Raport z Malty)*, nr 55 – 56, s. 56 – 57.

<sup>483</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], 819.

<sup>484</sup> Por. tamże, 822; MIĘDZYNARODOWA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA [ARCIC II], *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół* [Wenecja, 1993 r.], SiDE 11 (1995) nr 1, s. 79 – 80).

rycznie i w konsekwencji zmiennymi w życiu kościelnym spotyka się ze zróżnicowanymi wyznaniowo rozwiązaniami.

Z katolickiego punktu widzenia zachowanie tożsamości czy też ciągłości Kościoła jest nierozzerwanie związane z jego żywym rozwojem. Jak pisze Joseph Ratzinger, „ciało zachowuje tożsamość właśnie przez to, że w procesie życia stale się odnawia”<sup>485</sup>. Ratzinger podkreśla tę konieczną relację żywego rozwoju do ciągłości Kościoła i jego tożsamości z Kościołem Apostołów: „Kto mianowicie trzyma się uparczywie tylko tekstu Pisma św. lub form, jakie nadali Kościołowi jego Ojcowie, ten skazuje Chrystusa na wygnanie w przeszłość. Konsekwencją tego jest albo wiara absolutnie sterylna, nic nie mówiąca czasom dzisiejszym, albo samowolne ignorowanie dwóch tysięcy lat historii, wyrzucanie jej na śmietnik braków i rojenie sobie, jak to powinno wyglądać chrześcijaństwo według Pisma św. lub według samego Jezusa. Może jednak faktycznie wynikać z tego tylko sztuczny produkt naszej własnej pracy, pozbawiony trwałości. Rzeczywista tożsamość z prairódłem istnieje bowiem tylko wtedy, gdy istnieje jednocześnie żywa ciągłość zapewniająca rozwój, a przez to – trwanie”<sup>486</sup>. W celu ukazania katolickiego rozumienia relacji między konieczną ciągłością Kościoła a doświadczanymi w dziejach życia kościelnego przemianami Międzynarodowa Komisja Teologiczna odwołuje się do rozróżnienia między istotną strukturą Kościoła oraz jego konkretnym urzeczywistnieniem się. Istotna struktura obejmuje to, co pochodzi od samego Boga poprzez założenie Kościoła przez Jezusa Chrystusa i dar Ducha Świętego. Ta jedna i stała struktura ma w dziejach Kościoła konkretną postać i organizację, które z kolei są uwarunkowane historycznie czy kulturowo. Te elementy życia kościelnego podlegają stałym przemianom, świadcząc o żywotności Kościoła oraz podtrzymując jego tożsamość z Kościołem Apostołów<sup>487</sup>.

Z o wiele większą rezerwą na problem relacji między wiernością wobec kościelnego dziedzictwa a rozwojem doktrynalnym czy liturgicznym Kościoła patrzy prawosławie, skądinąd przekonane o tym, iż to ono właśnie ocaliło w ciągu wieków pierwotną i nienaruszoną naukę Kościoła. Jednakże takie samorozumienie prawosławia, w którym akcentuje się jego misję jako środowiska przekazującego bez zmian tę samą apostołską tradycję, sprawia, że problematyczne staje się mówienie o dopuszczalnych przemianach. W charak-

<sup>485</sup> J. RATZINGER, *Kościół, ekumenizm, polityka*, s. 16.

<sup>486</sup> Tamże.

<sup>487</sup> „Konkretna postać Kościoła podlega przemianom; i jest miejsce, gdzie mogą pojawić się różnice; czasem są one konieczne. Różnorodność organizacji odnosi się jednak do jedności struktury. Rozróżnienie pomiędzy istotną strukturą i konkretną postacią (czyli organizacją) nie oznacza oddzielenia. Istotna struktura zawsze jest złączona z konkretną postacią, bez której nie mogłaby istnieć. Ale i konkretna postać musi uwzględniać istotną strukturę, którą ma wiernie i skutecznie wyrażać w konkretnej sytuacji. Czasem wcale nie jest łatwo jasno rozróżnić to, co się odnosi do istotnej struktury, od tego, co odnosi się do konkretnej postaci” (MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, s. 214).

terystyczny sposób – w kontekście Eucharystii sprawowanej wiernie według nakazu Pańskiego i tradycji Ojców – ujmuje to Aleksander Schmemmann: „Lecz właśnie dlatego, że jest tak, jak jest, my, prawosławni, powinniśmy znaleźć w sobie siły, aby zanurzyć się w eucharystycznym odrodzeniu Kościoła. Rzec nie w «reformach», «przystosowaniach», «unowocześnieniu» itd. Przeciwnie, cała sprawa toczy się o powrót do tego postrzegania, tego doświadczenia, którym Kościół żył u swego zarania”<sup>488</sup>.

Jeszcze inaczej rozkładają akcenty anglikanie i ewangelicy. Raport Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Reformowanej z 1984 roku podkreśla, że chrześcijańska ortodoksja nie jest strzeżona jedynie przez proste powtarzanie tych samych słów, ponieważ w dziele głoszenia Ewangelii Kościół wciąż musi znajdować w nowych językach słowa, które są w stanie wyrazić prawdę chrześcijańską. Podobne zmiany są konieczne w odniesieniu do każdego kolejnego pokolenia wierzących, żyjącego w zmieniających się warunkach i wymagającego innego języka<sup>489</sup>. W samym nurcie reformacji istniały wątpliwości co do ciągłości i zmiany w łonie wspólnoty wierzących. Podczas gdy niektórzy reformatorzy, wprowadzając zmiany do praktyki liturgicznej Kościoła zachodniego oraz w dziedzinie doktrynalnej i moralnej, widzieli tutaj powrót do zerwanej ciągłości z Kościołem pierwotnym, inni z kolei chcieli w reformacyjnych zmianach widzieć zerwanie ciągłości z tradycją Kościoła i oparcie życia chrześcijańskiego jedynie na wierności Bogu<sup>490</sup>. Współcześnie ewangelicy dostrzegają potrzebę ciągłości Kościoła wyrażającą się w odziedziczonych znakach – w kanonie Pisma Świętego, wyznaniu wiary, sakramentach czy urzędzie duchownym<sup>491</sup>. Podkreślanie ciągłości Kościoła nie może wszakże sprowadzać się do przywiązania Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich do tych symboli. Symbole ciągłości Kościoła są jedynie częścią życia kościelnego. Jako takie podlegają nieustannej reinterpretacji, tak by zawsze były doświadczane przez człowieka każdej epoki i kultury jako żywa i wyzwalająca Ewangelia Chrystusa. Kościół, tak jak każdy żywy organizm, może pozostać przy życiu i uniknąć skostnienia, a ostatecznie śmierci jedynie dzięki nieustannym przemianom. Poruszając kwestie ciągłości i wierności Kościoła, dialog anglikańsko-luterański posługuje się bardzo specyficzną i kontrowersyjną argumentacją, mającą jednak na celu ukazanie wierności

<sup>488</sup> A. SCHMEMANN, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, s. 6.

<sup>489</sup> POR. ANGLICAN – REFORMED INTERNATIONAL COMMISSION, *God's Reign and Our Unity* [Woking (Wielka Brytania), 1984 r.], nr 40, s. 126.

<sup>490</sup> POR. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Un tesoro in vasi d'argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], 3194.

<sup>491</sup> POR. GRUPPO DI DIALOGO FRA LUTERANI ED EPISCOPALIANI NEGLI USA, *Verso la piena comunione. Rapporto* [6 stycznia 1991 r.], EOe 4, 2855; LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA KOMISJA STUDIÓW, *Ewangelia a Kościół (Raport z Malty)*, nr 56, s. 57.

Boga manifestującej się w dziejach Kościoła na tle ludzkiej niewierności. Dokument stwierdza, że ostatecznie cała ciągłość Kościoła i jego tożsamość z Kościołem Apostolskim jest tylko dziełem Boga, który wytrwał przy Kościele, nawet kiedy Pismo Święte zostało zdradzone, zapomniane czy sprowadzone do rangi idoli, kiedy chrzest był sprawowany w sposób obojętny albo przyjmowany z lekceważeniem, kiedy Wieczerza Pańska stała się zwyczajem, a jej sens został zaciemniony oraz kiedy rozłam między Ewangelią a dogmatem doprowadził z jednej strony do inkwizycji i autorytaryzmu, a z drugiej – do odrzucenia i apostazji<sup>492</sup>. Zdaniem teologów anglikańskich i luterańskich Bóg zachował wierność, nawet gdy biskupi trwający w sukcesji historycznej byli niewierni<sup>493</sup>.

### 2.3.3.3. Ecclesia semper reformanda?

Skoro Kościół w swoim ludzkim wymiarze pozostaje strukturą życia społecznego, funkcjonującą w określonej i zmieniającej się rzeczywistości historycznej, społecznej i kulturowej, w ciągu wieków jego istnienia zaszły w nim znaczące zmiany, zarówno w życiu liturgicznym, we wskazaniach moralnych, ale także w kwestiach doktrynalnych, a przynajmniej w języku i sposobie głoszenia prawd chrześcijańskiej wiary. O ile te zmiany czy też rozwój są nieuniknione, o tyle pozostaje otwarte pytanie, czy Kościół powinien sam z siebie podejmować świadome działanie w kierunku własnej reformy, czy też opierając się na postulatcie absolutnej wierności wobec pierwotnej tradycji jedynie akceptować te zmiany, które nieuchronnie wiążą się z przemianami historycznymi czy społecznymi; innymi słowy – czy Kościół odnajdując swoją tożsamość i ciągłość w Kościele Apostołów powinien zarazem świadomie dążyć do zmian we własnym życiu liturgicznym, nauczaniu moralnym, a nawet w dziedzinie doktrynalnej.

Odpowiedź na to pytanie jest uwarunkowana wyznaniowo. W istocie zawiera się w niej sama koncepcja Kościoła. Stąd o ile Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie na ogół akceptują pewne możliwości reform, o tyle ich możliwa skala jest już odmiennie ujmowana. Pytanie o konieczność i możliwość reformy Kościoła zawiera w sobie pytanie o to, czym jest Kościół sam w sobie, dotyka zatem sedna tożsamości Kościołów i Wspólnot.

Papież Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* pisze, iż „wzrost komunii, któremu towarzyszy nieustanna reforma, realizowana w świetle Tradycji apostołskiej, jest w obecnej sytuacji Ludu Bożego niewątpliwie jednym z naj-

<sup>492</sup> Por. ANGLICAN – LUTHERAN INTERNATIONAL CONTINUATION COMMITTEE, *Episcope (Niagara Report)* [1987 r.], nr 30, s. 18.

<sup>493</sup> Por. tamże.



bardziej charakterystycznych i najważniejszych cech ekumenizmu. Z drugiej strony jest to także zasadnicza gwarancja jego przyszłości<sup>494</sup>. W pewnym sensie zatem z katolickiego punktu widzenia nieustanna reforma Kościoła jest niezbędna, przy czym zawsze konieczne jest wierne zachowanie tych rzeczywistości, które jako pochodzące od Boga stanowią fundamenty Kościoła – dogmatów, sakramentów i struktury hierarchicznej. Reformowaniu może zatem podlegać doczesny wymiar Kościoła<sup>495</sup>, tak aby Kościół, którego istota i posłannictwo są niezienne, mógł wypełniać swoją misję w konkretnej rzeczywistości społecznej i dziejowej, w której żyją chrześcijanie<sup>496</sup>.

Wśród teologów protestanckich pojawiają się bardzo jasne wezwania do nieustannej reformy, polegającej na poddaniu krytycznej refleksji każdej kościelnej tradycji czy praktyki<sup>497</sup>. Ewangelicy uznają, że Kościół powinien zawsze być otwarty na rozwój i reformę; winien być także samokrytyczny. Impulsem do reformy miałyby być krytyczne spojrzenie na historię Kościoła<sup>498</sup>. To wezwanie do nieustannej samokrytyki i reformy ma swoje źródło już w epoce reformacji. Wspólnoty odwołujące się do dziedzictwa reformatorów uznają, iż prawdziwy Kościół Chrystusowy powinien się wciąż reformować według Słowa Bożego pod kierunkiem Ducha Świętego<sup>499</sup>. Nie znaczy to, że same Wspólnoty poreformacyjne zawsze w ciągu swoich dziejów przyjmowały postulat nieustannej reformy. Niekiedy uzależnienie od czynników zewnętrznych – takich jak związek z władzami państwowymi – albo silny konfesjonalizm hamowały pierwotne protestanckie wezwanie do stałej reformy<sup>500</sup>. Jednakże ta świadomość, stanowiąca ważne element tożsamości protestanckiej, nigdy całkowicie nie zanikła. W warunkach szybkich zmian społecznych Kościół musi szukać swojego odnowionego obrazu, zdając sobie sprawę z postępującego zeświecczenia społeczeństw, w których chrześcijaństwo jest obecne, biorąc pod uwagę rozwój kulturowy czy cywilizacyjny.

<sup>494</sup> UUS 17.

<sup>495</sup> Por. A. CZAJA, *Ecclesia semper reformanda. Perspektywa jutra Kościoła w Polsce*, RT 54 (2007) z. 2, s. 44. Andrzej Czaja pisze: „W reformowaniu Kościoła nieporozumieniem jest rewolucja doktrynalna prowadząca do zatracenia czy zachwiania eklezyjalnej tożsamości. Generalnie chodzi o reformę ludzkiego oblicza Kościoła, aby bardziej jaśniał jako Kościół Chrystusa. Dlatego reformy Kościoła nie można ograniczać do zwykłego weryfikowania i usuwania nadużyć. Wierność własnej tożsamości nie może wykluczać rozwoju na rzecz lepszego realizowania zbawczej misji; potrzeba wzrostu oraz adaptacji życia i działania odpowiednio do uwarunkowań przestrzenno-czasowych” (tamże, s. 43).

<sup>496</sup> Por. tamże.

<sup>497</sup> Por. J. HROMADKA, *La fedeltà cristiana messa in discussione* [wystąpienie na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1610.

<sup>498</sup> Por. COMMISSIONE LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA, *Un invito all'azione. Rapporto III (1981 – 1983)* [Filadelfia, 1983 r.], EOe 2, 3361.

<sup>499</sup> Por. H. ROUX, *Czy Kościół nasz domaga się nowej reformacji? Wypowiedź protestanta*, s. 269.

<sup>500</sup> Por. tamże, s. 268.

Nawet w łonie teologów protestanckich trudno o jednolitą wizję tej współczesnej reformy. Dla niektórych musi być ona – tak jak w czasach Lutera i Kalwina – aktem radykalnym, oznaczającym zerwanie z tymi strukturami czy instytucjami kościelnymi, które nie odpowiadają wymaganiom współczesnego głoszenia Ewangelii. Hébert Roux pisze, że „reformacja Kościoła może się przejawiać tylko poprzez rewolucję, to znaczy poprzez bardziej lub mniej gwałtowne, bardziej lub mniej systematyczne zerwanie nie tylko z instytucją kościelną, która historycznie rzecz biorąc solidaryzowała się z tymi siłami, jakie poniżają, uciskają i alienują człowieka. reformacja musi też zerwać z wszelkimi takimi sposobami wyrażania lub wyznawania wiary, jakie przez swój dogmatyzm utrwały i podtrzymują podziały w ludzie chrześcijańskim, a czysty przekaz ewangeliczny miłości i sprawiedliwości uczyniły niezrozumiałym lub obojętnym dla dzisiejszego człowieka”<sup>501</sup>. Inni z kolei w samym Kościele widzą siłę do nieustannej odnowy wewnętrznej zgodnej z reformacyjną zasadą autorytetu Pisma Świętego i usprawiedliwienia przez samą wiarę. Odnowa ta winna zmierzać do ciągłej aktualizacji tej zasady, tak by była ona zrozumiała dla człowieka żyjącego w innym niż reformatorzy kontekście historycznym i kulturowym<sup>502</sup>.

Interesujące, że takie ujmowanie reformy Kościoła, wyraźnie osadzone w protestanckiej eklezjologii, pojawia się w wypowiedziach teologów katolickich, a nawet przenika do dokumentów dialogu ekumenicznego, zwłaszcza prowadzonego przez Wspólnoty ewangeliczne z Kościołem katolickim. Zasada *Ecclesia semper reformanda* jawi się w wielu wypowiedziach niekiedy jako fundamentalna norma eklezjologiczna, bez której nie da się zrozumieć Kościoła<sup>503</sup>. Co więcej, zdaniem tak wpływowego teologa katolickiego jak Johann Baptist Metz, postęp ekumeniczny jest nierozzerwanie związany ze zmianami struktury i praktyki Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Ekumenizm miałby zatem w swojej naturze zawierać postulat reformy, który w środowisku katolickim stał się szczególnie ważny od czasów II Soboru Watykańskiego<sup>504</sup>. Echa takiego stanowiska części teologów katolickich, zbudowanego na kontrowersyjnej z katolickiego punktu widzenia koncepcji

<sup>501</sup> Tamże, s. 269 – 270; por. Б. М. МЕЛИОРАНСКИЙ, *Разделение церквей*, s. 426

<sup>502</sup> Por. H. ROUX, *Czy Kościół nasz domaga się nowej reformacji? Wypowiedź protestanta*, s. 269 – 270.

<sup>503</sup> Por. A. van den HEUVEL, *Momenty wyznaniowe w ustosunkowaniu się do świata. Kościół i świat*, s. 286; B. PEYROUS, G. ALBERIGO, „Réforme” en tant que critère de l’Histoire de l’Église, RHE 76 (1981) nr 1, s. 74.

<sup>504</sup> Por. J. B. METZ, *Czy Kościół potrzebuje nowej reformacji? Odpowiedź katolicka*, ConcP 1-5 / 1970, s. 274. Metz pisze, iż „skuteczny postęp w ekumenie chrześcijańskiej jest dzisiaj nierozzerwalnie związany ze zmianą w strukturach i oficjalnej praktyce samych Kościołów. Kwestia ekumeniczna stała się sama kwestią reformy Kościoła. I właśnie z tego powodu praca ekumeniczna jest przede wszystkim charyzmatyczno-krytyczną pracą reformatorską we własnym Kościele i nad własnym Kościołem” (tamże, s. 273).

teologicznej, widać w dokumentach dialogów ekumenicznych. Na przykład dialog katolicko-luterański prowadzony w Stanach Zjednoczonych dochodzi do stwierdzenia, iż w ciągu rozwoju odmiennych tradycji niekiedy instytucje kościelne stawały się celami, zamiast być środkami do celu. Stąd każda chrześcijańska wspólnota ma obowiązek chronić własną żywotność przed ciężarem własnych instytucji<sup>505</sup>. Jeszcze bardziej oddziaływanie protestanckiej eklezjologii w dialogu ekumenicznym ze stroną katolicką widać na przykładzie ekumenicznej Grupy z Dombes. W dokumencie poświęconym „nawróceniu Kościołów” członkowie Grupy widzą w konieczności nieustannej reformy Kościoła odzwierciedlenie relacji między Bogiem a człowiekiem: w Kościele wierność Boga spotyka się z niewiernością człowieka, co przyczynia się do powstania dystansu między przeżywaną tożsamością kościelną a głoszoną tożsamością chrześcijańską. Zdaniem Grupy z Dombes reforma jest konieczna, ponieważ Kościół ma swoje słabości, jest wrażliwy na zniekształcenia, grzech, a nawet może sprzeciwiać się orędziu chrześcijańskiemu, które winien głosić<sup>506</sup>. W łagodniejszej formie koncepcja reformy Kościoła pojawia się w dialogu katolicko-anglikańskim. Konieczność reformy Kościoła znajduje tutaj wyjaśnienie w zmieniających się warunków życia chrześcijan. Ich skutkiem są pojawiające się w Kościele napięcia. Niektóre z nich mogą prowadzić do właściwego rozwoju, inne wszakże mogą zerwać ciągłość z tradycją apostołską, niszcząc jedność Kościoła. Jeśli Kościół chce pozostać zakorzeniony w żywej prawdzie i głosić ją człowiekowi każdej epoki i kultury, konieczne jest rozwijanie nowych sposobów wyrażania wiary chrześcijańskiej. Jednakże taka reforma, możliwa dzięki poddaniu się Duchowi Świętemu, nieustannie przenikającemu Kościół, jest uprawniona i możliwa tylko wtedy, kiedy nie narusza wierności wobec tradycji otrzymanej od Apostołów<sup>507</sup>.

Stosunkowo najbardziej przejrzyste w kwestii konieczności reformy życia kościelnego jest stanowisko prawosławne, w którym bardzo jasno wyraża się prawosławna świadomość kościelna. Chociaż odnowa Kościoła nie sprzeciwia się eklezjologii prawosławnej, to jednak może ona obejmować jedynie praktyczne życie Kościoła. Wierność wobec tradycji apostołskiej sprawia, że nie jest możliwe reformowanie prawd wiary, które „zostały sformułowane i ogłoszone raz na zawsze w dogmatycznych postanowieniach siedmiu soborów powszechnych”<sup>508</sup>.

<sup>505</sup> POR. GRUPPO DI DIALOGO CATTOLICO – LUTERANO IN USA, *Autorità magisteriale e infallibilità nella chiesa. Dichiarazione comune e riflessioni* [Minneapolis (USA), wrzesień 1978 r.], 2652.

<sup>506</sup> POR. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1033.

<sup>507</sup> POR. ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION [ARCIC II], *Church as Communion* [Dublin, 1990 r.], nr 28 – 30, GA-2, s. 335 – 336.

<sup>508</sup> A. KOKKINAKIS, *Czy Kościół prawosławny potrzebuje reformy odnawiającej?*, ConcP 1-5 / 1970, s. 265 – 266.

\*

Ponieważ chrześcijaństwo istnieje w rzeczywistości Kościołów i Wspólnot wyznaniowych, zagadnienie tożsamości wyznaniowej, wychodząc od złożonych doświadczeń historycznych, przenika w zasadzie całą współczesną problematykę eklezjologiczną. Wystarczy wszakże zwrócić uwagę na niektóre tylko elementy nauki o Kościele poszczególnych denominacji chrześcijańskich, by zauważyć, jak mocno są one uwikłane tożsamościowo oraz – wtórnie – jak bardzo one same wpływają na współczesne przemiany i kształtowanie tożsamości chrześcijan. Chociaż fakt istnienia tożsamości wyznaniowej nie może być poddawany ocenie, skoro jest on nieodłączny od współczesnego funkcjonowania człowieka w grupie religijnej, to jednak ukształtowanie się chrześcijańskich tożsamości wyznaniowych w konfrontacji między poszczególnymi Kościołami i Wspólnotami sprawia, iż tak uformowane tożsamości są źródłem wielu problemów w relacjach międzychrześcijańskich. Przedstawione powyżej badania – mimo prezentacji pewnych zbieżności ujawnionych w toku dialogów ekumenicznych – prowadzą raczej do wniosku, iż zagadnienia tożsamościowe stanowią poważną przeszkodę w dziele zbliżenia chrześcijan.

Nie oznacza to bynajmniej, iż tożsamość wyznaniowa jest niepokonaną trudnością w ruchu ekumenicznym. Skoro jako przejaw tożsamości zbiorowej jest właściwa współczesnemu człowiekowi należącemu do określonej wspólnoty religijnej, refleksja ekumeniczna powinna prowadzić nie do prób jej zakwestionowania, pomniejszenia czy zniszczenia, lecz raczej do wskazania dróg takiego kształtowania czy przeformowania istniejących tożsamości, które nie byłyby już oparte na konfrontacji i izolacji, a wskutek tego umożliwiłyby prawdziwe zbliżenie i zrozumienie pomiędzy chrześcijanami należącymi do różnych grup bez podważania historycznego, kulturowego i religijnego dziedzictwa poszczególnych denominacji chrześcijańskich oraz bez niszczenia ich niepowtarzalnego charakteru jako szczególnych grup tożsamościowych.

## Rozdział III

### DIALOG EKUMENICZNY WOBEC PROBLEMÓW TOŻSAMOŚCI WYZNANIOWEJ

Jan Paweł II, pisząc w encyklice *Ut unum sint* o zadaniach ruchu ekumenicznego, wskazuje, iż wykraczają one daleko poza wypracowywane uzgodnienia teologiczne: „Oprócz rozbieżności doktrynalnych, które należy rozstrzygnąć, chrześcijanie nie mogą umniejszać znaczenia zastarzałych nieporozumień, które odziedziczyli z przeszłości, fałszywych interpretacji i uprzedzeń, jakie jedni żywią wobec drugich. Nierzadko też bezwład, obojętność i niedostateczne wzajemne poznanie pogarszają jeszcze tę sytuację. Dlatego zaangażowanie ekumeniczne musi się opierać na nawróceniu serc i na modlitwie, które doprowadzą także do niezbędnego oczyszczenia pamięci historycznej. Dzięki łasce Ducha Świętego uczniowie Chrystusa, ożywieni miłością, odwagą płynącą z prawdy i szczerą wolą wzajemnego przebaczenia i pojednania, są powołani, aby ponownie zastanowić się razem nad swoją bolesną przeszłością i nad ranami, jakie niestety zadaje ona do dzisiaj. Wiecznie młoda moc Ewangelii wzywa ich, aby ze szczerym i całkowitym obiektywizmem wspólnie uznali popełnione błędy oraz wskazali zewnętrzne czynniki, które stały się przyczyną godnych ubolewania podziałów między nimi. Potrzebne jest spokojne i czyste spojrzenie prawdy, ożywione Bożym miłosierdziem, które potrafi wyzwolić umysły i ponownie wzbudzić w każdym dobrą wolę, właśnie w perspektywie głoszenia Ewangelii ludziom wszystkich narodów i krajów”<sup>1</sup>.

W tej wypowiedzi papieskiej widoczne są podstawowe trudności wspólnego ruchu ekumenicznego: nie tylko brak zgody w wielu kwestiach dogmatycznych, lecz także obciążenia historyczne, dawne i wciąż pamiętane zranienia, negatywne stereotypy czy też brak znajomości chrześcijan należących do innych tradycji wyznaniowych. Zarazem papież zauważa, iż ruch

---

<sup>1</sup> UUS 2.

ekumeniczny nie może poprzestać na zebraniu i opisie wszystkich napotykanych barier. Świadomość zagadnień trudnych, zakorzenionych głęboko w tożsamości chrześcijan, musi mobilizować wierzących w Chrystusa do działania opierającego się nie tylko na własnych zdolnościach i możliwościach, nie rzadko bardzo ograniczonych, lecz przede wszystkim na łasce Ducha Świętego działającego w Kościele. Poddanie się temu Bożemu działaniu sprawia, że w innym świetle widzi się aktualne i nieraz z pozoru nieprzewidywalne problemy stojące przed ekumenią; to z kolei sprawia, iż można w dialogu ekumenicznym, nie zrażając się trudnościami, dążyć do przybliżenia prawdziwej widzialnej jedności chrześcijan, wierząc, iż jest ona rzeczywiście możliwa do osiągnięcia.

Stan ruchu ekumenicznego oraz stawiane przed nim dzisiaj zadania wymagają refleksji tożsamościowej. Po ukazaniu źródeł zagadnienia tożsamości w myśli współczesnej i trudności tożsamościowych związanych z przemianami zachodzącymi w dzisiejszym świecie oraz po analizie głównych elementów tożsamości wyznaniowej chrześcijan chodzi teraz o releksję dotychczasowych wyników badań w świetle zadań, osiągnięć i trudności ruchu ekumenicznego oraz – co najważniejsze – o wskazanie perspektyw ekumenii w obliczu napotykanych problemów tożsamościowych. W kontekście prowadzonego tutaj namysłu nad tożsamością wyznaniową pojawiają się konkretne problemy do rozstrzygnięcia. Trzeba się najpierw przyjrzeć aktualnym trudnościom w dialogu ekumenicznym z uwzględnieniem ich tożsamościowego zakorzenienia. Wydobycie elementów tożsamościowych w dialogu prowadzi do próby sformułowania głównych warunków dialogu ekumenicznego, który uwzględniałby istnienie tożsamości wyznaniowych właściwych chrześcijanom należącym do różnych Kościołów i Wspólnot, a zarazem wskazywałby, jak w tej sytuacji przybliżać widzialną jedność chrześcijan. Ostatnim zadaniem do zrealizowania jest wskazanie perspektyw tożsamości wyznaniowej chrześcijan – zarówno wobec współczesnych tożsamościowych wyzwań stojących przed Kościołami i Wspólnotami, jak i w świetle podstawowego celu ekumenii, czyli osiągnięcia chrześcijańskiego pojednania. Jest to jednocześnie próba odpowiedzi na pytanie o to, jaką przyszłość przed sobą ma chrześcijaństwo konfesyjne w kontekście celów ruchu ekumenicznego.

Określony dla tego rozdziału program badania tożsamości w dialogu ekumenicznym i w perspektywie widzialnej jedności chrześcijan jest realizowany w trzech paragrafach.

Najpierw ukazane są te spośród trudności napotykanych we współczesnym dialogu ekumenicznym, które mają wyraźne zabarwienie tożsamościowe. Pierwszą z nich jest prozelityzm (3.1.1.) – przedstawione jest jego rozumienie we współczesnej literaturze teologicznej, a zwłaszcza w dokumentach dialogowych (3.1.1.1.), a następnie jego aspekt tożsamościowy (3.1.1.2.). Drugim zagadnieniem przysparzającym wielu trudności w dialogu

chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot jest unionizm (3.1.2.), badany tutaj nie od strony historycznokościelnej, lecz w jego dzisiejszej ocenie (3.1.2.1.) oraz w związku z tożsamością (3.1.2.2.). Trzecią trudnością jest rozbieżność nauczania Kościołów i Wspólnot w kwestiach etycznych (3.1.3.), przy czym chodzi tu nie tylko o naszkicowanie zakresu istniejących różnic (3.1.3.1.), lecz przede wszystkim o wskazanie, iż mają one źródło w specyfice chrześcijańskich denominacji (3.1.3.2.). Czwartym zjawiskiem jest polemiczne i emocjonalne nacechowanie języka kościelnego (3.1.4.), co bez wątplenia utrudnia porozumienie chrześcijan (3.1.4.1.), ale stanowi także pewien przejaw ich wyznaniowej tożsamości (3.1.4.2.).

W świetle powyższych trudności drugi paragraf zmierza do wskazania takich warunków prowadzenia dialogu ekumenicznego, które respektowałyby tożsamości wyznaniowe chrześcijan, umożliwiając zarazem prawdziwy postęp dialogu. Wskazuje się tutaj pięć elementów. Pierwszym jest problem sensowności dialogu (3.2.1.), gwarantowanej jedynie dzięki świadomości pierwszorzędno celu dialogu czy też jego ostatecznej perspektywy, którą jest pełne widzialne zjednoczenie chrześcijan (3.2.1.1.). Tylko nadając pierwszeństwo temu zadaniu, ekumenizm jest w stanie realizować inne postawione mu przez Kościoły i Wspólnoty cele (3.2.1.2.) oraz zmierzać do recepcji wyników podejmowanych dialogów w indywidualnym i wspólnotowym życiu chrześcijan (3.2.1.3.). Drugim obszarem warunkującym owocność dialogu ekumenicznego jest refleksja nad jego językiem (3.2.2.), który wymaga zarówno oczyszczenia przez rezygnację z polemik i stereotypów (3.2.2.1.), jak też uczciwości intelektualnej wyrażającej się w pierwszeństwie prawdy i odrzuceniu relatywizmu (3.2.2.2.), a także prowadzenia poszukiwań nad nowymi kategoriami językowymi w ciągłej wierności wobec autentycznej tradycji dogmatycznej Kościoła (3.2.2.3.). W dalszej kolejności zostanie wskazane partnerstwo w dialogu jako jego warunek (3.2.3.). Urzeczywistnia się ono przez wzajemne uznanie się Kościołów i Wspólnot (3.2.3.1.) oraz przez prawdziwe chrześcijańskie nawrócenie (3.2.3.2.). Kolejnym warunkiem owocnego dialogu ekumenicznego jest zakorzenienie dialogujących stron w swojej tradycji wyznaniowej (3.2.4.), będące wiernością wobec własnego dziedzictwa wyznaniowego (3.2.4.1.), lecz uwzględniające także jego ograniczenia i uwarunkowania (3.2.4.2.). Jako ostatni warunek dialogu ukazywana jest potrzeba uświadomienia sobie trudności wynikających z wewnętrznych słabości ruchu ekumenicznego (3.2.5.). Najpoważniejszym niebezpieczeństwem jest tutaj fałszywy irenizm (3.2.5.1.), lecz konieczne jest także, by działacze ekumeniczni strzegli się przed ekumenizmem pozakościelnym i pozadoktrynalnym (3.2.5.2.) oraz przed nieuprawnionym rozszerzaniem obszarów dialogu na te zagadnienia, które nie prowadzą do zjednoczenia chrześcijan (3.2.5.3.).

Ostatni paragraf zmierza do wskazania perspektyw chrześcijaństwa urzeczywistniającego się w konfesyjnych Kościołach i Wspólnotach. Pierwszym

analizowanym zagadnieniem są wyzwania dla tożsamości chrześcijan związane z przemianami współczesnego świata (3.3.1.). Dostrzeżenie kryzysu religijności kościelnej (3.3.1.1.) oraz kryzysu samej tożsamości wyznaniowych (3.3.1.2.) skłania Kościoły i Wspólnoty do wypracowania chrześcijańskiej odpowiedzi w celu obrony tożsamości (3.3.1.3.). Następnie wskazuje się to, co w chrześcijańskich tożsamościach wyznaniowych winno podlegać przemianie, aby służyły one dziełu jedności chrześcijan (3.3.2.). Po zasygnalizowaniu istnienia w tożsamości wyznaniowej elementów trwałych i zmiennych (3.3.2.1.) przedstawione są dwa stanowiska w tej kwestii: zjednoczenie chrześcijan przez unicestwienie istniejących wyznań (3.3.2.2.) bądź przez nawrócenie, oczyszczenie i pojednanie tożsamości (3.3.2.3.). Końcowym elementem prowadzonych badań jest zagadnienie roli tożsamości wyznaniowej w dążeniu do jedności chrześcijan, lecz także w rzeczywistości jedności już osiągniętej (3.3.3.). Najpierw omawiane są dwie cechy takiej sprzyjającej pojednaniu tożsamości: dynamizm (3.3.3.1.) i otwartość (3.3.3.2), by następnie ukazać znaczenie tożsamości wyznaniowej także w komunii wszystkich chrześcijan, która jest celem ruchu ekumenicznego (3.3.3.3.). To zaś prowadzi do kluczowego wniosku o konieczności tożsamości wyznaniowej zarówno w dążeniu do jedności, jak też i po jej osiągnięciu (3.3.3.4.).

### 3.1. Tożsamościowe trudności w dialogu ekumenicznym

Ukazanie perspektyw dialogu ekumenicznego, zwłaszcza w czasach, kiedy kwestie związane z ludzką indywidualną i grupową tożsamością stały się tak ważne, wywierając silny wpływ na chrześcijan, należy rozpocząć od dzisiejszych problemów dialogu. Obranie za punkt wyjścia trudności w relacjach między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi nie ma bynajmniej na celu wysunięcia ich na pierwszy plan czy też tym bardziej podania w wątpliwość rzeczywistych osiągnięć ruchu ekumenicznego. Trudności te, zakorzenione w chrześcijańskich, wciąż nieoczyszczonych, niepojednanych, a niekiedy zamkniętych na inne tradycje – tożsamościach wyznaniowych, sprawiają wszakże, iż dialog ekumeniczny nie może zamknąć się w kręgu teoretycznych rozważań. Właśnie wciąż istniejące i bardzo poważne kwestie sporne nadają dialogowi ekumenicznemu realizm – odniesienie do rzeczywistości relacji między chrześcijanami oraz między chrześcijańskimi konfesjami nie na podstawie uzgodnień wypracowywanych w wąskim gronie specjalistów, lecz wychodzące od prawdziwego doświadczenia nie tylko istniejących podziałów, lecz także związanych z nimi konfliktów, nieporozumień czy objawów nieprzewycięzonej wciąż nieufności lub nawet wrogości. W perspektywie



konkretnych trudności, które stanowią przeszkodę w pojednaniu chrześcijan, ruch ekumeniczny może zmierzać do takiej orientacji swoich wysiłków, by przybliżyć wierzących w Chrystusa do jedności, respektując odmienność ich życia duchowego i wspólnotowego, zróżnicowanie doświadczeń historycznych, kulturowych, a tam, gdzie nie przeczy to dogmatycznej jedności wiary chrześcijańskiej, także różnorodność sposobów wyrazu prawdy objawionej w Biblii i przekazywanej w żywej Tradycji.

Poniżej wskazane zostaną cztery trudności dzisiejszego ruchu ekumenicznego, które mają wyraźne odniesienie do problemu tożsamości wyznaniowych chrześcijan należących do różnych Kościołów i Wspólnot i jako takie wymagają w ruchu ekumenicznym refleksji nad znaczeniem tożsamości dla przybliżenia widzialnej jedności. Pierwszym omawianym problemem jest obecność – czy też podejrzenie obecności – prozelityzmu w relacjach międzychrześcijańskich, dyskredytującego nie tylko ekumeniczne zaangażowanie Kościołów i Wspólnot, lecz przede wszystkim sprzeciwiającego się godności i wolności człowieka, a przez to zaprzeczającego chrześcijańskiemu świadectwu w dzisiejszym świecie. Drugą kwestią jest unionizm jako dawna próba osiągnięcia widzialnej jedności chrześcijan, zwłaszcza w relacjach katolicko-prawosławnych; problem tożsamościowy widoczny jest tutaj nie w badaniu wydarzeń historycznych, lecz raczej we współczesnej ich ocenie, uwarunkowanej wyznaniowo. Jako trzecie zagadnienie omówione zostanie przysparzające coraz większych trudności ekumenizmowi rozchodzenie się stanowisk Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich w kwestiach etycznych. Na koniec podjęty zostanie temat wciąż dostrzegalnej – mimo wysiłków osób zaangażowanych w pojednanie chrześcijan – obecności języka polemicznego i emocjonalnego w wypowiedziach kościelnych, co sprawia, iż postępy ruchu ekumenicznego nie przenoszą się w wystarczającym stopniu na wzrastające pojednanie chrześcijan; przy tym zjawisko to nie znajduje się w obszarze kultury języka kościelnego, lecz właśnie w dziedzinie tożsamości, zwłaszcza jeśli niektóre chrześcijańskie denominacje z różnych powodów uważają własną tożsamość za zagrożoną.

### 3.1.1. Prozelityzm w relacjach międzychrześcijańskich

Wśród wielu zakorzenionych tożsamościowo trudności stojących dzisiaj przed dialogiem ekumenicznym i hamujących jego postęp na pierwszy plan wybija się zagadnienie prozelityzmu. Niezależnie od wątpliwości odnoszących się już do adekwatności samego pojęcia<sup>2</sup> dla określenia niektórych nega-

<sup>2</sup> Por. Z. J. KIJAS, *Jedność – rzeczywistość czy sen? Refleksje wokół Karty Ekumenicznej*, BE 31 (2002) nr 2, s. 36.

tywnych zjawisk w relacjach między grupami chrześcijańskimi widoczne jest, iż problem ten odbija się w sposób bardzo widoczny na jakości kontaktów między chrześcijanami oraz na skuteczności oficjalnych dialogów. Stanowi on istotną przeszkodę, której dialog ekumeniczny w żadnym wypadku nie może zignorować. Dotyka nie relacji między zwierzchnikami Kościołów i Wspólnot czy też między ich reprezentantami w oficjalnych dialogach, ale poszczególnych chrześcijan, prowadząc niekiedy do otwartych konfliktów.

### 3.1.1.1. Pojęcie prozelityzmu w dialogu ekumenicznym

W publikacjach teologicznych, zwłaszcza poruszających problemy dialogu ekumenicznego, prozelityzm wymienia się jako jeden z głównych problemów w relacjach między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi<sup>3</sup>. Zauważyć wypada, iż prozelityzm jest tutaj rozważany we współczesnym, negatywnym znaczeniu. Zarówno w ujęciu biblijnym, jak też w pierwotnym rozumieniu chrześcijańskim prozelityzm miał wymiar zdecydowanie pozytywny. Najpierw oznaczał wyznanie wiary w jedyne Boga przez pogan, którzy – jako prozelici – stawali się członkami wspólnoty żydowskiej, przyjmując Prawo i wynikające z niego zobowiązania. Dla chrześcijan, który wyrosli z tradycji żydowskiej, prozelityzm oznaczał w konsekwencji konieczny element ich działalności misyjnej, skierowanej zasadniczo właśnie do pogan<sup>4</sup>.

Powstanie współczesnego negatywnego znaczenia prozelityzmu wiąże się z rozdrobnieniem grup chrześcijańskich i ich rywalizacją, zwłaszcza na terenach misyjnych, w celu przyciągnięcia jak największej liczby nowych wiernych<sup>5</sup>. Z kolei wraz z rozwojem dialogu ekumenicznego niektóre Kościoły i Wspólnoty posługują się tym pojęciem, aby bronić swojej tradycyjnej pozycji na określonym obszarze czy w określonym kręgu kulturowym, oskarżając jednocześnie inne grupy chrześcijańskie o niegodne chrześcijan postępowanie. Dla niektórych – zwłaszcza dla Kościołów prawosławnych – już samo istnienie jakichkolwiek innych wspólnot chrześcijańskich na terenach uwa-

<sup>3</sup> Por. L. GÓRKA, *Działalność misyjna chrześcijan w dialogach ekumenicznych*, RT 52 (2005) z. 7, s. 146.

<sup>4</sup> Por. KOMISJA DS. NAUKI BAPTYSTYCZNEJ I STOSUNKÓW MIĘDZYKOŚCIELNYCH ŚWIATOWEGO ZWIĄZKU BAPTYSTÓW – SEKRETARIAT DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie* [Atlanta, 1988 r.], SiDE 11 (1995) nr 1, s. 63; W. HANC, *Prozelityzm w kontekście bilateralnych dialogów międzywyznaniowych*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (Pieniężno-Lublin 1968 – 2008)*, red. S. PAWŁOWSKI, Lublin 2008, s. 160.

<sup>5</sup> Por. L. GÓRKA, *Działalność misyjna chrześcijan w dialogach ekumenicznych*, s. 147; KOMISJA DS. NAUKI BAPTYSTYCZNEJ I STOSUNKÓW MIĘDZYKOŚCIELNYCH ŚWIATOWEGO ZWIĄZKU BAPTYSTÓW – SEKRETARIAT DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie* [Atlanta, 1988 r.], s. 63 – 64.

żanych przez nie za własne jest oznaką prozelityzmu utrudniającego jakiegokolwiek zbliżenie ekumeniczne. We współczesnych warunkach życia chrześcijan, charakteryzujących się w coraz większym stopniu różnorodnością nawet na obszarach do niedawna jednolitych wyznaniowo oraz właściwym dla procesów globalizacyjnych przenikaniem się kultur i wartości, prozelityzm jest coraz większym problemem ekumenicznym, dotyczącym samego sedna tożsamości chrześcijan. Co więcej, skoro dla niektórych Kościołów czy Wspólnot już sama obecność innych grup chrześcijańskich na obszarach uważanych za własne jest wyrazem prozelityzmu, wydaje się, iż trudność ta nie ma obecnie właściwego rozwiązania.

Tymczasem literatura ekumeniczna podkreśla wynikające z prozelityzmu zagrożenia dla porozumienia między chrześcijanami. Wytacza się tutaj wiele ciężkich zarzutów – wśród nich oskarżenie o podważanie wolności religijnej człowieka oraz zaprzeczenie wspólnego świadectwa dawanego przez chrześcijan w świecie<sup>6</sup>. Im bardziej ruch ekumeniczny ukazywany jest w niektórych dialogach jako wartość sama w sobie, tym silniej akcentuje się potrzebę usunięcia prozelityzmu, który mógłby zakwestionować sens dialogu. Wydaje się, że właśnie taka ewolucja współczesnego ekumenizmu, która prowadzi do akcentowania znaczenia ruchu ekumenicznego jako takiego przy pewnej relatywizacji podstawowych jego celów, prowadzi do szczególnego napiętnowania i zaklasyfikowania jako prozelityzmu pewnych obszarów misyjnej i ewangelizacyjnej działalności grup chrześcijańskich, skoro priorytetem działalności Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich winno być unikanie wszelkiego działania mogącego zakwestionować sens działań oraz dialogów ekumenicznych<sup>7</sup>.

Już w 1952 roku w Lundzie raport Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów przedstawiał brak jednolitego stanowiska zrzeszonych w Radzie Kościołów i Wspólnot w kwestii podejmowania działalności misyjnej skierowanej do wiernych innych denominacji chrześcijańskich. Podczas gdy dla części Kościołów i Wspólnot działalność taka jest niedopuszczalna, dla niektórych stanowi ona istotny element misji chrześcijańskiej. Niemniej jednak nawet w obliczu tej niezgody Komisja uznaje, iż istnieją takie formy prozelityzmu, które nie powinny mieć miejsca wśród chrześcijan. Ostateczne

<sup>6</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Secondo rapporto ufficiale* [sierpień 1967 r.], EOe 1, 731, 766; GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La testimonianza comune* [1981 r.], EOe 1, 982.

<sup>7</sup> Takie jest zresztą zalecenie Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła katolickiego i Światowej Rady Kościołów: „Nie czynić nic, co mogłoby skompromitować postęp działań i dialogu ekumenicznego” („Non fare nulla che possa compromettere il progresso dell’azione e del dialogo ecumenico”) (GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], EOe 1, 783).

rozwiązane problemu prozelityzmu wydaje się możliwe dopiero w „Kościele zjednoczonym”<sup>8</sup>. Od tego czasu dokumenty dialogów ekumenicznych coraz więcej uwagi poświęcają problemowi prozelityzmu, starając się go zdefiniować i wskazać na wszystkie możliwe wynikające zeń niebezpieczeństwa. Okazuje się jednak, że takie określenie prozelityzmu, które zadowalałoby wszystkie zaangażowane w ruch ekumeniczny denominacje chrześcijańskie, wcale nie jest łatwe.

Wspólna Grupa Robocza Kościoła katolickiego i Światowej Rady Kościołów nie ustaje w podejmowaniu problemu prozelityzmu, potępianego jako źródło nieustających napięć i konfliktów między chrześcijanami i określanego jako próby „zdobycia” członków innego Kościoła czy Wspólnoty<sup>9</sup>. W poświęconym prozelityzmowi dokumencie studyjnym z 1995 roku Grupa nazywa prozelityzmem wszelkie działania chrześcijan nakierowane na zdobycie dla własnego Kościoła czy Wspólnoty członków innej grupy chrześcijańskiej, przy czym działania te mogą być zarówno jawne, jak i bardziej ukryte. Zasadniczo mają one niegodne uzasadnienie i są realizowane za pośrednictwem niesłusznych środków sprzeciwiających się sumieniu osoby ludzkiej. Nawet jeśli działania te pochodzą z dobrych intencji, są zawsze zaprzeczeniem rzeczywistości chrześcijańskiej innych Kościołów i Wspólnot. Stąd prozelityzm sprzeciwia się ekumenizmowi i jako taki winien być całkowicie odrzucony<sup>10</sup>. Jednak w raporcie z 1998 roku określenie prozelityzmu jest już niezwykle poszerzone. Prozelityzm obejmuje działania, które naruszają prawo człowie-

<sup>8</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOE 6, 1751.

<sup>9</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa. Dokument studyjny* [1995 r.], SiDE 12 (1996) nr 2, s. 138.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 143; W. HANC, *Prozelityzm w kontekście bilateralnych dialogów międzywyznaniowych*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcie SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (Pieniężno-Lublin 1968 – 2008)*, s. 164. Wspólna Grupa Robocza daje interesujące wskazówki do walki z prozelityzmem. Niektóre z nich są jasne i niekontrowersyjne: niedopuszczalna jest jakakolwiek przemoc fizyczna, przymus moralny czy nacisk psychiczny, choćby w postaci pewnych technik właściwych reklamie w środkach masowego przekazu, które mogą wywierać presję na chrześcijan; nie powinno mieć też miejsca wykorzystywanie władzy politycznej społecznej czy ekonomicznej jako środków do zdobywania nowych członków dla własnej grupy. Wspólna Grupa Robocza potępia również proponowanie programów edukacyjnych, zdrowotnych czy korzyści materialnych w zamian za przejście do określonej wspólnoty; wreszcie odrzuca się wykorzystywanie praktyk manipulacyjnych wykorzystujących potrzeby, słabości czy brak wykształcenia chrześcijan. Dokument daje jednakże również zalecenia o wiele łatwiej poddające się wieloznaczonej interpretacji: należy unikać niesłusznych, czynionych bez miłości czy też kpiących odniesień od wierzeń i praktyk innych grup chrześcijańskich; nie można również porównywać ze sobą dwóch grup chrześcijańskich, akcentując ideały jednej i słabości czy też problemy praktyczne drugiej (por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa. Dokument studyjny* [1995 r.], s. 143).

ka do wolności religijnej przez jakikolwiek przymus zewnętrzny w kwestiach religijnych. Prozelityzmem jest także to wszystko, co w głoszeniu Ewangelii sprzeciwia się sposobowi, w jaki Bóg przyciąga wolnych ludzi do odpowiedzi na Jego wezwanie do służby w Duchu i prawdzie<sup>11</sup>.

Wspólna Grupa Robocza już wcześniej poświęciła prozelityzmowi wiele uwagi w tekście z 1971 roku. To ujęcie prozelityzmu jest bardzo znamienne w kontekście tożsamościowym. Grupa – jak większość wypowiedzi ekumenicznych – wskazuje na prozelityzm jako stałe niebezpieczeństwo dla współczesnego chrześcijaństwa. Prozelityzm jest jednak ujmowany bardzo specyficznie, tak iż niekiedy tym mianem określane jest samo sedno świadomości i odrębności chrześcijańskich denominacji. Raport wskazuje chociażby na specyficzną dla niektórych denominacji praktykę uznawania chrztu dorosłych („chrztu wierzących”), a przez to również ponownego chrzczenia tych, którzy jako dzieci przyjęli ten sakrament w innych Kościołach czy Wspólnotach chrześcijańskich, określając ją właśnie jako przejaw prozelityzmu. Podobnie dyscyplina niektórych Kościołów czy Wspólnot w związku z małżeństwami ich członków z chrześcijanami należącymi do innych denominacji również może być określana jako prozelityzm. Z kolei – co dokument wyraźnie wskazuje – dla prawosławnych samo istnienie katolickich Kościołów wschodnich jest owocem prozelityzmu<sup>12</sup>. Zresztą nie wnikając w głębokie teologiczne przyczyny prawdziwego lub rzekomego prozelityzmu, Grupa jasno zaleca Kościołom i Wspólnotom rewizję ich praktyk – czy to w kwestii chrztu, czy też małżeństwa. W przypadku relacji katolicko-prawosławnych mówi się nie tylko o konieczności odrzucenia prozelityzmu, ale nawet jakiegokolwiek dopuszczalności przejmowania wiernych innego Kościoła. Zaprezentowany przez Grupę raport sugeruje konieczność przewyciężenia tych przekonań teologicznych i eklezjologicznych właściwych poszczególnym denominacjom chrześcijańskim, które w uproszczeniu potępiane są jako prozelityzm<sup>13</sup>. Być może dlatego prozelityzm w opinii niektórych teologów jawi się dzisiaj jako fenomen do tego stopnia destrukcyjny, że stanowi „najpoważniejsze zagro-

<sup>11</sup> POŁ. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Siódmy oficjalny raport* [1998 r.], SiDE 15 (1999) nr 1, s. 102 – 103.

<sup>12</sup> POŁ. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], 788). Zapewne dla zrównoważenia tak ostrego stwierdzenia, raport dodaje dość osobliwą uwagę, że katolicy wysuwają wobec prawosławnych takie samo oskarżenie w kwestii pewnych katolickich Kościołów wschodnich, które miałyby powrócić do jedności z prawosławiem: „Katolicy kierują to samo oskarżenie co do sposobu, w jaki niektóre z tych Kościołów zostały zjednoczone z Kościołem prawosławnym” („I cattolici lanciano la medesima accusa sul modo in cui talune di queste chiese sono state riunite alla chiesa ortodossa”) (tamże).

<sup>13</sup> Dokument wskazując na trudności z przewyciężeniem niektórych punktów napięć między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi, sugeruje, iż to właśnie przekonania teologiczne i eklezjologiczne, umożliwiające prozelityzm, winny być zrewidowane (por. tamże).

żenie dla współczesnej ekumenii, a zarazem zjawisko nie tylko powodujące trudne do zaleczenia rany w międzykościelnych relacjach, ale również stanowi poderwanie wiarygodności Kościołów w składaniu świadectwa tyczącego się powszechnej miłości zbawczej Boga w Chrystusie”<sup>14</sup>.

W tym momencie widoczny staje się rozdział między stanowiskami wypracowanymi w toku prac oficjalnych grup ekumenicznych a kościelną świadomością i wyznaniową tożsamością Kościołów i Wspólnot. Takie podejście do prozelityzmu w dialogu ekumenicznym może wskazywać także na inne, jeszcze bardziej podstawowe niebezpieczeństwo oficjalnego dialogu ekumenicznego oderwanego od wyznaniowych realiów podzielonego chrześcijaństwa: pomijanie eklezjologicznych poglądów poszczególnych grup chrześcijańskich czy też zaklasyfikowanie jako prozelityzmu ich najbardziej specyficznej działalności, będącej sednem tożsamości wyznaniowej ich członków, może sprawić, iż osiągnięte w oficjalnym dialogu ekumenicznym porozumienia nie doczekają się rzeczywistej recepcji, a w konsekwencji realizacji w życiu Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich.

### 3.1.1.2. Prozelityzm jako problem tożsamościowy

Chociaż soborowa deklaracja *Dignitatis humanae* nie mówi wyraźnie o prozelityzmie, to jednak wydaje się, że jej opis można odnieść do tego zjawiska: „W szerzeniu zaś wiary religijnej i we wprowadzaniu zwyczajów należy zawsze powstrzymać się od wszelkich poczynań, które miałyby posmak przymusu lub nalegań nieuczciwych czy mniej stosownych, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi prostszych lub potrzebujących. Taki sposób postępowania należy uznać za nadużywanie własnego prawa i za naruszanie prawa innych”<sup>15</sup>. Prozelityzm współcześnie jest nie tylko trudnością teologiczną. Skoro uderza w osobowe życie chrześcijan, w ich wolność religijną, ale także w tradycję wyznaniową, w której wyrosli, staje się problemem tożsamościowym. O tym tożsamościowym wymiarze prozelityzmu można mówić, odpowiadając na dwa pytania: w jaki sposób uderza on w tożsamość wyznaniową chrześcijan poddanych naciskowi prozelityzmu oraz w jaki sposób działalność zaklasyfikowana jako prozelityzm mieści się w wyznaniowej specyfice niektórych grup chrześcijańskich.

Zastanawiając się nad tożsamościową warstwą prozelityzmu, warto zatrzymać się nad poświęconym temu zjawisku i wspomnianym już dokumentem Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła katolickiego i Światowej Rady Kościołów z 1995 roku. Badając prozelityzm jako wyzwanie dla wspólne-

<sup>14</sup> W. HANC, *Prozelityzm w kontekście bilateralnych dialogów międzywyznaniowych*, s. 158.

<sup>15</sup> DWR 4.

go chrześcijańskiego świadectwa, wymienia on przyczyny i przejawy prozelityzmu i wskazuje na jego głębokie zakorzenienie wyznaniowe. Pierwsza przyczyna prozelityzmu tkwi w rozbieżnościach teologicznych pomiędzy Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi. Wsuwanie tych rozbieżności w kontaktach międzychrześcijańskich na pierwszy plan może prowadzić do wrogiego ukazywania doktryny innych grup chrześcijańskich, a nawet ich ujęć karykaturalnych i nieuczciwych. Grupa jako przykłady wskazuje tutaj zdarzające się niekiedy potępienie modlitwy za zmarłych, uznawanej przez niektóre denominacje protestanckie za zaprzeczenie konieczności osobistego uznania Chrystusa jako Pana i Zbawiciela; potępienie czci oddawanej ikonom jako pogańskiej idolatrii czy też w ogóle uznawanie obecnych w świątyniach dzieł sztuki sakralnej za naruszenie pierwszego przykazania Bożego<sup>16</sup>. Innym źródłem prozelityzmu są rozbieżności w rozumieniu przez poszczególne denominacje misji i ewangelizacji, zwłaszcza jeżeli dochodzi do nich ekskluzywizm uznający Boży dar zbawienia za należący jedynie do własnej grupy. Rozbieżności te prowadzić mogą od ostrej rywalizacji misyjnej między chrześcijanami<sup>17</sup>. Działalność ewangelizacyjna może też niekiedy obejmować osoby już ochrzczone. W tym przypadku właściwe poszczególnym grupom wyznaniowym założenia teologiczne i praktyka pastoralna mogą stać się motywem prozelityzmu. Grupa przypomina chociażby, iż wśród niektórych grup chrześcijańskich istnieje skłonność do prowadzenia działalności ewangelizacyjnej wśród ludzi ochrzczonych i należących do innych Kościołów czy Wspólnot, lecz uznawanych za niepraktykujące, a zatem za otwarte na działalność ewangelizacyjną. Nie ma przy tym wśród chrześcijan zgody nawet co do tego, jak wyraźnie odróżnić osoby „niepraktykujące” od „prawdziwie wierzących”, co może tylko potęgować międzywyznaniowe napięcia. Jest to tym poważniejsze niebezpieczeństwo, że Kościoły i Wspólnoty nie mają także jednolitego rozumienia przynależności kościelnej, a zatem jednolitych kryteriów przynależności chrześcijan do określonej denominacji, zobowiązań wynikających z przynależności oraz zasad wstąpienia do niej oraz wystąpienia z niej. Na prozelityzm mogą także wpływać czynniki pozateologiczne. Grupa wskazuje tutaj nieuczciwe prowadzenie działalności misyjnej, w której osoby ewangelizowane wprowadza się w błąd czy też wykorzystuje się istniejące napięcia społeczne i polityczne, a w przypadku już ochrzczonych – problemy istniejące w ich własnej wspólnotie. Zdarza się ponadto, że w działalności misyjnej niektóre denominacje posuwają się do niegodnych

<sup>16</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa. Dokument studyjny* [1995 r.], s. 144; W. HANC, *Prozelityzm w kontekście bilateralnych dialogów międzywyznaniowych*, s. 168.

<sup>17</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa. Dokument studyjny* [1995 r.], s. 144.

środków, takich jak wykorzystywanie potrzeb materialnych czy duchowych osób już ochrzczonych czy też ich brak stosownej formacji religijnej, który – nie zawsze słusznie – jest kojarzony z brakiem troski duszpasterskiej ze strony ich wspólnot. W niektórych przypadkach na prozelityzm może mieć wpływ oddziaływanie władz państwowych na życie kościelne – czy to w postaci zachęty do zmiany przynależności kościelnej, czy też przez faworyzowanie określonej denominacji. Jako ostatni czynnik prozelityzmu Wspólna Grupa Robocza wskazuje niewłaściwą postawę chrześcijan wobec innych niż własna tradycji wyznaniowych. Postawa ta może wyrażać się w braku szacunku dla odmiennej kultury i tradycji religijnych<sup>18</sup>, a w przypadku Kościołów czy Wspólnot większościowych – w nieuznawaniu innych grup chrześcijańskich za rzeczywistych i pełnoprawnych partnerów międzychrześcijańskiego dialogu<sup>19</sup>.

Omówione tu refleksje Wspólnej Grupy Roboczej na temat prozelityzmu, jego przyczyn i przejawów odpowiadają badanym już wcześniej czynnikom powstawania i różnicowania się tożsamości wyznaniowych chrześcijan. W prozelityzmie ważną rolę odgrywa zarówno element historyczny, jak też wymiar społeczno-kulturowy, doktrynalny czy duchowy. Można powiedzieć, że u podstaw prozelityzmu jako zjawiska stanowiącego jeden z największych problemów relacji międzychrześcijańskich i dialogu ekumenicznego leży właśnie problem tożsamości wyznaniowych uformowanych w duchu konfrontacji i wzajemnej izolacji. Wydaje się nawet, że bez rozwiązania problemu tożsamościowego, sam prozelityzm – mimo wielokrotnych potępień zawartych w dokumentach dialogowych i w literaturze ekumenicznej – nie zniknie z życia chrześcijańskiego. Potwierdzeniem tej tezy są obecne konkretne trudności w stosunkach między chrześcijańskimi Kościołami i Wspólnotami, których przyczynę widzi się w prozelityzmie<sup>20</sup>.

W relacjach między chrześcijanami tradycji zachodniej problem dotyczy zwłaszcza nowych grup chrześcijańskich, Wspólnot ewangelikalnych czy zielonoświątkowych, a szczególnie ich relacji do Kościoła katolickiego. Uważając katolicyzm za „chrześcijaństwo nominalne”, które w rzeczywistości nie jest chrześcijaństwem odpowiadającym ewangelicznemu orędziu Jezusa Chrystusa, liczne grupy tego typu są w swojej działalności misyjnej wyraźnie ukie-

---

<sup>18</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa. Dokument studyjny* [1995 r.], s. 144 – 145; W. HANC, *Prozelityzm w kontekście bilateralnych dialogów międzywyznaniowych*, s. 168 – 169.

<sup>19</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa. Dokument studyjny* [1995 r.], s. 145.

<sup>20</sup> Por. *Ewangelizacja, prozelityzm i wspólne świadectwo. Raport końcowy czwartej fazy dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami (1990 – 1997)*, SiDE 19 (2003) nr 2, s. 138 – 139.



runkowane na nawracanie katolików<sup>21</sup>. Widać w tym zresztą ważną kwestię tożsamościową. Skoro chrześcijanie ewangelikalni w świetle wytworzonych przez siebie kryteriów prawdziwego chrześcijaństwa nie widzą w nich miejsca dla chrześcijaństwa realizującego się w Kościele katolickim, uważają oni za swój obowiązek „zdobywanie katolików dla Chrystusa”, niekiedy posuwając się nawet do uważania katolików za niewierzących<sup>22</sup>. To sprawia, że w relacjach między katolikami a grupami ewangelikalnymi czy zielonoświątkowymi występuje nie tylko wiele napięć, ale także przypadki otwartej wrogości czy braku szacunku. Dopóki jednak dla grup ewangelikalnych Kościoł katolicki będzie z istoty niechrześcijański, dopóty będą istniały gorszące dla rzeczywistych niechrześcijan problemy oraz powtarzające się akty agresywnego prozelityzmu<sup>23</sup>.

Przy rozważaniu kwestii prozelityzmu i jego odniesienia do zagadnień tożsamościowych nie ulega wszakże wątpliwości, że największe trudności powoduje on w relacjach chrześcijan tradycji zachodniej z Kościołem prawosławnym, zwłaszcza zaś z prawosławiem rosyjskim, które – z różnych powodów – coraz częściej przyjmuje rolę reprezentanta innych, mniejszych Kościołów prawosławnych, zwłaszcza w krajach kulturowo czy politycznie związanych z Rosją. Siłę prawosławnych wystąpień przeciwko prozelityzmowi w toku różnych dialogów ekumenicznych widać nawet w tym, że często – nie zawsze wyraźnie – problem prozelityzmu jest sprowadzany właśnie do relacji międzysześcijańskich w krajach wschodnioeuropejskich. Przykładem takiego ukierunkowania dyskusji ekumenicznej jest deklaracja ogłoszona w czasie VIII Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Harare w 1998 r. Wprawdzie w definicji prozelityzmu nie mówi ona ani o prawosławiu, ani o konkretnym obszarze geograficznym czy kulturowym, jednakże kontekst wydaje się bardzo charakterystyczny. Broniąc zasady wolności religijnej, Światowa Rada Kościołów odrzuca traktowanie religii jako jednego z dóbr w kategoriach rynkowych i wskazuje na zagrożenie ze strony prozelityzmu rozumianego jako inwazję pochodzących z zewnątrz ruchów religijnych w krajach przechodzących proces demokratyzacji<sup>24</sup>. Nie przypadkiem właśnie początek lat 90. XX wieku, związany z demokratyzacją w Europie środkowo-wschodniej, był też okresem wielkich napięć międzysześcijańskich oraz wielu wystąpień

<sup>21</sup> Por. CONSULTA INTERNAZIONALE CHIESA CATTOLICA – ALLEANZA EVANGELICA MONDIALE, *Chiesa, evangelizzazione e vincoli di koinonia. Rapporto 1993 – 2002* [2002 r.], EOe 7, 1754.

<sup>22</sup> Por. *The Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission (1977 – 1984)* [1984 r.], GA-2, s. 435; B. SESBOUË, *La patience et l'utopie. Jalons œcuméniques*, Paris 2006, s. 303.

<sup>23</sup> Por. W. KASPER, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan*, SiDE 20 (2004) nr 1, s. 38.

<sup>24</sup> Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Dichiarazione sui diritti dell'uomo* [Deklaracja ogłoszona podczas VIII Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Harare, 8 – 13 grudnia 1998 r.], EOe 5, 2224.

przedstawiciele Kościoła prawosławnego potępiających działalność Kościoła katolickiego czy Wspólnot protestanckich jako inwazję obcych ruchów religijnych na prawosławne „tereny kanoniczne”<sup>25</sup>.

Można oczywiście zauważyć, że w prawosławnych wystąpieniach na forach ekumenicznych temat prozelityzmu nie pojawił się bynajmniej dopiero w latach 90. XX wieku oraz że nie zawsze wiązał się z prawosławiem rosyjskim. Już w 1952 r. w Lundzie metropolita Tiatyry Atenagoras, przedstawiciel patriarchy konstantynopolińskiego Atenagorasa I, stawiał takie wymagania nieprawosławnym członkom Światowej Rady Kościołów: „Jedyną rzeczą, którą pozwalam sobie wszystkim wam zalecić, jest to, byście byli uprzejmi mieć taką samą braterską postawę wobec nas tutaj i wszędzie indziej, byście szanowali nasz Kościół, i – szczególnie – potępiłi w waszym sumieniu i odrzucili skłonność pewnej grupy protestantów do praktykowania prozelityzmu w łonie prawosławnego narodu greckiego. Takie działania prozelickie, jeśli nie zostaną zahamowane, mogłyby wzbudzić w ludzie prawosławnym odczucia wrogie wobec wszystkich protestantów, co miałyby katastrofalne następstwa dla ruchu ekumenicznego”<sup>26</sup>. Od tego czasu ton wypowiedzi bardzo się zaostrzył. Widać to w słowach ormiańskiego katolikosy Cylicji Arama I w czasie VIII Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Harare w 1998 roku mówiącego, iż prozelityzm to „bolesna rzeczywistość w życiu Kościołów” czy też „problem niezwyklej wagi dla ruchu ekumenicznego”, do tego stopnia, że „ekumenizm i prozelityzm nie mogą współistnieć”, ponieważ dla chrześcijan zaangażowanych w ruch ekumeniczny „prozelityzm jest nie tylko antyświadectwem, lecz zaprzeczeniem podstawowych przekonań teologicznych i misjologicznych”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Por. W. KASPER, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan*, s. 40; tenże, *Teologiczne korzenie sporu między Moskwą a Rzymem*, BE 32 (2003) nr 2, s. 5 – 6; A. NOSSOL, *Jedność Kościoła i Europy*, Opole 2009, s. 43 – 44; A. KORNIJEJEW, *Rosyjski Kościół Prawosławny – droga do dialogu*, w: *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibiui*, red. R. PORADA, Opole 2006, s. 51.

<sup>26</sup> „L’unica cosa che mi permetto di raccomandare a tutti voi è di essere così gentili da avere lo stesso atteggiamento fraterno verso di noi qui e ovunque, di rispettare la nostra Chiesa e, soprattutto, di condannare nella vostra coscienza, e contrastare, la tendenza di un qualsiasi gruppo protestante a esercitare il proselitismo in seno alla nazione ortodossa greca. Queste attività proselitistiche, se non vengono bloccate, potrebbero suscitare nella popolazione ortodossa sentimenti ostili nei riguardi di tutti i protestanti, il che avrebbe conseguenze disastrose per il movimento ecumenico” (ATENAGORAS [metropolita Tiatyry], *La partecipazione della Chiesa ortodossa greca alla conferenza*, [wystąpienie na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1484).

<sup>27</sup> „Il fatto che il proselitismo continua ad essere una dolorosa realtà nella vita delle chiese è un problema di estrema gravità per il movimento ecumenico e il CEC. Ecumenismo e proselitismo non possono coesistere. Il proselitismo è non solo una controtestimonianza, ma la negazione di fondamentali convinzioni teologiche e missiologiche” (ARAM I [KESHISHIAN], *Il lavoro del CEC [Consiglio Ecumenico delle Chiese]: passato, presente e futuro. Rapporto del moderatore*

Obecność kwestii prozelityzmu w dzisiejszym ruchu ekumenicznym związana jest z tożsamościowymi trudnościami prawosławia rosyjskiego, zwłaszcza po upadku komunizmu w krajach Europy środkowo-wschodniej, co zaowocowało również odrodzeniem się działalności nieprawosławnych grup chrześcijańskich na obszarach byłego Związku Radzieckiego<sup>28</sup>. Paradoksalnie wydaje się, iż wolność religijna umożliwiona przez upadek systemu totalitarnego jest źródłem ekumenicznych trudności<sup>29</sup>, skoro prawosławie rosyjskie działalność chrześcijańską na obszarach uznanych przez siebie za własne traktuje jako wrogi i przeczący ekumenizmowi prozelityzm, zwracając uwagę nie tylko na działalność licznych sekt, lecz – przede wszystkim – na odrodzenie Kościoła katolickiego, a szczególnie Kościołów unickich<sup>30</sup>. Rozmowy prowadzone między Stolicą Apostolską a Patriarchatem Moskiewskim wskazują, iż w przekonaniu prawosławia rosyjskiego istnieją „terytoria od zawsze prawosławne”, na których działalność innych grup chrześcijańskich, a zwłaszcza katolików obrządku wschodniego, jest odbierana zdecydowanie negatywnie<sup>31</sup>. Interesujące, iż ten bardzo lokalny problem do tego stopnia jest ważny dla tożsamości prawosławnej, iż stanowi również istotną trudność prawosławno-katolickiego dialogu w Ameryce Północnej mimo bardzo odmiennego kontekstu historycznego i społecznego<sup>32</sup>.

Tożsamościowy kontekst prozelityzmu w relacjach katolicko-prawosławnych w Europie środkowo-wschodniej pokazuje skalę trudności działań na rzecz pojednania chrześcijan. Z jednej strony w oczach prawosławnych jakikolwiek rozwój struktur katolickich (łacińskich czy też unickich) na terenie Rosji i Ukrainy uważany jest za atak na terytoria prawosławne, a przez część środowiska działaczy ekumenicznych widziany jest jako sprzeciwiający się pojednaniu chrześcijan<sup>33</sup>. Z drugiej zaś – strona katolicka podtrzymuje stanowisko, iż biskupi mają

---

[Sprawozdanie przedstawione podczas VIII Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Harare, 8 – 13 grudnia 1998 r.], EOe 5, 1974).

<sup>28</sup> Por. A. KORNIJEJEW, *Rosyjski Kościół Prawosławny – droga do dialogu*, s. 51.

<sup>29</sup> Por. CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA NEGLI STATI UNITI, *Comunicato congiunto sulle tensioni tra le due chiese nell'Europa dell'est* [Brighton (Massachusetts), 20 października 1990 r.], EOe 8, 3101.

<sup>30</sup> Por. ARAM I [katolikos Cylicji], *Il lavoro del CEC [Consiglio Ecumenico delle Chiese]: passato, presente e futuro. Rapporto del moderatore* [Sprawozdanie przedstawione podczas VIII Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Harare, 8 – 13 grudnia 1998 r.], 1975.

<sup>31</sup> Por. PATRIARCATO DI MOSCA – SANTA SEDE, *Comunicato delle conversazioni bilaterali* [Moskwa, 17 – 18 grudnia 1996 r.], EOe 8, 2690.

<sup>32</sup> Por. CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA NEGLI STATI UNITI, *Comunicato congiunto sulle tensioni tra le due chiese nell'Europa dell'est* [Brighton (Massachusetts), 20 października 1990 r.], 3104.

<sup>33</sup> Por. H. AŁFIEJEW, *Wspólnym głosem*, w: *Europa dialogu. Być chrześcijaninem w pluralistycznej Europie. VI Zjazd Gnieźnieński, 16 – 18 września 2005*, red. K. BORUŃ, Gniezno 2005, s. 94. W. van den BERKEN, *Zakłócone relacje między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim*, RT 53-54 (2006-2007) z. 7, s. 118, 121 – 122.

„prawo i obowiązek zaspokajania duchowych potrzeb katolików powierzonych ich opiece duszpasterskiej”<sup>34</sup>. Prozelityzm rozumiany jako wywieranie nacisku na ludzi jest odrzucany przez katolików<sup>35</sup>. Niemniej jednak prozelityzmem nie można nazywać sytuacji religijnej w Europie wschodniej. Papieska Komisja „Pro Russia” pisze: „Z pewnością nie można uznać za prozelityzm tego, że całe wspólnoty pod przewodnictwem swych kapłanów, które w latach prześladowań Kościoła greckokatolickiego, aby przetrwać, zostały zmuszone do zadeklarowania się jako prawosławne, obecnie, po odzyskaniu wolności, ogłosiły swą przynależność do Kościoła greckokatolickiego. Jest to kwestia wolnego wyboru ze strony ludzi, którzy przed 1946 r. otwarcie wyznawali swoją wiarę katolicką”<sup>36</sup>.

Wziąwszy pod uwagę odmiennność stanowisk katolickiego i prawosławnego oraz tożsamościowy kontekst sporu, wykraczający daleko poza rozbieżności eklezjologiczne, a sięgający płaszczyzny historycznej czy narodowej, rodzi się wątpliwość, czy rozwiązanie tego problemu w ogóle jest możliwe przy zachowaniu przez katolików i prawosławnych całkowitej wierności wobec ich tożsamości wyznaniowej.

### 3.1.2. Ocena unionizmu („uniatyizmu”) jako drogi do widzialnej jedności

Szczególnym przypadkiem prozelityzmu w relacjach między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi jest kwestia unionizmu w relacjach między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi<sup>37</sup>. Jako ciąg wydarzeń w określonym momencie dziejów Kościoła pozostaje on przedmiotem zainteresowań historyków oraz – w warstwie uzasadnienia teologicznego, zwłaszcza eklezjologicznego i soteriologicznego – interesującym tematem dla dogmatyków. Jednakże nie można unionizmu sprowadzić jedynie do refleksji historycznej czy teologicznej. Zarówno dzisiejsza ocena wydarzeń z przeszłości, jak również – a może przede wszystkim – fakt istnienia Kościołów unickich (a w niektórych wypadkach ich odradzania się) stwarzają poważną trudność ekumeniczną<sup>38</sup>. Z tego powodu należy najpierw zastanowić się nad

<sup>34</sup> PAPIESKA KOMISJA „PRO RUSSIA”, *Zasady ogólne i wskazania praktyczne dla koordynowania pracy ewangelizacyjnej i zaangażowania ekumenicznego Kościoła katolickiego w Rosji i w innych krajach Wspólnoty Niepodległych Państw* [1 czerwca 1992 r.], nr 2, UU-2, s. 138.

<sup>35</sup> Por. tamże, nr 3, UU-2, s. 139.

<sup>36</sup> Tamże, nr 8, UU-2, s. 141.

<sup>37</sup> W pracy przyjmuje się równoważność znaczeniową pojęć unionizmu i uniatyizmu, przy czym omawiane zjawisko będzie tutaj określane mianem unionizmu. Współcześnie w języku dialogów ekumenicznych zdaje się przeważać pojęcie „uniatyizmu”, mające wyraźne zabarwienie negatywne.

<sup>38</sup> Analizie nie będą poddawane unie zawierane przez Wspólnoty poreformacyjne, które mają inne podłoże teologiczne, a zatem – jak się wydaje – nie wnoszą tak silnego elementu

współczesnymi ocenami działań unionistycznych, a następnie wydobyć istotne treści tożsamościowe widoczne w ich dzisiejszej ocenie.

### 3.1.2.1. Współczesna ekumeniczna refleksja nad unionizmem

Zagadnienie unii w relacjach między Kościołem katolickim a niekatolickimi Kościołami wschodnimi jest najpierw kwestią historyczną i eklezjologiczną. Ma ono wymiar przede wszystkim historyczny, ponieważ poszczególne unie zawierane były w określonych realiach dziejowych zbliżających do siebie Kościół zachodni oraz Kościoły wschodnie lub przynajmniej znaczące grupy ich hierarchii i wiernych. Unie mają także ważne podłoże eklezjologiczne. Mają one sens jedynie w określonej koncepcji Kościoła, zwłaszcza w katolickim rozumieniu pełni Kościoła Chrystusowego realizującego się w Kościele katolickim, któremu przewodzi papież jako następcą św. Piotra<sup>39</sup>. Jednakże współczesna chrześcijańska literatura ekumeniczna – nawet katolicka – oraz dokumenty prowadzonych dialogów z reguły kwestionują zarówno historyczną sensowność i wartość zawieranych unii, jak też odrzucają ich eklezjologiczne uzasadnienie. Niemal aksjomatem staje się pogląd głoszący, iż katolickie działania unijne były nieskuteczne, skoro nie osiągnęły swojego celu, którym była jedność Kościoła<sup>40</sup>. Podobnym pewnikiem dla części teologów wydaje się zło wynikające z zawieranych unii, które miałyby przyczynić się raczej do cierpień chrześcijan i pogłębienia istniejących między nimi podziałów<sup>41</sup>.

Stanowisko pewnej grupy katolickich ekumenistów wyraża Wacław Hryniewicz, mówiąc o „konfesyjnym zawłaszczeniu daru zbawienia” przez Kościół rzymski<sup>42</sup>. Zdaniem Hryniewicza w zawieranych przez Rzym uniach

---

tożsamościowego do współczesnego ruchu ekumenicznego. Trzeba też zauważyć, że w dialogu ekumenicznym do tej pory ekumeniczną trudność unionizmu („uniatyizmu”) odnoszono właśnie do relacji katolicko-prawosławnych. Być może sytuacja ta zmieni się wkrótce w związku z wydaniem 4 listopada 2009 roku konstytucji apostolskiej papieża Benedykta XVI *Anglicanorum coetibus* umożliwiającej wchodzenie całych lokalnych wspólnot anglikańskich z zachowaniem ich struktury i tradycji do Kościoła katolickiego, a więc przypominającej swoimi podstawowymi rozwiązaniami idee unii, zwłaszcza unii lokalnych, takich jak unia brzeska czy unia użhorodzka. Ponieważ jest to jeszcze zjawisko wymagające refleksji teologicznej samych Kościołów i Wspólnot, w tym miejscu nie będzie ono badane.

<sup>39</sup> Por. DKW 3.

<sup>40</sup> Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Uniatyizm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* [Balamand, 1993 r.], SiDE 10 (1994) nr 2, s. 78.

<sup>41</sup> Por. COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Documento di Freising* [15 czerwca 1990 r.], EOe 3, 1907.

<sup>42</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Tożsamość, do której dążymy. Rozważania nad konfesjonalizmem i tożsamością otwartą*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach*

widoczny jest konfesjonalizm i wyznaniowy ekskluzywizm obecny już w podstawowym przekonaniu, iż do zbawienia konieczna jest przynależność do prawdziwego Kościoła Chrystusowego, a ta z kolei warunkowana jest uznaniem prymatu papieskiego. Właśnie to założenie było motywem unii zawieranych przez hierarchię prawosławną z Kościołem katolickim<sup>43</sup>. Ten sposób myślenia nacechowanego ekskluzywizmem przejęli z czasem również unicy. Przy jego pomocy uzasadniali swoją decyzję zjednoczenia z Rzymem i bronili jej w sporach z prawosławnymi<sup>44</sup>. Niezwykle surowo ocenia działalność unijną, zwłaszcza unię brzeską z 1596 r. i unię użhorodzką z 1646 r., inny polski ekumenista – Zygfryd Glaeser. W jego ocenie unie te były znakiem dalszego rozbitcia Kościoła. Jako działania na rzecz zjednoczenia chrześcijan poniosły porażkę z winy samego Rzymu, który nie wykazał zrozumienia dla wschodniej eklezjologii, dla instytucji patriarchy i synodu. Zdaniem Glaesera podejmowane przez Kościół katolicki próby unijne były nacechowane brakiem szacunku do tradycji chrześcijańskiego Wschodu. Miałyby one mieć na celu przede wszystkim całkowite podporządkowanie prawosławia Rzymowi oraz latynizację Kościołów wschodnich. W perspektywie historycznej okazać się miały natomiast przyczyną wciąż niezagojonych ran w Kościele<sup>45</sup>.

Podobne poglądy na temat unii głoszą przedstawiciele prawosławia. Niektórzy z nich wysuwają argumenty o umiarkowanym nacechowaniu emocjonalnym, wskazując na istniejącą zwłaszcza od czasów wypraw krzyżowych wrogość między chrześcijanami wschodnimi i zachodnimi, na wzajemne oskarżanie się przez nich o schizmę i herezję oraz na polityczne przyczyny zawieranych unii: ze strony rzymskiej miałyby to być chęć podporządkowana władzy papieskiej Kościoła wschodniego, a ze strony greckiej – poszukiwanie pomocy dla zagrożonego Konstantynopola<sup>46</sup>. Inne wypowiedzi prawosławne uciekają się do bardziej emocjonalnego języka

8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu, red. Z. GLAESER, S. J. KOZA, R. PIERSKAŁA, Opole 1994, s. 93

<sup>43</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Trudności i nadzieje. Przyszłość dialogu katolicko-prawosławnego*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały sympozjum ekumenicznego inauguracyjnego działalności Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym UO*, s. 35. Hryniewicz pisze także: „Uniatyzm był wynikiem porzucenia wspólnej eklezjologii Kościołów siostrzanych. Powstał skutek eklezjologii ekskluzywizmu, aneksji i nawracania. [...] Ekskluzywizm w rozumieniu zbawienia i Kościoła był głównym źródłem prozelityzmu i uniatyzmu w minionych wiekach, ostają i oparciem dla wielowiekowej iluzji nawrócenia prawosławnych na katolicyzm” (tamże, s. 36).

<sup>44</sup> Wacław Hryniewicz zauważa również, iż podobne rozumowanie – choć przeciwnie ukierunkowane – obecne było w poglądach prawosławnych. Ekskluzywizmowi teologii katolickiej przeciwstawiał się podobnie inspirowany ekskluzywizm prawosławny (por. W. HRYNIEWICZ, *Tożsamość, do której dążymy. Rozważania nad konfesjonalizmem i tożsamością otwartą*, s. 93).

<sup>45</sup> Por. Z. GLAESER, *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych”*. *Studium ekumeniczne*, Opole 2000, s. 107, 110.

<sup>46</sup> Por. Уния, Chr, t. 3, s. 51 – 52.

w wyjaśnianiu unii, odwołując się do niepohamowanej papieskiej żądz władzy<sup>47</sup>.

Z przedstawionymi powyżej opiniami kontrastuje stanowisko katolickie wyrażone przez papieża Jana Pawła II z okazji obchodów 400-lecia unii brzeskiej. Papież wskazuje, iż podstawowym celem rzymskich inicjatyw unijnych – najpierw ogólnokościelnych: w Lyonie w 1274 roku i we Florencji w 1439 roku – było autentyczne poszukiwanie jedności chrześcijan<sup>48</sup>. To pragnienie było także głównym motywem unii lokalnych, takich jak zawierane w Rzeczypospolitej. Zdaniem Jana Pawła II unie w Brześciu i Užhorodzie, ustanawiające więź lokalnych Kościołów prawosławnych ze Stolicą Apostolską, w żadnym wypadku nie zmierzały do podporządkowania wschodniej tradycji chrześcijańskiej Zachodowi ani też do latynizacji tych Kościołów: „To, co się stało w latach 1595 – 1596 w dziejach metropolii kijowskiej, a w r. 1646 w dziejach eparchii mukaczewskiej, to znaczy ponowne ustanowienie więzi ze Stolicą Apostolską po wydarzeniach poprzednich stuleci, pozwoliło tym Kościołom nie tylko zachować skarby własnych tradycji, ale także wzbogacić swoimi wartościami Kościół powszechny”<sup>49</sup>. W tej perspektywie Kościół katolicki spogląda także na dzieje unitów. Ich trwanie przez wieki w wierności wobec Stolicy Apostolskiej mimo doświadczenia prześladowania i męczeństwa potwierdza, że mają oni prawo do zachowania i rozwijania własnej tożsamości także dzisiaj, w atmosferze posoborowej odnowy Kościoła<sup>50</sup>.

### 3.1.2.2. Tożsamościowa wartość problematyki unionistycznej

Wprawdzie w literaturze ekumenicznej wiele uwagi poświęca się zagadnieniu unii, to jednak można odnieść wrażenie, iż priorytet w teologicznej refleksji przypisywany jest historycznemu kontekstowi unii oraz jej eklezjologicznym i soteriologicznym uzasadnieniom, przy czym część ekumenistów zdaje się zmierzać do znalezienia kolejnych argumentów na rzecz odrzucenia unii jako formy poszukiwania jedności Kościoła. Chociaż problematyka historyczna czy eklezjologiczna jest kluczowa w wyjaśnianiu genezy działań

<sup>47</sup> Por. A. SCHMEMANN, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001, s. 257 – 258. Inna publikacja określa to jeszcze dosadniej: „Римский папа никогда не покидал мысли об обращении православного русского народа в католичество. Время и опыт показали, что такое обращение не только трудно, но и невозможно – так велико было различие между православием и католичеством. Поэтому в Риме стали приходить к мысли подготовить переход в католичество путем различных уступок православным” (С. ТОМАШЕВСКИЙ, *Уния*, Chr, t. 3, s. 55).

<sup>48</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *List apostolski na 400-lecie Unii Brzeskiej* [12 listopada 1995 r.], nr 2, UU-2, s. 322.

<sup>49</sup> Tenże, *List „Magno cum gaudio” na 400-lecie Unii Brzeskiej* [25 marca 1995 r.], nr 2, UU-2, s. 345.

<sup>50</sup> Por. tamże, nr 3, s. 345.

unijnych, to jednak w dzisiejszej interpretacji unii zawieranych w przeszłości oraz znaczenia istniejących dzisiaj Kościołów unickich znaczącą rolę odgrywają kwestie tożsamościowe. Możliwa jest teza, iż to one niekiedy ukierunkowują katolicko-prawosławny dialog ekumeniczny.

O tym, jak bardzo ocena unionizmu jest nacechowana tożsamościowo, przekonują elementy pozamerytoryczne i emocjonalne w wypowiedziach teologicznych na ten temat. Mówiąc o problemach w dialogu katolicko-prawosławnym związanych z kwestią unii i relacjami unicko-prawosławnymi na Ukrainie, prawosławny arcybiskup Aten wyrażał obawę, iż „dojdzie do definitywnego zerwania ogólnych naszych stosunków, jeżeli dalej będzie kontynuowana taka polityka Watykanu. Jest to działanie skierowane przeciwko chrześcijanom w Europie i przeciwko samej Europie”<sup>51</sup>. Nikos Nissiotis, jeden z najbardziej uznanych na Zachodzie teologów prawosławnych, już w 1970 roku pisał o Kościołach unickich jako uniemożliwiających zbliżenie katolicyzmu i prawosławia, wskazując, iż są one żywym przejawem rzymskiego prozelityzmu i ich naturalne istnienie – bez rzymskiego oddziaływania – nie jest możliwe<sup>52</sup>. Pogląd ten, budzący wątpliwości przez brak szacunku wobec unitów, który odmawia w istocie racji bytu chrześcijanom rytu wschodniego pozostającym w jedności ze Stolicą Apostolską, powielany jest w różnej mierze w literaturze ekumenicznej<sup>53</sup>.

Dokumenty katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego w kwestii unii i jej współczesnego znaczenia często przejmują nie tylko prawosławną

<sup>51</sup> Christodulos [PARASKEVAIDIS], *Europa i chrześcijaństwo*, „Elpis” 5 (2003) z. 7 – 8, s. 161.

<sup>52</sup> „Unia stanowi najpoważniejszą przeszkodę do zbliżenia Rzymu z prawosławiem. Przez samo bowiem swoje istnienie w środowisku prawosławnym małe Kościoły unickie, uznane przez Rzym za część jego ciała kościelnego, są dowodem, że w oczach Rzymu fakt przyjęcia prymatu rzymskiego wystarcza do dowartościowania i uznania za kanoniczne tych grup, które są schizmatyczne w stosunku do macierzystego Kościoła prawosławnego. Faktycznie, owe wspólnoty istnieją w wielkiej mierze tylko dzięki prozelityzmowi rzymskiemu w środowisku prawosławnym” (N. NISSIOTIS, *Co nas dzieli od rzymskiego Kościoła katolickiego? Odpowiedź prawosławnego*, ConcP 1-5 / 1970, s. 247; por. J. ANCHIMIUK, *Problem terytoriów kanonicznych. Prawosławny punkt widzenia*, w: „Kościoły siostrzane” w dialogu, red. Z. GLAESER, Opole 2002, s. 14). Jak się zdaje, w ten nurt myślowy wpisuje się też wypowiedź patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I, który w czasie wizyty w Polsce mówił o unii jako sztucznym tworze powstałym dla celów prozelityzmu. Nawet jeśli rację ma Wacław Hryniewicz, który w egzegezie tej wypowiedzi patriarchy widzi nie chęć obrażenia dzisiejszych unitów, lecz ocenę unii jako wydarzenia historycznego wraz z jej kształtem i celem, trudno dziwić się oburzeniu grekokatolików, odczytujących te słowa jako obraźliwe (por. W. HRYNIEWICZ, *Trudności i nadzieje. Przyszłość dialogu katolicko-prawosławnego*, s. 28; tenże, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004, s. 340 – 341).

<sup>53</sup> Dobrym tego przykładem jest chociażby stanowisko znanego katolickiego ekumenisty Emmanuela Lanne, widzącego konieczność bezwzględnego odrzucenia „unityzmu” w tym, że unie powodowały podziały w łonie samych Kościołów prawosławnych (por. E. LANNE, *Le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Ses exigences et ses promesses*, ETL 61 (1985) z. 4, s. 359).



interpretację historii relacji między Wschodem a Zachodem chrześcijańskim, ale także wyrażane przez prawosławnych hierarchów i teologów negatywne opinie na temat dzisiejszej roli Kościołów unickich, zwłaszcza tych, które odrodziły się po upadku systemu komunistycznego w byłym Związku Radzieckim. Odrodzenie się Kościołów unickich w latach 90. XX wieku widziane jest często z prawosławnej perspektywy jako źródło dodatkowych napięć międzychrześcijańskich<sup>54</sup>, przy czym zagadnienie zniesienia Kościołów unickich w XIX wieku przez imperium rosyjskie i w XX wieku przez władzę komunistyczną nie jest – jak się wydaje – badane ekumenicznie<sup>55</sup>. Odwołując się do odrzucającego unię jako metodę dążenia do jedności chrześcijan dokumentu z Balamand z 1993 roku, rozmowy przedstawicieli Stolicy Apostolskiej i Patriarchatu Moskiewskiego wskazują na to, iż odrodzenie Kościoła unickiego na Ukrainie miałyby być na przykład przyczyną napięć z prawosławiem, których rezultatem była nietolerancja religijna, wzrost nacjonalizmu oraz akty przemocy i wrogości<sup>56</sup>. Dokument z Balamand ukazuje możliwe trudności tożsamościowe w relacjach katolicko-prawosławnych wynikające z oceny unii oraz współczesnej działalności Kościołów unickich. Odrzucając unionizm jako metodę dążenia do jedności chrześcijan<sup>57</sup>, dokument wskazuje wszakże, iż Kościoły te mają prawo do istnienia, działania i odpowiadania na duchowe potrzeby należących do nich chrześcijan<sup>58</sup>. Jak jednak w świetle wierności własnej tożsamości winno wyglądać ich istnienie? Wacław Hryniewicz przywołuje opinię emerytowanego arcybiskupa melchickiego Eliasza Zoghby'ego, obawiającego się, iż wschodnie Kościoły katolickie „koncentrują swoje wysiłki na zwieraniu własnych szeregów i umacnianiu swej tożsamości unickiej wobec prawosławia”<sup>59</sup>. Działalność polegająca na podkreślaniu przez nich własnej specyfiki, „eksponowaniu

<sup>54</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Hoffnung, den Dialog zu retten. Nach der Session des katholisch-orthodoxen Koordinationskomitees in Ariccia*, OS 40 (1991) z. 4, s. 309; tenże, *Der „Uniatismus“ und die Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialogs*, OS 40 (1991) z. 2-3, s. 210

<sup>55</sup> Paradoksalnie to Władimir Sołowjow, jeden z rosyjskich prekursorów ekumenizmu, miał odwagę publicznie wskazać na okrucieństwo wyrażające się w likwidacji unii przez carat: „Ta tyrańska rusyfikacja [Polski], związana ściśle z jeszcze bardziej tyrańskim zburzeniem Kościoła greckokatolickiego, odzwierciedla w rzeczywistości grzech narodowy, leżący ciężkim brzemieniem na sumieniu Rosji i paraliżujący jej siły moralne” (W. S. Sołowjow, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, Warszawa 2007, s. 63).

<sup>56</sup> Por. PATRIARCATO DI MOSCA – SANTA SEDE, *Comunicato delle conversazioni bilaterali* [Moskwa, 17 – 18 grudnia 1996 r.], 2690.

<sup>57</sup> Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* [Balamand, 1993 r.], s. 77; COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Documento di Freising* [15 czerwca 1990 r.], 1905

<sup>58</sup> Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* [Balamand, 1993 r.], s. 77.

<sup>59</sup> W. HRYNIEWICZ, *Trudności i nadzieje. Przyszłość dialogu katolicko-prawosławnego*, s. 26.

swojego uniatyizmu” czy też niezwracaniu się ku prawosławiu jako ich „matce w wierze” jest tutaj oceniona zdecydowanie negatywnie<sup>60</sup>. Skoro – jak twierdzi Zoghby – „uniatyzm został stworzony kosztem prawosławia”<sup>61</sup>, unicy powinni dzisiaj wrócić do tradycji prawosławnej zamiast podtrzymywać własną katolicką i bizantyjską tożsamość<sup>62</sup>. Czy jednak wysuwany w imię powodzenia ruchu ekumenicznego pod adresem katolickich Kościołów wschodnich postulat „powrotu” do korzeni prawosławnych i rezygnacji z własnej specyfiki przez odwrócenie się od tego, co jest pochodzenia zachodniego, jest uczciwy? Czy nie zawiera on w sobie zakwestionowania wartości chrześcijańskiego dziedzictwa strzeżonego i przekazywanego przez katolickie Kościoły wschodnie? Czy może być też zaakceptowany przez samych unitów?

Problem unii – zwłaszcza w kontekście europejskim – zawsze pozostaje naznaczony przez tożsamościowe czynniki pozateologiczne: historyczne, narodowe czy polityczne. Bez ich uczciwego wyjaśnienia nie sposób rzetelnie spojrzeć na dzisiejszą rolę unitów w ruchu ekumenicznym<sup>63</sup>. Bez wątplenia

<sup>60</sup> Por. tamże.

<sup>61</sup> Tamże, s. 27.

<sup>62</sup> Por. tamże. Hryniewicz pisze także: „Odsunięcie uniatyizmu jako metody i modelu w poszukiwaniu jedności jest dla grekokatolików nie tylko wyzwaniem, ale również dziejową szansą odkrycia na nowo swoich prawdziwych korzeni. Korzenie te tkwią w wielowiekowym dziedzictwie tradycji wschodniej. Są wspólne dla unitów i prawosławnych. Trzeba powrócić do autentycznej tradycji zwłaszcza tam, gdzie została ona zatarta lub wyparta przez dominację myślenia typowo zachodniego, często latynizującego” (tamże, s. 37).

<sup>63</sup> Por. W. van den BERKEN, *Zakłócone relacje między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim*, s. 121. Tę poważną trudność można zobaczyć, porównując dwie publikacje poświęcone dziejom unii brzeskiej. Z jednej strony Włodzimierz Mokry ukazuje rolę nacjonalizmu rosyjskiego w carskiej polityce wobec unitów na Ukrainie: „W sytuacji, gdy każdy przejaw odrębności, okazywany przez podporządkowaną Moskwie ukraińską Cerkiew prawosławną, odczytywany był jako dążenie do oderwania się Ukrainy od Rosji, niетrudno zrozumieć, dlaczego władze moskiewskie walczyły z Cerkwią unicką niczym z ostoją niepodległości Ukrainy, tym bardziej niebezpieczną, że podległą nie Moskwie, lecz Watykanowi. Już Piotr I straszył unitami prawosławnych Kozaków po przejściu Mazepy na stronę króla szwedzkiego” (W. MOKRY, *Stosunek państwowych i cerkiewnych władz moskiewskich do ukraińskiej Cerkwi prawosławnej i unickiej w wiekach XVII – XX*, w: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. ŁUŻNY, F. ZIEJKA, A. KĘPIŃSKI, Kraków 1994, s. 88). Mokry przedstawia prześladowania unitów w Rosji od XVII do XIX wieku, podobnie jak prześladowania prawosławnych, którzy próbowali odrodzić niezależny od Moskwy Kościół kijowski (por. tamże, s. 88 – 89). Mokry relacjonuje także tzw. „sobór lwowski” z 1946 roku, który oficjalnie zlikwidował unię i ogłosił „powrót” unitów do prawosławia: „7 marca 1946 r. tzw. grupa inicjatywna z księdzem H. Kostelnykiem na czele zaimprovizowała «synod biskupów» grekokatolickich we Lwowie. W jego obradach nie uczestniczył żaden z biskupów, ponieważ zostali oni wcześniej osadzeni przez KGB w więzieniach, z których już nigdy nie wyszli, z wyjątkiem metropolity Josyfa Slipego, zwolnionego po 18 latach łągru. Kostelnyk ogłosił powrót Cerkwi grekokatolickiej na łono rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, sięgającej po Lwów, ponieważ ukraińską autokefaliczną Cerkiew prawosławną, próbującą się reaktywować, władze sowieckie także zniszczyły. Uchwałą tzw. «synodu biskupów» we Lwowie w 1946 r. Cerkiew grekokatolicka na Ukrainie przestała formalnie istnieć wbrew woli całej hierarchii, duchowieństwa i wiernych. 1400 księży, 800 siostr zakonnych oraz 10 tysięcy wiernych zapłaciło za wierność swej Cerkwi

jednak chrześcijanie należący do katolickich Kościołów wschodnich winni nieustannie poszukiwać takiej realizacji własnej wyznaniowej tożsamości, by jak najbardziej odpowiadała ona głoszeniu Ewangelii Chrystusa oraz dążeniu do jedności chrześcijan w jednym Kościele. Nie może to jednak stać się wymaganiem stawianym jedynie Kościołom unickim. W rzeczywistości każda grupa chrześcijańska do takiego tożsamościowego poszukiwania jest nieustannie zobowiązana. W tym poszukiwaniu katolickie Kościoły wschodnie mają miejsce szczególne, skoro trwając w jedności z Rzymem, pielęgnują zarazem wierność tradycji chrześcijaństwa wschodniego<sup>64</sup>. Bez wątpienia jednak – przynajmniej z katolickiego punktu widzenia, zgodnie ze słowami papieża Jana Pawła II – istnienie tych Kościołów nigdy nie może być uważane za przeszkodę w ekumenicznym dialogu<sup>65</sup>.

---

i Stolicy Apostolskiej cierpieniami w więzieniach oraz życiem” (tamże, s. 89 – 90). Frapująca jest natomiast relacja na temat likwidacji unii w Rosji carskiej i w Związku Radzieckim w publikacji Bractwa Prawosławnego Świętych Cyryla i Metodego w Białymstoku. Likwidacja unii w XIX wieku w zaborze rosyjskim miałyby być prawdziwym „powrotem do prawosławia”: „Wierni, z bardzo nielicznymi wyjątkami, przyjmowali zmiany w świątyniach i obrządku bardzo przychylnie, wręcz entuzjastycznie” (M. HAJDUK, *Unia Brzeska 1596*, Białystok 1995, s. 102). Także całkowicie odmienna jest relacja z „soboru lwowskiego” z 1946 roku: „Przy wielkim poparciu parafian i pod przewodnictwem prof. G. Kostelnika, w dniach 8 – 10 marca 1946 r. zorganizowana we Lwowie Sobór. Wzięło w nim udział dwóch biskupów unickich, 214 duchownych i 19 działaczy świeckich Kościoła unickiego. [...] Sobór jednogłośnie postanowił unieważnić postanowienia brzeskiego soboru unickiego z 1596 r., zlikwidować unię, zerwać stosunki z Watykanem i powrócić do ojczyźnej wiary prawosławnej, łącząc się z Wszechrosyjską Cerkwią prawosławną [...]. Nie ulega wątpliwości, iż ponad 690 księży unickich i bardzo wielu działaczy Kościoła unickiego pragnęło szczerze i bez jakiegokolwiek przymusu powrotu do prawosławia. Niestety, ten samoistny ruch w łonie Kościoła unickiego został w sposób brutalny wykorzystany do celów polityki Stalina” (tamże, s. 118 – 119). Działania NKWD miałyby wzbudzić nieufność części dawnych unitów: „w postanowieniach Soboru Lwowskiego z 8 – 10 III 1946 r. dopatrzili się oni zagrożenia dla racji swego istnienia i wypowiedzieli jego zwolnikom zdecydowaną walkę. Wśród ofiar tego konfliktu znalazło się wielu duchownych i działaczy świeckich, między innymi zastrzelony z ukrycia ks. prof. dr G. Kostelnik. Unia broniła się nie modlitwą i perswazją, lecz bratobójczymi kulami” (tamże, s. 119). Podobnie odrodzenie Kościoła unickiego na Ukrainie po 1989 roku widziane jest niezwykle charakterystycznie: „Nie można jednak przemilczeć faktu, że powstanie wielu parafii unickich było wynikiem zastosowania przemocy przez sfanatyzowane i umiejętnie sterowane grupy paramilitarne. Zmuszono do przejścia na unię również wielu ludzi, którzy tego nie pragnęli. Dokonywano aktów profanacji, były również morderstwa” (tamże, s. 119 – 120). W podobnym duchu odkrywany jest „główny cel” unitów ukraińskich, którzy dążą do „wyniszczenia prawosławia i podporządkowania narodu ukraińskiego duchowej władzy Watykanu” (tamże, s. 121).

<sup>64</sup> Jedną z oryginalnych prób rozwiązania tożsamościowych trudności katolickich Kościołów wschodnich w kontekście rozwoju ruchu ekumenicznego i zbliżenia katolicko-prawosławnego była koncepcja „podwójnej przynależności” czy też „podwójnej wierności” (fr. *double fidélité*) wysuwana m. in. przez melchickiego patriarchę Maksymosa IV w atmosferze ożywienia ekumenicznego po II Soborze Watykańskim (por. G. HACHEM, *Primauté et Œcuménisme chez les Melkites catholiques à Vatican II*, RHE 93 (1998) nr 3-4, s. 416 – 417).

<sup>65</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *List apostolski na 400-lecie Unii Brzeskiej* [12 listopada 1995 r.], nr 6, s. 324 – 325.

### 3.1.3. Narastające rozbieżności w kwestiach etycznych

O ile współczesna ocena zagadnienia unionizmu stanowi ugruntowany tożsamościowo problem w relacjach między Kościołem katolickim a niekatolickimi Kościołami wschodnimi, o tyle etyczna płaszczyzna napięć tożsamościowych w relacjach między Kościołami i Wspólnotami ma inny charakter. Koniecznie należy zauważyć, iż Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie nie stanowią same w sobie monolitu w kwestiach etycznych. Mówi się niekiedy, że w tej dziedzinie coraz częściej podziały wśród chrześcijan nie utożsamiają się z podziałami denominacyjnymi, tak iż w każdej grupie wyznaniowej można znaleźć zarówno chrześcijan bardziej konserwatywnych, jak też tych, którzy opowiadają się za zmianami w tradycyjnej chrześcijańskiej nauce moralnej<sup>66</sup>. Istotnie, niektóre problemy etyczne dzielą chrześcijan niezależnie od podziałów wyznaniowych, inne natomiast są bardzo zdeterminowane wyznaniowo<sup>67</sup>. Biorąc wszakże pod uwagę nie tyle obecne w Kościołach i Wspólnotach napięcia na tle zróżnicowanych opinii etycznych, lecz przede wszystkim autorytatywne nauczanie kościelne, można mówić o istnieniu w kwestiach moralnych zasadniczego podziału<sup>68</sup>. Z jednej strony są to grupy raczej konserwatywne – Kościół katolicki, Kościoły prawosławne czy w pewnym zakresie niektóre fundamentalistyczne denominacje protestanckie, z drugiej zaś ugrupowania bardziej skłonne do rewizji własnego nauczania moralnego pod wpływem współczesnych przemian cywilizacyjnych w świecie zachodnim – anglikanie czy znaczna część Wspólnot protestanckich. Ten podział w zakresie nauki moralnej stanowi stosunkowo nowy czynnik oddalający od siebie grupy chrześcijańskie. Jednocześnie jest trudnością tożsamościową. Stosunek Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich do zagadnień moralnych zależy bowiem nie tylko od ich doktryny społecznej czy wizji człowieka, ale szczególnie od kościelnej samoświadomości, która określa, jakie kompetencje grupa religijna ma w zakresie ustalania doktryny moralnej oraz jej zmiany pod wpływem czynników pozareligijnych.

<sup>66</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Siódmy oficjalny raport* [1998 r.], s. 101; WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału. Dokument studyjny* [1995 r.], SiDE 12 (1996) nr 2, s. 125; R. PORADA, *Wyzwania etyczne a dialog ekumeniczny. Wkład Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, SOe 5 (2005), s. 261.

<sup>67</sup> Por. COMITATO MISTO CATTOLICO-PROTESTANTE IN FRANCIA, *Scelte etiche e comunione ecclesiale* [Paryż, 1 czerwca 1992 r.], EOe 4, 822 – 826.

<sup>68</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału. Dokument studyjny* [1995 r.], s. 132.

### 3.1.3.1. Zasadnicze rozbieżności etyczne

Jeszcze do niedawna problematyka etyczna nie stanowiła ważnego obszaru badań ekumenicznych. Zagadnienia etyczne, nawet przed zapoczątkowaniem ruchu ekumenicznego, nie były powodem znaczących rozbieżności między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi, chociaż zróżnicowane tradycje wyznaniowe prowadziły także do odmiennego odczytywania niektórych biblijnych wskazań związanych z życiem chrześcijańskim (takich jak problem nierozzerwalności małżeństwa<sup>69</sup>). Uważa się, że to dopiero czasy najnowsze – XIX-wieczna rewolucja przemysłowa i powstanie kwestii robotniczej, a zwłaszcza wielki technologiczny rozwój, najpierw świata zachodniego, a potem w wyniku procesów globalizacyjnych także innych krajów – postawiły przed etyką chrześcijańską nowe wyzwania<sup>70</sup>, doprowadzając do wypracowania przez Kościoły i Wspólnoty ich odpowiedzi na aktualne problemy moralne człowieka<sup>71</sup>. Przy tym rozwój i uszczegółowienie nauki moralnej Kościołów i Wspólnot, opierający się na konfesyjnie uwarunkowanym sposobie postrzegania świata i problemów życia ludzkiego, ujawnił większe niż niegdyś zróżnicowanie między nimi. Być może jest tak dlatego, że ekumeniczna odpowiedź na nowe wyzwania moralne ze strony denominacji chrześcijańskich przyszła z opóźnieniem. Dialog ekumeniczny zorientowany był – i w znacznej mierze wciąż jest – dogmatycznie, dążąc do wyjaśnienia rozbieżności doktrynalnych między uczestniczącymi w nim Kościołami i Wspólnotami, skoro to one właśnie doprowadziły do podziału<sup>72</sup>. Zauważa się praktycznie aż do końca lat 80. XX wieku brak dialogu ekumenicznego na płaszczyźnie etycznej. W relacjach między Kościołami i Wspólnotami zachodniochrześcijańskimi dopiero lata 90. przyniosły sformułowania wspólnego stanowiska chrześcijan, co szczególnie uwidocznili się w Niemczech. Z kolei w relacjach porefornacyjnych Wspólnot chrześcijańskich z prawosławiem ostatni okres intensywnej refleksji etycznej ujawnił coraz dalej idące roz-

<sup>69</sup> Por. S. JANKOWSKI, *Kwestia nierozzerwalności małżeństwa w kontekście ekumenicznym*, AK 139 (2002) z. 1, s. 128 – 129.

<sup>70</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału. Dokument studyjny* [1995 r.], s. 125; M. HINTZ, *Możliwość luterancko-katolickiego dialogu ekumenicznego na płaszczyźnie etycznej*, RT 51 (2004) z. 7, s. 41; K. GŁOMBIK, *Globalizacja – próba określenia i oceny etycznej*, AK 142 (2004) z. 2, s. 363; J. JOBLIN, *Aktualność chrześcijaństwa w procesie globalizacji*, Comp 21 (2001) nr 4, s. 77.

<sup>71</sup> Por. *Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat „Koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia”* [Ronde, Dania, 24 – 28 lutego 1993 r.], SiDE 10 (1994) nr 1, s. 60.

<sup>72</sup> Por. R. PORADA, *Wyzwania etyczne a dialog ekumeniczny. Wkład Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, s. 255.

bieżności, do tego stopnia, iż niektórym dialog ekumeniczny na tym polu wydaje się wręcz niemożliwy<sup>73</sup>.

Pojawiające się przed współczesną ludzkością problemy, w znacznej mierze dotyczące kwestii etycznych, domagają się chrześcijańskiej odpowiedzi, by – zwłaszcza w kontekście silnego relatywizmu – dać chrześcijanom mocny punkt odniesienia w kształtowaniu ich życia i postępowania<sup>74</sup>. Dlatego tym większe znaczenie ma pytanie o przyczyny rozbieżności rozwiązań etycznych proponowanych dzisiejszemu człowiekowi przez Kościoły i Wspólnoty. Co więcej, istnienie tych rozbieżności, zauważalne tym bardziej, im poważniejsze problemy domagają się rozwiązania, stwarza także coraz większy problem w relacjach ekumenicznych. Pisząc z katolickiego punktu widzenia o wyzwaniach stojących przed dzisiejszym ruchem ekumenicznym, Walter Kasper zauważa, iż obok zauważalnego pod wpływem zakończonych i trwających jeszcze dialogów doktrynalnych postępu w pokonywaniu dawnych czynników podziału chrześcijan, obecne przemiany społeczeństw – przede wszystkim zachodnich – powodują powstanie nowych różnic. W przeciwieństwie do rozbieżności, które uważa się za historyczne przyczyny podziału chrześcijan, te pojawiające się współcześnie różnice nie dotyczą na pierwszym planie kwestii dogmatycznych ani też nie są uwarunkowane politycznie. Silnym elementem konfrontacyjnym staje się dzisiaj etyka. Widoczne rozchodzenie się dróg moralnego nauczania grup chrześcijańskich, stanowi coraz poważniejszą trudność dialogu ekumenicznego<sup>75</sup>.

Obserwując wpływ sekularyzmu na współczesnego człowieka, zwłaszcza związanego z zachodnią cywilizacją, oraz przemiany w nauczaniu moralnym niektórych grup chrześcijańskich, Hilarion Ałfiejew, znaczący przedstawiciel dzisiejszego prawosławia rosyjskiego, zauważa, iż Kościół nie może zrezygnować z obrony prawdziwych wartości w świecie zachodnim, coraz bardziej oddalającym się od chrześcijaństwa. Nie można zrezygnować z chrześcijańskiego głosu w kwestiach politycznych, gospodarczych, moralnych, naukowych czy artystycznych. Wydaje się wręcz, iż współcześnie rozgrywa się walka o wartości pomiędzy tymi, których inspiruje wiara, a tymi, którzy kierują się sekularystycznym humanizmem. Tym bardziej chrześcijanie są zobowiązani do obrony prawdziwych wartości, norm moralnych pochodzących od Boga, pojęcia grzechu, koncepcji prawdziwej wolności rozumianej jako wolność od grzechu. W tych dziedzinach widoczny jest jaskrawo konflikt chrześcijaństwa

<sup>73</sup> Por. M. HINTZ, *Możliwość luteransko-katolickiego dialogu ekumenicznego na płaszczyźnie etycznej*, s. 42.

<sup>74</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału. Dokument studyjny* [1995 r.], s. 125; A. NOSSOL, *Wspólnota ekumeniczna – troska o budowę zjednoczonej Europy jako wspólnoty wartości i kultury*, SOe 6 (2006), s. 175.

<sup>75</sup> Por. W. KASPER, *Raport o działalności ekumenicznej*, BE 37 (2008) nr 1-2, s. 34.

z ateistycznym humanizmem. Opór wobec ideologii liberalnej i ateistycznej jest konieczny do samego przetrwania chrześcijaństwa. Narzucanie norm moralnych – takich, jak te, które godzą w chrześcijańską wizję rodziny i godność ludzkiego życia – wyraźnie sprzeciwia się chrześcijaństwu<sup>76</sup>.

Próbując dać wspólną odpowiedź na wyzwania współczesnego świata, chrześcijanie w dialogach ekumenicznych dostrzegli znaczące podobieństwa w nauce moralnej. Zbieżności te dotyczą niektórych zagadnień bioetycznych czy kwestii ochrony środowiska i poszanowania godności człowieka<sup>77</sup>. Niemniej jednak w wielu dziedzinach stanowiska różnych grup chrześcijańskich coraz bardziej oddalają się od siebie. Część denominacji zdaje się dostosowywać doktrynę moralną do współczesnych wymagań cywilizacyjnych i kulturowych. Niektóre wypowiedzi gremiów ekumenicznych, takie jak chociażby dokument konsultacji Światowej Rady Kościołów w Ronde z 1993 roku, wydają się wręcz akceptować sytuację, w której chrześcijańskie grupy dają odmienne odpowiedzi na moralne problemy współczesnego świata i człowieka: „Biorąc pod uwagę wieloznaczność wielu konkretnych kwestii moralnych, nie należy oczekiwać, by wszyscy członkowie poszczególnych Kościołów czy wszystkich kościelnych organizacji w różnych regionach podjęli takie same decyzje moralne w każdej szczegółowej sytuacji. W chrześcijańskiej wolności mieszczą się wyraźne i głęboko sięgające różnice w osądzie moralnym”<sup>78</sup>. Wskazuje się wprawdzie, iż niemożliwe jest dopuszczenie absolutnego relatywizmu moralnego, jednakże w kwestiach rzeczywiście dzielących obecnie nauczanie moralne Kościołów i Wspólnot jedność doktryny nie jest uznawana za konieczną<sup>79</sup>.

Zdecydowanie najwięcej niezgody we nauczaniu moralnym Kościołów i Wspólnot dotyczy przy tym problematyki małżeństwa i rodziny. Jako ostre

<sup>76</sup> Por. H. AŁFIEJEW, *Dialog Kościoł – Europa*, w: *Europa dialogu. Być chrześcijaninem w pluralistycznej Europie*. VI Zjazd Gnieźnieński, 16 – 18 września 2005, s. 31 – 32; WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziatu. Dokument studyjny* [1995 r.], s. 125 – 126.

<sup>77</sup> Por. M. HINTZ, *Możliwość luterancko-katolickiego dialogu ekumenicznego na płaszczyźnie etycznej*, s. 52 – 53.

<sup>78</sup> *Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat „Koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia”* [Ronde, Dania, 24 – 28 lutego 1993 r.], s. 58.

<sup>79</sup> Niezbędne granice moralnego nauczania denominacji chrześcijańskich miałyby raczej dotyczyć kwestii politycznych czy też sprawiedliwości społecznej zgodnej z Ewangelią: „Istnieją granice. Należy się jednak liczyć z tym, że pewne decyzje i działania będą sprzeczne z naturą i celem Kościoła oraz centralnym nauczaniem Ewangelii. Puczającym przykładem z przeszłości są ci niemieccy chrześcijanie, którzy bezkrytycznie ślubowali wierność państwu nazistowskiemu, a także Kościoły z Afryki Południowej, które popierały apartheid. W obu przypadkach chrześcijanie i Kościoły odłączyły się od Kościoła Jezusa Chrystusa. Według określenia Visser't Hoofta popełniły one herezję moralną [...]. Kosztowna jedność oznacza wykraczanie poza wierność wobec ziemi i krwi, narodu i etnicznego czy klasowego dziedzictwa w imię Boga, który jest jeden i którego stworzenie jest jedno” (tamże, s. 58 – 59).

punkty sporne wymienia się zagadnienia obrony życia ludzkiego (moralna dopuszczalność aborcji i eutanazji oraz badań genetycznych), godności życia małżeńskiego (nierozzerwalność i godność małżeństwa jako związku kobiety i mężczyzny, wartość rodziny, moralna dopuszczalność antykoncepcji) czy też ludzkiej płciowości (chrześcijański stosunek do praktyk homoseksualnych)<sup>80</sup>. Trudności te wynikają ze zróżnicowanej reakcji Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich na zachodzące współcześnie przemiany wzorców postaw życiowych – przede wszystkim w społeczeństwach zachodnich, a w pewnej mierze, pod wpływem globalizacji, także w innych kręgach kulturowych<sup>81</sup>. O ile stanowisko katolickie czy prawosławne, podzielane niekiedy przez pewne grupy protestanckie, opowiada się zdecydowanie za obroną tradycyjnej chrześcijańskiej nauki moralnej, o tyle przemiany w nauczaniu etycznym w łonie anglikanizmu i w części denominacji protestanckich zdają się świadczyć o zachodzących w nich silnych procesach sekularyzacyjnych<sup>82</sup>. Z jednej strony wywołuje to niezgodę i podziały w łonie samych Wspólnot (jak chociażby w przypadku anglikanizmu)<sup>83</sup>, które pod wpływem wymagań współczesnej etyki liberalnej zmieniają własne nauczanie etyczne<sup>84</sup>; z drugiej jednak – proces ten przyczynia się do oddalenia się od siebie chrześcijan<sup>85</sup>.

Wydaje się także, iż niekiedy działacze ekumeniczni starają się zmniejszyć znaczenie współczesnych rozbieżności moralnych w utrwalaniu podziału chrześcijan. Takiej intencji można się doszukać w poświęconym zagadnieniom etycznym dokumencie drugiej Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (ARCIC II), który wymieniając poważne obszary niezgody w doktrynie, wynikające ze zmian w nauczaniu moralnym w łonie anglikanizmu, wskazuje jednocześnie, iż nie są one nieprzezwyciężalne oraz że nie przeczą możliwości istnienia zgody i dawania wspólnego świadectwa wobec świata<sup>86</sup>. W odniesieniu do Wspólnot ewangelickich w literaturze ekumenicznej pojawiają się podobne stwierdzenia, w których – dla przykładu

<sup>80</sup> Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA [ARCIC II], *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół* [Wenecja, 1993 r.], SiDE 11 (1995) nr 1, s. 86 – 95; P. KOPIEC, *Eutanazja we wspólnych uzgodnieniach Kościołów katolickiego i ewangelickiego w Niemczech*, RT 52 (2005) z. 7, s. 125 – 126.

<sup>81</sup> Por. I. BOROWIK, *Socjologia religii w XX wieku. Od „odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania*, AK 141 (2003) z. 1, s. 42 – 43.

<sup>82</sup> Por. W. BENEDYKTOWICZ, *Co powinniśmy zrobić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Warszawa 1993<sup>2</sup>, s. 10.

<sup>83</sup> Por. R. PORADA, *Wyzwania etyczne a dialog ekumeniczny. Wkład Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, s. 255 – 256.

<sup>84</sup> Por. W. KASPER, *Raport o działalności ekumenicznej*, s. 34.

<sup>85</sup> Por. tenże, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan*, s. 37; R. PORADA, *Wyzwania etyczne a dialog ekumeniczny. Wkład Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, s. 256.

<sup>86</sup> Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA [ARCIC II], *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół* [Wenecja, 1993 r.], s. 85, 92, 94, 98 – 99.



– rozbieżność co do nierozzerwalności małżeństwa uważa się jedynie za problem odmiennej praktyki kościelnej, który nie przeczy jedności kościelnej doktryny<sup>87</sup>. Warto jednak dostrzec, iż rozbieżności te sięgają niekiedy bardzo głęboko – tak jak wskazane w dialogu katolicko-anglikańskim czy w rozmowach prowadzonych ze Wspólnotami ewangelickimi przeciwne stanowiska w kwestii aborcji, antykoncepcji czy homoseksualizmu<sup>88</sup>. Czy w świetle takich różnic rzeczywiście i wiarygodnie można zapewniać o substancjalnej jedności? Właśnie na płaszczyźnie etycznej, a zatem praktycznej, dotyczącej codziennych problemów chrześcijan, widać trudność takiego nurtu ekumenizmu, który chciałby pomniejszać znaczenie różnic wynikających z wyznaniowych tradycji na rzecz istniejących zbieżności<sup>89</sup>. Jak pisze Józef Majewski, zauważając odmienne stanowiska w tak ważnej sprawie jak aborcja, „można tu pytać: cóż to za komplementarność i wzajemne wzbogacenie, gdy jedna strona dialogu zgadza się na zabijanie niewinnych, a druga radykalnie się temu przeciwstawia? W etyce, inaczej niż w sferze teologii i doktryny, na ogół mamy do czynienia nie tyle z zasadą «i to, i to», ile «albo, albo»”<sup>90</sup>.

Nauka moralna głoszona przez niektóre grupy protestanckie budzi sprzeciw chrześcijan przywiązanych do tradycyjnej doktryny. Hilarion Ałfiejew sądzi, że część grup protestanckich przystosowała się do norm moralnych propagowanych przez współczesny, z gruntu antychrześcijański, liberalizm<sup>91</sup>. Po stronie katolickiej i prawosławnej, których nauczanie moralne jest niemal

<sup>87</sup> Taki wniosek nasuwa się z lektury wypowiedzi katolickiego ekumenisty Joachima Nowaka poświęconej zróżnicowanemu stanowisku katolickiemu i ewangelickiemu względem rozwodów i możliwości zawarcia przez chrześcijan kolejnego związku cywilnego: „Okazuje się jednak, że różnice te dotyczą raczej płaszczyzny praktycznej niż wyznaniowej. Bowiem tak dla chrześcijanina ewangelickiego, jak i dla katolickiego małżeństwo z zasady jest nierozzerwalne. W obydwu wyznaniach rozwód oceniany jest jako naruszenie przykazania Bożego. Kościoły ewangelickie jednak, w odróżnieniu od praktyki katolickiej, uznają za ważny ponowny kontrakt cywilny, a w wielu przypadkach nawet błogosławią taki związek” (J. NOWAK, *Różnównianowe związki małżeńskie z perspektywy niemieckiej*, SOe 6 (2006), s. 88; por. S. JANKOWSKI, *Kwestia nierozzerwalności małżeństwa w kontekście ekumenicznym*, s. 134).

<sup>88</sup> Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA [ARCIC II], *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół* [Wenecja, 1993 r.], s. 86; COMITATO MISTO CATTOLICO--PROTESTANTE IN FRANCIA, *Scelte etiche e comunione ecclesiale* [Paryż, 1 czerwca 1992 r.], 837.

<sup>89</sup> Wspomniany dokument konsultacji Światowej Rady Kościołów w Ronde mówi o różnicy między „tanią” a „kosztowną” jednością chrześcijan: „Problemy moralne i sposoby ich rozwiązywania często są zarazem linią graniczną między «tanią» a «kosztowną» jednością. Tania jedność unika kwestii spornych pod względem moralnym, ponieważ mogłyby one naruszyć jedność Kościoła. Kosztowna jedność polega na odkrywaniu jedności Kościoła jako daru podążania za sprawiedliwością i pokojem” (*Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat „Koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia”* [Ronde, Dania, 24 – 28 lutego 1993 r.], s. 58).

<sup>90</sup> J. MAJEWSKI, *Ekumenizm w zmieniającej się sytuacji. Jedność chrześcijan w ostatnich latach pontyfikatu Jana Pawła II*, w: *Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii*, red. Z. GLAESER, Opole 2008, s. 291.

<sup>91</sup> Por. H. AŁFIEJEW, *Wspólnym głosem*, s. 90 – 91.

całkowicie zbieżne<sup>92</sup>, sytuacja wygląda inaczej. Katolicy i prawosławni podejmują dialog z kulturą współczesną nie w celu asymilacji wartości sprzecznych z chrześcijańskim orędziem, lecz aby bronić chrześcijańskiego dziedzictwa. Z katolickiej czy prawosławnej perspektywy zachowania doktryny moralnej nie da się oddzielić od ortodoksji. W obliczu nacisków ze strony środowisk liberalnych, czy to protestanckich, czy też obecnych w samym katolicyzmie – jak sądzi Ałfiejew – strzeżenie wierności w kwestiach moralnych i doktrynalnych jest wyraźnym oczekiwaniem prawosławia wobec Kościoła katolickiego. Zarówno głoszenie zdrowej chrześcijańskiej nauki, jak też przeciwstawienie się współczesnemu zachodniemu relatywizmowi zbliża do siebie prawosławnych i katolików, ukazując ich jedność w kwestii wartości płynących z Objawienia. Dlatego Ałfiejew przedstawia projekt „Europejskiego Przymierza Katolicko-Prawosławnego”, aby dać wspólnie świadectwo zsekularyzowanemu światu<sup>93</sup>.

### 3.1.3.2. Tożsamościowe znaczenie rozbieżności etycznych

Poświęcony miejscu kwestii etycznych w dialogu ekumenicznym dokument Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła katolickiego i Światowej Rady Kościołów zauważa, jak poważna jest tożsamościowa rola istniejących rozbieżności: „Inni chrześcijanie oraz inne Kościoły, posiadające odmienne przekonania moralne, mogą nam zagrażać. Mogą zakwestionować integralność moralną oraz podstawy naszych religijnych i etycznych przekonań. Mogą pomniejszyć autorytet, wiarygodność, a nawet integralność naszego Kościoła. Gdziekolwiek jednostka lub wspólnota wybiera jakieś twierdze-

<sup>92</sup> Analizując naukę prawosławną pod kątem podobieństw i różnic względem rozwiązań katolickich, można zauważyć, iż jedną z najpoważniejszych rozbieżności jest kwestia nierozzerwalności małżeństwa (por. S. HARAKAS, *Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. LEŚNIEWSKI, Lublin 2009, s. 589), w innych palących problemach współczesności, takich jak moralność małżeńska i seksualna, wyrażająca się w ocenie cudzołóstwa, zdrady, aborcji czy homoseksualizmu, panuje zasadnicza zgoda (por. tamże, s. 591); istnieją także zagadnienia, zwłaszcza związane z przekazywaniem życia ludzkiego, które w etyce prawosławnej nie zostały sprecyzowane (por. tamże, s. 601).

<sup>93</sup> Uzasadnieniem tej propozycji jest stwierdzenie, iż chociaż Kościół katolicki i Kościoły prawosławne podejmują dialog ekumeniczny zmierzający do pełnej jedności, to jednak – realistycznie patrząc – jedność widzialna jest jeszcze bardzo odległa. Tymczasem katolicy i prawosławni już teraz mogą wspólnie wiele przekazać zsekularyzowanej Europie. Przymierze miałyby – w odróżnieniu od Komisji Mieszanej, poruszającej kwestie dogmatyczne – zająć się zagadnieniami moralnymi, w których nauka prawosławna i katolicka jest zbliżona, a często nawet taka sama. Przymierze takie wydaje się potrzebne szczególnie w Europie, gdzie można wskazać na wiele znaków otwartych działań antychrześcijańskich: usuwanie chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego, walka z krzyżami i symbolami religijnymi w miejscach publicznych, otwarte zniewagi wobec chrześcijaństwa czy nawet kryzys demograficzny, zagrażający samemu przetrwaniu chrześcijan na kontynencie europejskim (por. H. AŁFIEJEW, *Wspólnym głosem*, s. 91).

nia moralne bądź praktykę jako papierek lakmusowy autentycznej wiary i jedyne kryterium podstawowej jedności Kościoła, tam niezwykle wzrastają emocje i trudno usłyszeć jedni drugich”<sup>94</sup>. Stąd w badaniu tożsamości wyznaniowej – jako elementu przejawiającego się zarówno w myśleniu i postępowaniu poszczególnych chrześcijan, jak też w doktrynie i praktyce Kościołów i Wspólnot – mieści się także refleksja etyczna. Oddalanie się stanowisk Kościołów i Wspólnot w kwestiach moralnych jest związane z ich ugruntowanym wyznaniowo podejściem do procesów sekularyzacyjnych, zmieniających współczesny świat, a przez to także spojrzenie człowieka na dawne poglądy moralne, oraz kształtujących jego stanowisko w kwestiach, które pojawiły się niedawno. Jednocześnie można dostrzec, iż właśnie reakcja grup chrześcijańskich na procesy sekularyzacyjne – wyrażająca się albo w pewnym dostosowaniu rozwiązań etycznych, albo we względnie surowym trzymaniu się dawnych ustaleń oraz wypracowywaniu rozwiązań nowych problemów w wierności wobec tradycyjnej nauki – wyraża tożsamościowy fundament etycznych trudności dialogu ekumenicznego, w którym trudno odnaleźć wspólny język chrześcijanom dającym niekiedy bardzo odmienne odpowiedzi na pytania współczesnego człowieka.

Zagadnienia etyczne mogą stanowić zarówno element jednoczący chrześcijan do wspólnego działania we współczesnym świecie, jak też czynnik oddalający od siebie poszczególne chrześcijańskie grupy<sup>95</sup>. Dotyczy to zwłaszcza kwestii bardzo wyraźnie dotyczących dzisiejszego człowieka, a przy tym budzących kontrowersje. Stąd też można mówić o problemach, co do których stanowisko chrześcijan jest wspólne, takich jak sprzeciw wobec wykorzystywania religii jako narzędzia prowadzenia polityki czy też domaganie się poszanowania dla ludzkiej godności i wolności. Jednakże o wiele bardziej widoczne są te kwestie, w których chrześcijanie zdają się coraz bardziej różnić między sobą, co odpowiada także narastającym podziałom w łonie współczesnych społeczeństw, zwłaszcza zachodniego kręgu cywilizacyjnego. Do tych zagadnień należy problematyka ochrony życia ludzkiego, zagadnienia etyki seksualnej czy też etyczne uwarunkowania postępu medycyny i badań nad człowiekiem. W tych sprawach grupy chrześcijańskie cechują się niekiedy bardzo odmienną wrażliwością, zakorzenioną we właściwym dla nich środowisku społecznym<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału. Dokument studyjny* [1995 r.], s. 125.

<sup>95</sup> POŁ. COMITATO MISTO CATTOLICO-PROTESTANTE IN FRANCIA, *Scelte etiche e comunione ecclesiale* [Paryż, 1 czerwca 1992 r.], 819 – 822.

<sup>96</sup> POŁ. P. KOPIEC, *Eutanazja we wspólnych uzgodnieniach Kościołów katolickiego i ewangelickiego w Niemczech*, s. 124.

Z tożsamościowego punktu widzenia warto przyjrzeć się dwóm znamienym przykładom konfesyjnego ujęcia roli problematyki etycznej: pierwszy z nich dotyczy uwarunkowanego tożsamościowo podejścia do konkretnego tradycyjnego rozwiązania moralnego bronionego przez Kościół katolicki, drugi natomiast uwidacznia wyznaniowe zróżnicowane perspektyw nauki moralnej.

W XX wieku momentem szczególnie trudnym w refleksji etycznej było ogłoszenie przez papieża Pawła VI w 1968 roku encykliki *Humanae vitae* poruszającej bezpośrednio zagadnienie godności życia ludzkiego i jego przekazywania. Wydanie tego dokumentu stało się także okazją do ukazania znaczących różnic dzielących chrześcijan. Dla anglikanów nauczanie katolickie, dotyczące zwłaszcza przekazywania życia i moralności życia seksualnego, okazało się nie do przyjęcia. Co więcej, przedstawiona w dokumencie doktryna katolicka świadczy ich zdaniem o tym, iż katolickie rozumienie autorytetu jest niemożliwe do zaakceptowania. Właściwe katolicyzmowi skoncentrowanie autorytetu w jednym urzędzie czy osobie prowadzi bowiem do formułowania doktryny, wobec której rodzi się opór części wierzących. W ten sposób trudne zagadnienie moralne ujawnia podstawowy element podziału katolików i anglikanów<sup>97</sup>. Przedmiotem refleksji nie jest tutaj zawarty w Biblii i Tradycji zakaz zabijania niewinnych ludzi oraz godność życia ludzkiego także w zakresie jego przekazywania, lecz problem zupełnie inny – autorytetu i obowiązywalności jego wskazań<sup>98</sup>.

Na inny, jeszcze bardziej podstawowy, aspekt tożsamościowej rozbieżności wyrażającej się w stosunku do problemów etycznych zwraca uwagę Witold Benedyktowicz, badając różnice między stanowiskiem katolickim a ewangelickim. Jego zdaniem przyczyna zróżnicowania etyki ewangelickiej

<sup>97</sup> Por. J. MACQUARRIE, *Co nas jeszcze dzieli od Kościoła katolickiego? Odpowiedź anglikanów*, ConcP 1-5 / 1970, s. 256 – 257. Podobnie problem autorytetu jako istotny czynnik rozbieżności w zakresie nauki moralnej występuje w dialogu katolicko-anglikańskim (por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA [ARCIC II], *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół* [Wenecja, 1993 r.], s. 84).

<sup>98</sup> Interesujące jest w tym kontekście, iż na naukę *Humanae vitae* jako czynnik utrudniający dialog ekumeniczny zwracali uwagę niektórzy luminarze odnowy teologicznej po II Soborze Watykańskim, krytykując *Humanae vitae* oraz ogłoszone przez Pawła VI *Credo* jako „twór przedsoborowy” i wyraz „działalności antyekumenicznej”. Zdaniem Hansa Künga, Johanna Remmersa i – co zastanawiające – także Waltera Kaspera „zwłaszcza w Kościele katolickim [...] istnieją pewni przywódcy w hierarchii kościelnej, którzy zamiast pełnić swą pasterską powinność i tym samym kroczyć w czołwce postępu, wloką się w ogonie wspólnego marszu, idąc niechętnie, opornie, ze wzrokiem utkwionym wstecz, sprzymierzając się z tymi teologami, którzy w apologii i ochronie dotychczasowego systemu upatrują główny cel swej teorii i praktyki” (H. KÜNG, W. KASPER, J. REMMERS, *Zbieżność w nadziejach i skargach*, ConcP 1-5 / 1970, s. 262). Tutaj z kolei uzasadnienie stanowiska także nie znajduje się ani w Bożym Objawieniu, ani świadkach chrześcijańskiej Tradycji, ani tym bardziej w wypowiedziach doktrynalnych, lecz w priorytecie koniecznego dostosowania się do wymagań współczesności w imię programowych założeń pewnego radykalnie ujętego ekumenizmu.

i katolickiej tkwi w ich podstawowym ukierunkowaniu. Etyka ewangelicka miałyby odznaczać się orientacją soteriocentryczną, jak cała teologia reformacji luteranckiej i kalwińskiej. Chodziłoby w niej nie o dawanie wierzącym szczegółowych rozwiązań problemów etycznych i wskazówek postępowania, lecz o określenie ogólnych zasad etycznych odpowiadających reformacyjnym zasadom zbawienia tylko z łaski przez wiarę. W ocenie ewangelickiej etyka katolicka budowana jest odmiennie jako system wskazówek, zakazów i nakazów opartych na wypełnianiu szczegółowych regulacji prawnokościelnych. Stąd – zdaniem Benedyktowicza – podstawowemu dla ewangelików ukierunkowaniu na zbawienie przez łaskę w doktrynie katolickiej odpowiada spełnianie poszczególnych aktów określonych przez Kościół. Ta fundamentalna różnica, zakorzeniona w pierwszych ideach reformacji, sprawia, iż etyka ewangelicka i katolicka są tak odmienne<sup>99</sup>. W związku z innym punktem wyjścia tradycja katolicka akcentowała zobowiązujący charakter formułowanych zasad (aż do przerostu legalizmu), natomiast luteranizm koncentrował się na wychowawczym celu etyki, nie skupiając się na osądzeniu konkretnego postępowania i rozstrzygnięciu trudności moralnych<sup>100</sup>. Z tym też wiąże się trudność ekumeniczna związana z charakterem ewangelickiego nauczania kościelnego. Nawet jeśli niektóre zagadnienia moralne są przedmiotem uzgodnień w dialogach ekumenicznych z Kościołem katolickim, nie oznacza to, iż stanowisko ewangelickie jest jednolite<sup>101</sup>. Źródło tej niejednorodności widoczne jest już w samych fundamentach etyki ewangelickiej. Podobnie jak w innych kwestiach podstawowa ewangelicka zasada moralna wyraża się w Lutrowym postulatcie teologicznym *sola fide*<sup>102</sup>. Oznaczało to już w czasach reformacji oddzielenie się protestanckiej nauki moralnej od całej tradycji katolickiej, włącznie w filozoficznym dziedzictwem antyku, odwołującym się w nauce moralnej do natury ludzkiej. Od czasów Lutra moralna doktryna protestantyzmu widzi swoją tożsamość w koncentracji jedynie na problemie wiary i zbawienia<sup>103</sup>. Oczywiście jest jednak, że w przy takim osadzeniu podejścia etycznego w wyznaniowo ukierunkowanej tradycji myślenia teologicznego, trudno osiągnąć jednolitość nauki etycznej wśród chrześcijan w coraz bardziej odmienny sposób przeżywających wiarę oraz inaczej widzących drogę osiągnięcia osobistego zbawienia.

<sup>99</sup> Por. W. BENEDYKTOWICZ, *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, s. 12.

<sup>100</sup> Por. S. NOWOSAD, *Z zagadnień etycznych luteranizmu w kontekście ekumenicznym*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcie SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (Pieniężno-Lublin 1968 – 2008)*, s. 216.

<sup>101</sup> Por. P. KOPIEC, *Eutanazja we wspólnych uzgodnieniach Kościołów katolickiego i ewangelickiego w Niemczech*, s. 126.

<sup>102</sup> Por. W. BENEDYKTOWICZ, *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, s. 5.

<sup>103</sup> Por. tamże, s. 9 – 10; M. UGLORZ, *Być Chrystusem dla bliźniego. Wiara podstawą etyki teologicznej Marcina Lutra*, SOe 2 (2002), s. 319

### 3.1.4. Polemiczny i emocjonalny charakter języka kościelnego

Ostatnią z ukazywanych pod kątem tożsamościowym trudności współczesnego dialogu ekumenicznego jest kwestia występowania polemicznego i nacechowanego negatywnymi emocjami języka wypowiedzi kościelnych. O ile język dialogu rozumiany jako język oficjalnych dokumentów dialogowych albo też język używany przez uczestników dialogu w wyniku ekumenicznego zbliżenia chrześcijan uwolnił się od tego ciężaru, o tyle język wypowiedzi niektórych duchownych czy też język części publikacji teologicznych, a zwłaszcza popularnych, wciąż go doświadcza<sup>104</sup>. Mówiąc o języku, da się zauważyć, iż wypowiedzi oficjalne, zwłaszcza dokumenty dialogowe, nawet wtedy, kiedy ukazują znaczące i na obecnym etapie dialogu nieprzewyciężone różnice między dialogującymi stronami, czynią to w sposób wolny od polemik czy oskarżeń, starając się zachować teologiczną rzeczowość i precyzję. Z drugiej strony część publikacji popularnych czy nawet ściśle teologicznych w różnej mierze uzupełnia albo zastępuje teologiczną argumentację oskarżeniami i negatywnymi stereotypami pod adresem chrześcijan należących do innej tradycji wyznaniowej. Wydaje się, iż przed wydaniem opinii o tym, który sposób formułowania wypowiedzi jest bardziej stosowny i godny dialogu chrześcijan, warto zadać pytanie, który z nich rzeczywiście jest autentyczny i wyraża autentyczną wyznaniową świadomość podzielonych chrześcijan. Można w tym miejscu postawić tezę, że chociaż dążeniem ruchu ekumenicznego jest wyeliminowanie polemik, wzajemnych oskarżeń i stereotypów, to jednak nie da się tego uczynić, cenzurując kościelne wypowiedzi. Obecność wątków polemicznych w tych wypowiedziach świadczy raczej o tym, iż nie wolno prowadzić braterskiego dialogu chrześcijan, który rezygnowałby z autentyzmu na rzecz językowej poprawności i kultury, bez refleksji nad tożsamością wyznaniową uczestniczących w nim chrześcijan. To z tkwiących w niej bolesnych doświadczeń, zranień i nieufności rodzi się język utrudniający ekumeniczne zbliżenie. Dla poparcia tego stanowiska warto zastanowić się nad umotywowaniem polemicznego języka kościelnego: najpierw przez wskazanie sytuacji, w których język ten dochodzi do głosu, a następnie przez wydobycie jego tożsamościowego kontekstu.

#### 3.1.4.1. Język polemiczny jako przeszkoda dialogu

Wydaje się, iż negatywne znaczenie polemicznego języka wypowiedzi kościelnych dla dialogu ekumenicznego widoczne jest głównie w analizie

<sup>104</sup> Por. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia jako problem ekumeniczny*, SiDE 4 (1988) nr 3, s. 29 – 30.

wypowiedzi autorów prawosławnych. Przykłady takiego utrudniającego porozumienie języka znaleźć można także w wypowiedziach przedstawicieli innych Kościołów i Wspólnot, jednakże z reguły pozostają oni w opozycji do oficjalnego stanowiska własnego Kościoła czy Wspólnoty wyznaniowej i na ogół z zasady odrzucają ruch ekumeniczny jako drogę do osiągnięcia jedności chrześcijan. Podobnie można mówić także o negatywnych wypowiedziach przedstawicieli niektórych fundamentalistycznych grup protestanckich pod adresem innych Kościołów i Wspólnot<sup>105</sup>. Trudno widzieć w nich rzeczywistą przeszkodę dla dialogu ekumenicznego, skoro z reguły grupy te odrzucają także sam ekumenizm. Tymczasem dla zrozumienia tożsamościowego ugruntowania polemicznego charakteru języka teologicznego, czy w ogóle kościelnego, interesujące jest przybliżenie wypowiedzi niektórych hierarchów i teologów prawosławnych<sup>106</sup>, skoro Kościoły prawosławne wciąż aktywnie uczestniczą w ruchu ekumenicznym, wnosząc znaczący i pozytywny wkład w prace Światowej Rady Kościołów oraz biorąc udział w dialogach z innymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi. Właśnie autentyczne prawosławne zaangażowanie w ruch ekumeniczny skonfrontowane z licznymi wypowiedziami skierowanymi przeciwko innym grupom chrześcijańskim, a nawet przeciw samej idei ekumenizmu, ukazuje tożsamościowe tło podnoszonego problemu.

Zadziwiające jest najpierw – choć zagadnienie związane jest silniej z problemem kościelnej jedności prawosławia – że chociaż zarówno uznani teologowie prawosławni jak i oficjalne dokumenty odcinają się od nieuczciwej polemiki oraz potwierdzają prawosławne zaangażowanie w ruch zmierzającym do zjednoczenia chrześcijan<sup>107</sup>, to jednak nastroje antyekumeniczne

<sup>105</sup> POR. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, SiDE 22 (2006) nr 1-2, s. 226.

<sup>106</sup> Nie oznacza to bynajmniej, iż polemika czy negatywne emocje są specyfiką prawosławnego języka kościelnego. Bez wątplenia podobne przypadki można znaleźć w wypowiedziach katolickich czy protestanckich. Mówiąc o katolicko-protestanckich sporach związanych z problematyką mariologiczną, Stanisław Celestyn Napiórkowski wskazuje, iż „antykatolickie nastawienie wśród protestantów stwierdzają sami protestanci. Prof. F. J. Leenhardt pisze, że niektórzy protestanci są bardziej antykatolikami niż protestantami; za pierwszy artykuł swego credo uważają obowiązek przeciwstawiania się Rzymowi, podczas gdy najpierw należałoby mówić «tak» Ewangelii, a dopiero potem «nie» wierze katolickiej” (S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia jako problem ekumeniczny*, s. 30).

<sup>107</sup> POR. J. TOFILUK, *Charta Oecumenica – prawosławny punkt widzenia*, „Elpis” 5 (2003) z. 7-8, s. 308 – 309. Jednocześnie Aleksander Korniejew zwraca uwagę na fakt, iż ekumenizm pozostaje wciąż przedmiotem oficjalnych potępień prawosławia rosyjskiego jako herezja: „Rosyjski Kościół Prawosławny wprowadził obrzęd nakładania anatem na różne herezje. Ma to miejsce w tygodniu Święta Prawosławia. Do herezji zaliczany jest również ekumenizm: «... tym, którzy nie rozróżniają prawdziwego kapłaństwa i sakramentów Kościoła od herezyk, lecz uczą, iż chrzest i Eucharystia heretyków przyczyniają się do zbawienia, i tym, którzy mają kontakt z tymi heretykami, bądź wspierają ich, bądź bronią ich nową herezję, czyli eku-

wśród wiernych prawosławnych wzrastają<sup>108</sup>. Stąd mimo udziału – choć zróżnicowanego – większości Kościołów prawosławnych w ruchu ekumenicznym, w wielu publikacjach jest on przedstawiany jako grzech i herezja, niekiedy wręcz jako „największa herezja naszych czasów” i „herezja nad herezjami”<sup>109</sup>. Pogląd, który katolikom kojarzy się z duchem *Mortalium animos*<sup>110</sup>, przezwy-  
 ciężonym zdecydowanie od czasu II Soboru Watykańskiego, wydaje się wciąż żywy dla niektórych znaczących przedstawicieli myśli prawosławnej<sup>111</sup>.

Odrzuceniu ekumenizmu u niektórych przedstawicieli teologii prawosławnej towarzyszy niezwykle krytyczne spojrzenie na chrześcijaństwo zachodnie<sup>112</sup>. We Wspólnotach poreformacyjnych widzi się skrajny indywidualizm, odrzucenie apostołskiej tradycji<sup>113</sup>. Wydaje się jednak, iż przedmiotem szczególnie ostrej

---

menizm, mówiącą o miłości braterskiej i zjednoczeniu rozproszonych chrześcijan – niech będą wyklęci»” (*Czyn anafiemstwowanij w niedieliu Torżestwa Prawosławija*, cyt. za: A. KORNIEJEW, *Obraz Kościoła katolickiego we współczesnych popularnych publikacjach rosyjskich*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały sympozjum ekumenicznego inauguracyjnego działalności Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym UO*, s. 158).

<sup>108</sup> Por. T. KALUŻNY, *Problem eklezjalnej jedności prawosławia w dzisiejszej Europie*, SOe 8 (2008), s. 88 – 89; A. GRONDOWSKI, *Ekumenizm i dialog międzyreligijny w Rosji współczesnej – z perspektywy katolików na Syberii*, SOe 3 (2003), s. 217 – 218.

<sup>109</sup> Por. A. KORNIEJEW, *Obraz Kościoła katolickiego we współczesnych popularnych publikacjach rosyjskich*, s. 158.

<sup>110</sup> Pius XI, odrzucając rodzący się ruch ekumeniczny, pisał: „Owi natomiast wszechchrześcijanie, którzy dążą do połączenia Kościołów, służą – tak by się mogło wydawać – szlachetnej ze wszech miar idei pomnażania miłości wśród wszystkich chrześcijan. Czy jednak jest rzeczywiście możliwe, by miłość rozkwitała kosztem wiary? [...] Nie wiemy, jaka droga wiedzie do jedności Kościoła z tak olbrzymiego zróżnicowania poglądów [między Kościołami i Wspólnotami zaangażowanymi w ruch ekumeniczny], skoro jedność ta może się zrodzić wyłącznie z jednego urzędu nauczycielskiego, z jednej zasady wierzenia i z jednej chrześcijańskiej wiary. Wiemy jednak dobrze, jak łatwo ten sposób myślenia prowadzi do obojętności religijnej, czyli indyferentyzmu, i – jak to się mówi – do modernizmu. Ludzie, którzy zostali nim zarażeni, prawdy zdogmatyzowanej nie uważają za absolutną, lecz względną, tj. dopasowującą się do różnych potrzeb czasu i miejsca, jak też do różnych zmieniających się ludzkich skłonności, jak gdyby nie była częścią niezmiennego objawienia, ale dopasowywała się do życia ludzkiego” (PIUS XI, *Encyklika „Mortalium animos” o popieraniu prawdziwej jedności religii*, UU-1, s. 358 – 359).

<sup>111</sup> W tym duchu wypowiadał się chociażby znany teolog prawosławny Justin Popowicz, uważający, iż ekumenizm jest „herezją herezji”, odrzucającą całkowicie Chrystusa i stawiającą na Jego miejsce człowieka: „Ekumenizm jest ogólną nazwą pseudochrześcijaństwa pseudokościołów Zachodu. W nim zawiera się cały europejski humanizm na czele z papizmem. To pseudochrześcijaństwo i pseudokościoły to jest herezja herezji. Dlaczego? Ponieważ w ciągu wieków różne herezje negocowały lub podważały poszczególne przymioty Boga-Człowieka, Pana Jezusa, natomiast te herezje w ogóle eliminują Boga-Człowieka i na Jego miejsce stawiają człowieka. Nie ma istotnej różnicy między papizmem, protestantyzmem, ekumenizmem i innymi herezjami, imię których jest «legion»” (I. POPOWICZ, *Gumanistycznej ekumenizm*, cyt. za: A. KORNIEJEW, *Obraz Kościoła katolickiego we współczesnych popularnych publikacjach rosyjskich*, s. 158).

<sup>112</sup> Por. A. KORNIEJEW, *Ekumeniczna działalność Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, w: *Życie ekumenię w Kościołach lokalnych*, red. P. JASKÓŁA, R. PORADA, Opole 2003, s. 91.

<sup>113</sup> „Pomimo specyfiki każdej z tych konfesji żadnej trudności nie sprawi sprowadzenie ich do wspólnego mianownika, wzięwszy pod uwagę to, co nadeszło z protestantyzmu – skrajny indywidualizm i subiektywizm w interpretowaniu Pisma Świętego. Ta wolność odrzucająca wie-



krytyki pozostaje dla niektórych przedstawicieli prawosławia Kościoł katolicki. Już w 1927 roku w czasie I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie prawosławny arcybiskup Aten i całej Grecji Chryzostom rzymskim zniekształceniom chrześcijaństwa przeciwstawił prawosławną wierność starożytnemu i niepodzielnemu Kościołowi<sup>114</sup>. Współcześnie, po latach dialogu ekumenicznego, tego typu wypowiedzi wciąż są obecne w prawosławnych środowiskach greckich i rosyjskich. W tym kontekście podaje się reakcję rosyjskich środowisk prawosławnych na uzgodnienie z Balamand. W uzgodnieniu widziano katolicką próbę zawarcia nowej unii, a samo uczestnictwo przedstawicieli prawosławia w dialogu z katolikami potępiano jako akt uznający „kościelność i soteriologiczność łacińskiej herezji”<sup>115</sup>. Tego typu reakcje na osiągnięcia dialogu katolicko-prawosławnego wpisują się w obraz katolicyzmu trwający wciąż w niektórych środowiskach prawosławnych, widzących w Kościele katolickim degradację chrześcijaństwa i sprzeniewierzenie się autentycznej apostołskiej tradycji<sup>116</sup>.

W bardziej subtelnej, lecz w istocie o wiele poważniejszej formie polemiczne ukierunkowanie języka widoczne jest w wypowiedziach znaczących teologów prawosławnych, jak chociażby u Paula Evdokimova czy Nikosa Nissiotisa. Żaden z nich nie może zgodzić się na nazywanie się przez Kościół zachodni „katolickim”, przy czym nie pojawia się u nich analogiczna refleksja nad ekumenicznym znaczeniem nazywania Kościoła wschodniego „prawosławnym” czy też „ortodoksyjnym”. W istocie w eklezjologii prawosławnej wciąż obecne i wyrażane jest przekonanie o zasadniczej odpowiedzialności Kościoła rzymskiego za podział chrześcijaństwa w XI wieku, przy czym przekonanie to nie sprowadza się jedynie do refleksji nad historią chrześcijaństwa, ale wyraża się nieustannie w całości nauki o Kościele<sup>117</sup>.

---

lowiekowe doświadczenie w studiowaniu Słowa Bożego oraz brak sukcesji apostołskiej zaowocowały” (A. JURASOW, *Prawosławie a protestantyzm*, Thessaloniki 2009, s. 8); „Gdyby protestantami kierował Duch Święty, wówczas ich nauka byłaby zgodna z nauką Świętych Ojców, którzy, jako spadkobiercy apostołów, dokładnie przekazali nam liturgiczny i dogmatyczny system życia Kościoła Chrystusowego” (tamże, s. 9); „Biorąc za fundament swojej nauki wiarę w Chrystusa jako jedyną rękojmię osobistego zbawienia człowieka, protestantyzm czynnie poważnie deformuje naukę Chrystusową – ustami czci i wychwala Chrystusa, a w rzeczywistości narusza wszystkie Jego przykazania” (tamże, s. 127). Z pewnością wypowiedź ta należy do bardzo skrajnych i nie jest reprezentatywna dla prawosławnych chrześcijan zaangażowanych w ruch ekumeniczny, obrazuje wszakże, jak niebezpieczne tendencje polemiczne narastają w łonie prawosławia, podczas gdy zadaniem ruchu ekumenicznego, w części osiągniętym w przypadku chrześcijaństwa zachodniego, jest dążenie do ich wykorzenia.

<sup>114</sup> Por. CHRYSZOSTOM [prawosławny arcybiskup Aten i całej Grecji], *Istituzione e costituzione della Chiesa: qualità e note* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 230.

<sup>115</sup> A. KORNIJEJEW, *Obraz Kościoła katolickiego we współczesnych popularnych publikacjach rosyjskich*, s. 159.

<sup>116</sup> Por. tamże, s. 161.

<sup>117</sup> Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 2003<sup>3</sup>, s. 356 – 357. Nissiotis z kolei pisze: „Na Zachodzie używa się zwrotu «Kościół katolicki» dla oznaczenia Kościoła rzymskiego. [...]”

## 3.1.4.2. Tożsamościowe zakorzenienie trudności języka kościelnego

Wskazane powyżej przykłady zastosowania polemicznego i nacechowanego negatywnymi emocjami języka kościelnego, zwłaszcza w relacji prawosławia do katolicyzmu, nie przeczą bynajmniej faktowi, iż to aktywna działalność teologów prawosławnych przyczyniła się do ożywienia i wielkiego rozwoju ekumenizmu. Wypowiedzi negatywnie nacechowane, które znaleźć można nie tylko w popularnych i niepogłębionych teologicznie publikacjach, lecz także u uznanych teologów i działaczy kościelnych, kierują jednakże uwagę na tożsamościowe tło utrzymywania się polemicznego języka, będącego rzeczywistą bolączką relacji katolicko-prawosławnych – nawet jeśli nie dotyka on dialogu oficjalnego, to z pewnością widoczny jest w próbach nawiązywania lokalnych relacji między chrześcijanami, zwłaszcza w Rosji<sup>118</sup>. Warto w tym miejscu zwrócić na dwa tożsamościowe aspekty tego problemu: pierwszym jest zawieranie się w języku wypowiedzi kościelnych resentymentów wobec chrześcijan należących do odmiennej tradycji, w dodatku przeważającej liczebnie, drugim jest – nie do końca być może uświadomiona – próba budowania własnej tożsamości w opozycji do innych tradycji chrześcijańskich.

Zdaniem prawosławnego teologa Oliviera Clémenta, który jako francuski konwertyta nie jest obciążony negatywnym dziedzictwem bolesnych doświadczeń prawosławno-katolickich obejmujących głównie Słowiańszczyznę, prawosławne zamknięcie i częste polemiczne nastawienie, zwłaszcza wobec katolicyzmu, wynika z przeszłości, która na prawosławnej świadomości zostawiła poważne zranienia, objawiające się zarówno w kompleksie wyższości jak i niższości wobec Zachodu<sup>119</sup>. Zranienia te są przyczyną pojawiania się języka obfitującego w oskarżenia i negatywne emocje. Inaczej problem ten ujawnia się w publikacjach popularnych, nierzadko inspirowanych politycznie, inaczej natomiast w pracach znaczących teologów. W wersji popularnej niekiedy dochodzi do otwartej propagandy antykatolickiej, ukazującej Rzym

[To ukazuje] najbardziej sporny dzisiaj punkt pomiędzy Rzymem a innymi Kościołami, szczególnie Kościołem prawosławnym. Istotnie, Kościół prawosławny jest przekonany, że nigdy nie odszedł od Kościoła katolickiego, jednego i apostołskiego, którego jest wierną i nieprzerwaną kontynuacją tak pod względem historycznym, jak i eklezjologicznym. Ponadto opierając się na bezpośredniej interpretacji wydarzeń historycznych sumienie prawosławne nie uzna nigdy, że to Kościół prawosławny oddzielił się od Kościoła rzymskiego. Historia Kościoła w ciągu dzieśiąciu pierwszych wieków, tak jak jej uczył historycy wschodni, każde myśleć wyznawcom prawosławia, że to Kościół rzymski oddzielił się od prawosławia, że więc na nim ciąży główna odpowiedzialność za schizmę pomiędzy Zachodem a Wschodem” (N. NISSIOTIS, *Co nas dzieli od rzymskiego Kościoła katolickiego? Odpowiedź prawosławnego*, s. 239 – 240).

<sup>118</sup> Por. T. KAŁUŻNY, *Problem eklezjalnej jedności prawosławia w dzisiejszej Europie*, s. 89.

<sup>119</sup> Por. D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Oliviera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 2009, s. 143.

jako stałego, odwiecznego wroga prawosławia<sup>120</sup>, a jego działanie ekumeniczne interpretującej jako część imperialistycznej polityki zmierzającej do podporządkowania sobie krajów zamieszkałych w większości przez chrześcijan prawosławnych<sup>121</sup>. Publikacje teologiczne natomiast wiele miejsca poświęcają wykazywaniu błędów Rzymu i obciążaniu go odpowiedzialnością za podział chrześcijaństwa. Chociażby u Nikosa Nissiotisa Rzym (utożsamiany z papieństwem) ukazywany jest jako samowolnie narzucający własne doktryny całemu chrześcijaństwu<sup>122</sup>, jako jednostronny i autorytarny ośrodek nie liczący się z chrześcijańską tradycją<sup>123</sup>, a zwłaszcza jako monarchiczne centrum władzy kościelnej zniekształcające autentyczną strukturę Kościoła, a przez to niemożliwe do zaakceptowania dla prawosławia<sup>124</sup>. W tym kluczu można również próbować zrozumieć zdumiewający fakt, że w 1997 roku rezydujący w Londynie metropolita Antoni Blum, emigrant, który spędził swoje życie na Zachodzie, angażując się także w dzieło pojednania chrześcijan, pisał do patriarchy moskiewskiego Aleksego II: „Nadszedł czas uświadomić sobie, że Rzym myśli tylko o pochłonięciu prawosławia. Teologiczne dialogi i zbliżenia na papierze nam nic nie dadzą. Za nimi bowiem kryje się zdecydowana gotowość Watykanu pochłonąć nas”<sup>125</sup>.

<sup>120</sup> Por. A. KORNIEJEW, *Obraz Kościoła katolickiego we współczesnych popularnych publikacjach rosyjskich*, s. 155.

<sup>121</sup> Por. tamże, s. 155 – 156.

<sup>122</sup> „Gdy papieństwo nie jest ujęte w ramy autorytetu Ludu Bożego, którego jest sługą, wtedy grożą Kościołowi inne różnego rodzaju odchylenia, powodujące ciągłe rozdarcia. Niewspółmierny i ontologiczny dystans pomiędzy hierarchią a Ludem, komunია pod jedną postacią w Eucharystii, narzucony duchowieństwu celibat, publikacja encyklik idących na przekór wycuciom Ludu [prawdopodobnie jest to aluzja do *Humanae vitae* – M. S.] – wszystko jest wtedy możliwe” (N. NISSIOTIS, *Co nas dzieli od rzymskiego Kościoła katolickiego? Odpowiedź prawosławnego*, s. 241).

<sup>123</sup> [Filioque i] „inne jeszcze odchylenia Rzymu od dawnej tradycji mogą również uchodzić u prawosławnych za przejawy władczości i jednostronności przy jednoczesnym lekceważeniu konsyliarności jako systemu sprawowania władzy” (tamże).

<sup>124</sup> „Tym więc, co dzieli ludzi Wschodu od Rzymu w oczach prawosławnych i w świetle historii Kościoła, tak jak oni ją interpretują, jest przede wszystkim postawa Rzymu, która administracji monarchicznej daje pierwszeństwo nad Ludem Bożym i w ten sposób wznosi geograficzny i eklezjologiczny ośrodek ponad Kościołami lokalnymi, przydając episkopatowi lokalnemu superbiskupa. Owa dewiacja znajduje później swoje uzasadnienie w całym szeregu interpretacji teologicznych, które akcentują centralizację władzy w Kościele rzymskim. [...] Na tym polega największa rozbieżność pomiędzy katolikami rzymskimi a prawosławnymi. System uniwersalistyczny przeciwstawia się autokefalicznemu, autonomicznemu systemowi Kościołów lokalnych, opartych na administracji synodalnej i koncyliarnej. [...] ten system właśnie oddala ich [prawosławnych] od Rzymu lub sprawia, że według nich Rzym obrał drogę, która go oddziela od Kościoła wschodniego” (tamże, s. 242). Stąd opór wobec Rzymu to dla prawosławnych chrześcijan „sprawa wiary i wierności i chcą [oni] uratować swój Kościół od tej supremacji w świecie i od tej jedności w formie piramidy, gdzie wszystko zależy od indywidualnego wierzchołka” (tamże).

<sup>125</sup> Cyt. za: W. BASZKIROW, *Między nadzieją a obawą. Rosyjska Cerkiew Prawosławna w stosunku do katolicyzmu po Vaticanum II, w: Kościół i dialog. Materiały z sympozjum zorganizowa-*

Z drugiej strony poważny kryzys tożsamościowy – przynajmniej w realiach prawosławia rosyjskiego, tragicznie doświadczonego w czasach Związku Radzieckiego, a współcześnie borykającego się z sekularyzmem szczególnie silnym w wyjałowionym duchowo kraju – staje się także motywem do konfrontacyjnego budowania czy umacniania własnej tożsamości. Wydaje się, że tradycjonalizm i konserwatyzm stały się sposobem na szukanie wewnętrznego umocnienia. Poza tym skoro po upadku systemu totalitarnego zagrożeniem dla chrześcijaństwa jest relatywizm i sekularyzm właściwy współczesnemu światu zachodniemu, obronę i umacnianie własnej tożsamości widzi się właśnie w sprzeciwie wobec wszystkiego, co zachodnie, przy jednoczesnej mitologizacji oraz idealizacji dziejów i współczesności prawosławia. Dokonuje się tego z obawy przed tym, aby wpływy zachodnie nie przyczyniły się do zniszczenia tożsamości chrześcijan prawosławnych, wciąż odczuwającej zniszczenia i słabość spowodowaną przez totalitaryzm<sup>126</sup>.

Chociaż przykład polemicznego i emocjonalnego języka wypowiedzi kościelnych w relacjach prawosławno-katolickich wskazuje na to, iż jego uzasadnienie znajduje się przede wszystkim w problemach tożsamościowych chrześcijan żyjących w określonych, trudnych dla ich wiary warunkach, to jednak z drugiej strony istnienie takiego zjawiska stanowi poważne wyzwanie dla ruchu ekumenicznego. Nawet jeżeli oficjalny dialog ekumeniczny używa języka wyważonego, pozbawionego polemik i zmierzającego do teologicznej precyzji, to występowanie czy wręcz nasilanie się polemiki w języku kościelnym, w języku wypowiedzi chrześcijan, a nawet części duchownych i teologów, stawia pod znakiem zapytania osiągnięcia ruchu ekumenicznego. Wydaje się, iż problem ten jest możliwy do rozwiązania tylko przez ekumeniczną refleksję nad tożsamością wyznaniową. Pomijanie bolesnych doświadczeń Kościołów i Wspólnot oraz doświadczanych przez nie aktualnie trudności może spowodować jedynie narastanie problemu polemik i wzajemnych oskarżeń, a przez to zastój, a nawet regres ruchu ekumenicznego.

---

nego z okazji 40. rocznicy promulgacji „*Lumen gentium*” i „*Unitatis redintegratio*”. Lublin, 21 – 22 listopada 2004 roku, red. A. CZAJA, L. GÓRKA, V. KMIĘCIK, Lublin 2005, s. 122.

<sup>126</sup> Por. W. BASZKIROW, *Między nadzieją a obawą. Rosyjska Cerkiew Prawosławna w stosunku do katolicyzmu po Vaticanum II*, s. 122. Na poparcie swojej diagnozy przyczyn wzrostu antykatolickich i antyekumenicznych nastrojów w prawosławiu rosyjskim autor podaje charakterystykę episkopatu rosyjskiego: „Tendencje te [antyzachodnie, antyekumeniczne] dobrze odzwierciedla proces odnowienia episkopatu rosyjskiego, który miał miejsce w latach dziewięćdziesiątych. Spośród trzydziestu siedmiu nowo konsekrowanych biskupów trzydziestu jeden to absolwenci Moskiewskiej Akademii Teologicznej, która słynęła jako ostoja tradycjonalizmu, a tylko sześciu ukończyło Akademię w Sankt Petersburgu, która z kolei jest znana ze swojej otwartości ekumenicznej” (tamże).

### 3.2. Warunki owocnego dialogu ekumenicznego

Wskazane trudności współczesnego dialogu ekumenicznego są poważnym wyzwaniem stojącym przed ruchem ekumenicznym. Nie stanowią one znaczących argumentów przeciwko ruchowi ekumenicznemu, nawet jeżeli prowadzone dialogi i wysiłek teologiczny nie są w stanie w obecnej sytuacji całkowicie ich usunąć. Trudności te wraz z obserwowanym przez niektórych teologów zastoje w dialogu nasuwają jednak pytanie o to, w jaki sposób prowadzić ten dialog, respektując zróżnicowane tradycje wyznaniowe, a zarazem oczekując jego konkretnych, widzialnych rezultatów. Nawet jeśli widzialna jedność chrześcijan jest jeszcze perspektywą niezmiernie odległą, to ekumenizm, zarówno jako ruch w łonie Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, jak też jako namysł teologiczny, ma prawo oczekiwać wymiernych postępów na drodze do pojednania.

W świetle osiągnięć dialogów ekumenicznych oraz refleksji teologów ekumenistów można w tym miejscu zaproponować warunki prowadzenia dialogu ekumenicznego, które z jednej strony zabezpieczyłyby poszanowanie dla tożsamościowej odmienności chrześcijan, widząc w niej autentyczne bogactwo i dobro, z drugiej zaś dawałyby szansę na rozwój dialogu i stopniowe przezwyciężanie spowalniających go czy wręcz niekiedy paraliżujących problemów. Mówiąc o warunkach takiego owocnego dialogu można zaproponować rozważenie pięciu zagadnień: pierwszym jest stała świadomość celu dialogu, ostatecznie decydującego o sensowności prowadzenia ekumenicznych wysiłków; drugim jest refleksja nad językiem dialogu, domagającym się oczyszczenia, rozwoju, a zarazem koniecznie opartym na prawdzie i zakorzenionym w autentycznej Tradycji; trzecim jest partnerstwo w dialogu, wiążące się z problemem możliwości i zakresu wzajemnego uznania dialogujących stron oraz z nawróceniem jako warunkiem wstępnym działań ekumenicznych; jako czwarty trzeba poruszyć postulat zakorzenienia prowadzących dialog chrześcijan we własnej wyznaniowej tradycji, będącego gwarantem autentyczności dialogu; na koniec – jako najtrudniejszy warunek – wymienić należy potrzebę świadomości wewnętrznych słabości ruchu ekumenicznego, tak aby nie stały się one czynnikiem osłabiającym, kompromitującym czy wypaczającym zaangażowanie na rzecz pojednania<sup>127</sup>.

<sup>127</sup> Jest to propozycja związana z podejmowaną analizą tożsamościowego kontekstu dialogu ekumenicznego. Oczywiście w literaturze ekumenicznej spotyka się o wiele dłuższe listy warunków koniecznych dla dialogu. Wacław Hryniewicz przytacza dziesięć warunków owocnego dialogu sformułowanych przez zaangażowanych w ruch ekumeniczny teologów katolickich i prawosławnych. Są to: 1) stworzenie klimatu wzajemnego zaufania i szacunku, 2) stawianie siebie na miejscu partnera dialogu, 3) oczyszczenie pamięci i „pisanie razem na nowo naszej historii”, 4) uzgodnienie czynów z deklaracjami, 5) łączenie dialogu oficjalnego z dialogiem

### 3.2.1. Sensowność dialogu

Punktem wyjścia do mówienia o warunkach owocnego dialogu ekumenicznego jest uświadomienie sobie, do czego winien on zmierzać. Zwłaszcza wobec trudności napotykanych w dialogu prowadzonym przez Kościół i Wspólnoty chrześcijańskie oraz wobec zarzutów stawianych osobom zaangażowanym w ekumenizm – ze strony zarówno tych, których zdaniem dialog nie przynosi oczekiwanych owoców, jak też i tych, którzy obawiają się osiągniętych porozumień i widocznego zbliżenia między podzielonymi wciąż chrześcijanami – konieczna jest refleksja nad sensownością dialogu. Przez sensowność wolno w tym miejscu rozumieć jego celowość, ujmowaną jako konkretny i spójny zespół celów, oraz rzeczywistość – przynajmniej z perspektywy dzisiejszej – możliwość ich realizacji. Aby mówić o sensowności dialogu ekumenicznego, niezbędne jest przeświadczenie, iż dialog ekumeniczny nie jest celem samym w sobie, podobnie jak spotkania teologów i działaczy ekumenicznych, a nawet publikacja kolejnych dokumentów. Walter Kasper zauważa, iż „ekumenizm przyszłości musi być na serio, a tam, gdzie już go nie ma, musi zaistnieć na nowo. Oznacza to, że musi być przede wszystkim świadom swoich zasad. Te zasady nie oznaczają mglistego poczucia solidarności, rozwodnionego humanizmu czy też «religii do wszystkiego», w której wszystko rozmywa się w niejasnych ideach relatywizmu czy indyferentyzmu»<sup>128</sup>. Fundamentalne do prowadzenia dialogu, a jednocześnie do zrozumienia roli tożsamości wyznaniowej w trwaniu podziału oraz w dziele przybliżania jedności chrześcijan jest zrozumienie, jaki jest sens podejmowanych działań, a co za tym idzie – jak wyniki dialogów ekumenicznych winny być wprowadzane w życie w Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich.

#### 3.2.1.1. Ostateczna perspektywa dialogu

Dialog ekumeniczny podzielonych chrześcijan ma ostatecznie sens tylko wtedy, kiedy – respektując ich odmienności – zmierza do przywrócenia ich pełnej jedności wiary w jedynym Kościele Chrystusa<sup>129</sup>. Przypomnienie,

---

miłosierdzia i miłości, 6) świadomość niewystarczalności dialogu na najwyższych szczeblach władz kościelnych oraz konieczności dialogów lokalnych, 7) ustanowienie korelacji między rezultatami dialogów na poziomie lokalnym a prawami komisji międzynarodowej, 8) popieranie wspólnych działań i wymiany katolicko-prawosławnej, 9) taka koordynacja katolicko-prawosławnego dialogu dwustronnego, by nie był on nigdy wymierzony w pozostałych chrześcijan, lecz służył także im, 10) odtworzenie „tkanki soborowej” na wszystkich poziomach życia kościelnego (por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998, s. 19 – 20).

<sup>128</sup> W. KASPER, *Ekumenizm przyszłości*, w: *Europa dialogu. Być chrześcijaninem w pluralistycznej Europie. VI Zjazd Gnieźnieński, 16 – 18 września 2005*, s. 85.

<sup>129</sup> Por. R. FRIELING, *Dialogi ekumeniczne – i co potem?*, SiDE 5 (1989) nr 3-4, s. 40 – 41.

iz celem dialogu ekumenicznego jest pełna widzialna jedność chrześcijan<sup>130</sup>, może wydawać się truizmem, jednakże jest ono konieczne w kontekście znaczących przemian samego ruchu ekumenicznego i podjęcia przezeń wielu innych, ważnych, acz pomniejszych, celów. Przyczyną zaistnienia i rozwoju ruchu ekumenicznego jest chrześcijańska świadomość, że „wierzący w Chrystusa [...] nie mogą pozostawać podzieleni”<sup>131</sup>. Bez tej podstawowej perspektywy bardzo ograniczony sens miałyby wielorakie działania chrześcijan zaangażowanych we współczesny ruch ekumeniczny.

Z katolickiego punktu widzenia znaczące wydaje się przekonanie, iż celem ruchu ekumenicznego nie jest jedność Kościoła, lecz widzialna jedność chrześcijan w jednej wierze i w jednym Kościele. Jest to istotne zastrzeżenie, zważywszy że jedność Kościoła jest darem udzielonym mu przez samego Boga. Jej źródłem nie jest człowiek. Żadna ludzka aktywność, w tym autentycznie chrześcijańskie zaangażowanie ekumeniczne, nie może zagwarantować jedności Kościołowi<sup>132</sup>, podobnie zresztą jak też i ludzki grzech, będący u źródeł widzialnych podziałów wśród chrześcijan, nie może mu tej jedności odebrać. Jedność Kościoła jest nie rzeczywistością dopiero poszukiwaną, projektowaną czy planowaną w określonym etapie rozwoju oficjalnego dialogu ekumenicznego czy też nawet odsuwaną na dalszy nieokreślony plan jako pewna rzeczywistość eschatologiczna. Skoro jedność, dana przez Ducha Świętego Kościołowi, nie może być zniszczona przez ludzką winę, stąd jest ona już pewną doświadczaną rzeczywistością<sup>133</sup>, ponieważ – w świetle nauki katolickiej – „Kościół Jezusa Chrystusa i jego jedność «subzystują» w Kościele katolickim”<sup>134</sup>. Stąd też fundamentalna dla sensowności wszelkich działań ekumenicznych konieczność dążenia do jedności nie oznacza przybliżania się do utworzenia innego, nowego, zjednoczonego chrześcijańskiego Kościoła. Jak pisze Alfons Nossol, „z nadzieją oczekiwana powszechna ekumeniczna jedność będzie, można powiedzieć, «starym» Kościołem, ale «starym» Kościołem w nowej postaci”<sup>135</sup>.

Tak wyznaczona ostateczna perspektywa ekumenizmu, odwołując się do samoświadomości niektórych grup chrześcijańskich (eklezjologia katolicka czy prawosławna), nie pomija bynajmniej ani nie umniejsza znaczenia

<sup>130</sup> Por. J. OEDELMANN, *Stopniowa wspólnota kościelna jako model ekumeniczny? Przemyślenia z perspektywy rzymskokatolickiej*, SOe 4 (2004), s. 46.

<sup>131</sup> UUS 1.

<sup>132</sup> Por. Z. GLAESER, *Widzialna jedność Kościoła: doktryna, utopia czy pasja życia?*, SOe 5 (2005), s. 234.

<sup>133</sup> Por. A. NOSSOL, *Eucharystia nierozzerwalnie związana z jednością Kościoła*, w: *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, red. P. JASKÓŁA, R. PORADA, Opole 2005, s. 9.

<sup>134</sup> Tamże; por. KK 8; DI 16. Analogiczne jest stanowisko prawosławia (por. *Raport końcowy Komisji Nadzwyczajnej do spraw uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach Światowej Rady Kościołów*, SiDE 19 (2003) nr 1, s. 77)

<sup>135</sup> A. NOSSOL, *Eucharystia nierozzerwalnie związana z jednością Kościoła*, s. 10.

doświadczanych współcześnie wśród chrześcijan podziałów wyrażających się nie tylko w denominacyjnym rozdrobnieniu wierzących w Chrystusa, ale też nierzadko w sporach i konfliktach między nimi. Jedność Kościoła, będąca niezniszczalnym darem Bożym, należy też rozumieć jako wezwanie i powołanie. Realizacji tego powołania przez przybliżanie autentycznej komunii wszystkich chrześcijan służą działania ekumeniczne, które osiągną spełnienie we wspólnym wyznaniu wiary apostoelskiej, wspólnym życiu sakramentalnym możliwym dzięki jednemu chrztowi i jednej Eucharystii oraz we wspólnej chrześcijańskiej misji i służbie<sup>136</sup>.

Rozumianej w ten sposób perspektywy ekumenizmu, nadającej sens wszelkim wysiłkom chrześcijan oraz pracom gremiów kościelnych i teologicznych, nie można odsuwać na nieokreśloną przyszłość jako rzeczywistości tylko eschatologicznej. Chociaż powtórne przyście Chrystusa będzie wydarzeniem, kiedy ostatecznie zostanie pokonane wszelkie zło – w tym zło dzielącej ludzkość nienawiści i doświadczanych podziałów – aby wszystko zostało poddane Ojcu i aby Bóg był wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 24 – 28), to jednak jedności chrześcijan nie można rozumieć tylko eschatologicznie, skoro także obecnie Duch Święty działa w świecie, prowadząc chrześcijan (por. J 16, 13). Jedność chrześcijan, która otrzyma wypełnienie w dniu ostatecznym, jest rzeczywistością obecną i uobecniającą się<sup>137</sup>. To dlatego konkretne działania na rzecz zjednoczenia chrześcijan należy widzieć jako wypełnianie nakazu Pańskiego, nie uważając tego jedynie za dodatek do zwyczajnej działalności Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich ani też nie uzależniając jego znaczenia od konkretnych, widzialnych i już osiągniętych rezultatów<sup>138</sup>.

### 3.2.1.2. Drugorzędne cele dialogu

Świadomość zasadniczego celu dialogu czy też jego ostatecznej perspektywy umożliwi właściwe usytuowanie w kontekście całości życia Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich innych celów, do których zmierza ruch ekumeniczny. Nazwanie tych celów „drugorzędnymi” nie podważa w żadnym razie ich znaczenia, wyraża jednakże przekonanie, iż bez ciągłej świadomości, że celem ekumenizmu jest widzialna jedność chrześcijan w wierze, inne cele nie mogą zostać właściwie osiągnięte, a w istocie nawet są pozbawione podstaw.

<sup>136</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 214.

<sup>137</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Nasza jedność w Chrystusie a rozbitcie kościelne* [Raport pierwszej sekcji podczas II Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston, 15 – 30 sierpnia 1954 r.], SiDE 4 (1988) nr 4, s. 60 – 61.

<sup>138</sup> Por. A. NOSSOL, *Eucharystia nierozzerwalnie związana z jednością Kościoła*, s. 7.



Z kolei świadomość podstawowego celu ruchu ekumenicznego sprawia, że pozostałe jego cele nabierają właściwego znaczenia zwłaszcza w kontekście problemów tożsamościowych w relacjach między chrześcijanami należącymi do różnych denominacji.

Pierwszym z takich celów dialogu jest dowartościowanie społecznego charakteru ludzkiego istnienia i działania, zwłaszcza wobec zagrożeń ze strony kultury indywidualizmu. Ponieważ zagrożenia te dotyczą także społeczności chrześcijańskich, dialog ekumeniczny, w którym spotykają się chrześcijanie reprezentujący różne tradycje, kultury czy doświadczenia dziejowe, ukazuje, iż tak jak do pełnej realizacji człowieczeństwa potrzebna jest relacja do innych osób, tak też do pełnego przeżycia wiary w Chrystusa konieczne jest osobowe spotkanie z innymi chrześcijanami, w którym można nie tylko uświadomić sobie własną tożsamość, lecz także podjąć refleksję nad nią, tak aby była ona nie przeszkodą w spotkaniu z drugim człowiekiem, lecz źródłem wzajemnego ubogacenia<sup>139</sup>.

Oczywistym celem dialogu ekumenicznego jest wypełnianie chrześcijańskiego zadania głoszenia Ewangelii<sup>140</sup>. Podział chrześcijan jest antyświadectwem dawanym wobec świata i jako taki jest znaczącą przeszkodą w niesieniu dobrej nowiny o Jezusie Chrystusie innym<sup>141</sup>. Stąd dążenie do chrześcijańskiej jedności oznacza także pragnienie jak najlepszego i jak najbardziej autentycznego – czyli popartego osobistym i wspólnotowym świadectwem oraz wiernością wobec Bożego Objawienia – zaangażowania misyjnego, zarówno w krajach, które tradycyjnie chrześcijanie europejscy uznawali za tereny misyjne, jak też tam, gdzie chrześcijaństwo wypierane jest z życia osobistego i społecznego przez sekularyzm.

Znaczenie dialogu w kontekście tożsamościowych problemów grup chrześcijańskich widoczne jest także w jego ukierunkowaniu na ekumeniczną „wymianę darów”<sup>142</sup>, rozumianą jako proces, w którym droga przewyżczenia istniejących podziałów wiedzy przez badania teologiczne i historyczne przyczyniające się do wzajemnego otwarcia się dialogujących stron na właściwe partnerowi dialogu aspekty wspólnej chrześcijańskiej tradycji, dzięki którym można odkryć rzeczywiste bogactwo jednej Ewangelii wyrażające się w rozmaitych doświadczeniach Kościołów i Wspólnot<sup>143</sup>.

<sup>139</sup> Por. UUS 28; WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 213, 215.

<sup>140</sup> Por. UUS 98.

<sup>141</sup> Por. J. GADILLE, *L'expansion chrétienne et l'inculturation. Questions posées par l'histoire de l'extension mondiale du christianisme et son incarnation dans les cultures*, RHE 95 (2000) nr 3, s. 401.

<sup>142</sup> Por. UUS 28.

<sup>143</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 212. Przemysław Kantyka zauważa, iż w ekumenicznej „wymianie darów”, która przyczynia się do przybliżenia osta-

Innym celem dialogu ekumenicznego jest przemiana chrześcijan i całych grup chrześcijańskich, skoro „rzeczywisty ekumenizm nie istnieje bez wewnętrznej przemiany”<sup>144</sup>. Dialog nie jest tylko sposobem na wypracowanie uzgodnień doktrynalnych, lecz także prowadzi do uzdrowienia zranionej pamięci chrześcijan przez wzajemne przebaczenie. Jest to możliwe dzięki rozwijającej się wraz z ruchem ekumenicznym kulturze dialogu, która – w realiach globalizacji inicjującej także w grupach chrześcijańskich reakcję obronną w postaci podkreślania własnej odrębności i odgraniczania się od innych<sup>145</sup> – jest odpowiedzią na integrizm i ekskluzywizm fałszujący chrześcijańskie orędzie i zamykający chrześcijan wzajemnie na siebie<sup>146</sup>.

Jako ważny cel ruchu ekumenicznego można także wskazać przemianę współczesnego świata<sup>147</sup>. Ekumenizm nie może ograniczać się jedynie do wymiaru wyznaniowego ani też zamykać się w kręgu trudności doktrynalnych. Skoro Ewangelia jest radykalnym wezwaniem do zmiany całego ludzkiego życia we wszystkich jego wymiarach, ekumenizm służący autentycznemu głoszeniu Ewangelii musi także podjąć problemy nękające całą ludzką wspólnotę<sup>148</sup>. Stąd jasne jest, dlaczego w ruchu ekumenicznym obok tematów ściśle doktrynalnych porusza się kwestie polityczne, społeczne, gospodarcze czy ekologiczne<sup>149</sup>. Zaznaczyć przy tym należy, iż takie zaangażowanie ruchu ekumenicznego dla dobra całej ludzkości czy nawet dla dobra całego stworzenia ma sens jedynie przy ciągłej świadomości pierwotnego i podstawowego celu ekumenii. W przeciwnym razie ruch ekumeniczny ryzykowałby przekształcenie się w jeden z szerokich ruchów społecznych, zmierzając do ochrony godności człowieka, walki z przemocą i wojną czy też do ochrony środowiska naturalnego, ale tracąc to, co jest dla niego istotne.

---

tecznego celu ruchu ekumenicznego, czyli pełnej jedności chrześcijan, chodzi „w pierwszym rzędzie nie o obdarowywanie się dobrami materialnymi (choć wymiana taka również może zaistnieć), lecz o «wymianę darów» duchowych (modlitwa, nawrócenie, poznawczych (wzajemne uczenie się o partnerze dialogu i jego doktrynie teologicznej) i eklezjalnych (akty wzajemnego uznania u partnera dialogu elementów eklezjotwórczych, decyzje o współdzieleniu dóbr i zasobów duchowych)” (P. KANTYKA, *Dialog ekumeniczny jako „wymiana darów” w kontekście najnowszej deklaracji rzymskokatolicko-metodystycznej*, w: *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibiu*, s. 34).

<sup>144</sup> DE 7.

<sup>145</sup> Por. B. STUBENRAUCH, *Globalna wioska a Kościół światowy. Teologiczne spojrzenie na powstawanie globalnej sieci*, ComP 21 (2001) nr 4, s. 95.

<sup>146</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 215 – 216, UUS 29.

<sup>147</sup> Por. Dyr 162.

<sup>148</sup> Por. UUS 74 – 76; J. E. VERCRUYSE, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001, s. 31.

<sup>149</sup> Por. A. SKOWRONEK, *Sens i znaczenie dialogu*, SiDE 5 (1989) nr 1, s. 32.

### 3.2.1.3. Recepcja osiągnięć dialogów ekumenicznych

Poza ostateczną perspektywą i pozostałymi celami ekumenizmu pozostaje do rozpatrzenia inny czynnik warunkujący sensowność prowadzonych dialogów. Skoro dialogi nie są prowadzone jedynie dla uczestniczących w nich teologów i przedstawicieli Kościołów i Wspólnot ani też nie służą tylko wypracowywaniu kolejnych dokumentów, ich sensowność jest w znacznym stopniu zależna od recepcji. Nie oznacza to bynajmniej, że trudności w recepcji wyników dialogów stawiają pod znakiem zapytania potrzebę ich prowadzenia, lecz że dialogujące strony winny mieć na celu doprowadzenie do przyjęcia wyników dialogu przez uczestniczące w nim Kościoły i Wspólnoty, nawet jeżeli proces ten jest długi i niełatwy. Reinhard Frieling pisze, iż „niemal codziennie spotykamy się z brakiem zainteresowania i bezradnością wobec rezultatów prac komisji ds. dialogu ekumenicznego. [...] Wszyscy żyją w łonie swojego wyznania własnym życiem chrześcijańskim i życiem swego Kościoła, traktując przyjaźnie innych, ale nie bardzo chcąc, aby inni naruszali ich tożsamość”<sup>150</sup>.

Skoro osiągnięcia dialogu nie mogą pozostać jedynie deklaracjami grup teologicznych czy gremiów kierowniczych Kościołów i Wspólnot, konieczna jest – jak wskazuje Jan Paweł II – poważna refleksja w celu ich przyswojenia, wymagającego „przeprowadzenia rozległego i dokładnego procesu krytycznego, który podda je analizie i wnikliwie oceni ich zgodność z Tradycją wiary, przejętą od Apostołów i obecną w życiu wspólnoty wierzących”<sup>151</sup>. Recepcja, będąc – według Wacława Hryniewicza – podstawowym wymiarem życia Kościoła i wierzących, których wiara jest nieustannym odczytywaniem, przyjmowaniem i wprowadzaniem w życie Słowa Bożego<sup>152</sup>, jest też zadaniem stojącym przez chrześcijanami angażującymi się w dialog<sup>153</sup>. Proces recepcji, którego konieczności winni być świadomi wszyscy uczestnicy dialogu ekumenicznego, jest skomplikowany, ale to on weryfikuje autentyzm i motywy zaangażowania w dialog ze strony Kościołów i Wspólnot. Stąd *Dyrektorium ekumeniczne* przypomina, iż „należy podejmować wszelkie wysiłki, aby znaleźć jak najlepszy sposób przekazania owoców dialogu uwadze wszystkich członków Kościoła”<sup>154</sup>.

<sup>150</sup> R. FRIELING, *Dialogi ekumeniczne – i co potem?*, s. 36.

<sup>151</sup> UUS 80; por. Dyr 179.

<sup>152</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Ku jedności w wierze. Sens recepcji „Dokumentu z Limy”*, w: *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. W. HRYNIEWICZ, S. J. KOZA, Lublin 1989, s. 178.

<sup>153</sup> Por. GRUPPO REDAZIONALE DELLO STAFF CATTOLICO-LUTERANO, *Strategie per la recezione* [1991 r.], EOe 3, 1540; W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 151.

<sup>154</sup> Dyr 179.

Ten moment weryfikacji prawdziwych intencji Kościołów i Wspólnot podejmujących dialog ekumeniczny sprawia, że w procesie recepcji ujawniają się wszystkie tożsamościowo ugruntowane trudności ekumenii. Pierwszą z nich jest fakt, że poszczególne chrześcijańskie tradycje wyznaniowe, które na pozór wydają się zwartymi całościami, w istocie nigdy nie są całkowicie jednorodne. Sprawia to, iż w konfrontacji z wynikami dialogów, przedstawiającymi stanowisko innych grup chrześcijańskich, ujawniają się tkwiące wewnątrz jednej denominacji podziały. Stąd trudności w recepcji dialogów doktrynalnych stają się czynnikiem podziałów powstających w istniejących grupach wyznaniowych. Inną znaczącą tożsamościową trudnością recepcji jest to, iż uzgodnieniom doktrynalnym osiąganym w toku dialogów towarzyszą wciąż rozbieżności kulturowe i etyczne dzielące chrześcijańskie denominacje oraz obcość wynikająca z innego kontekstu życia oraz odmienności problemów rzeczywiście dotykających życia chrześcijan. Może to sprawić, iż osiągnięte porozumienie natknie się na trudność recepcji, o ile akceptacja uzgodnień doktrynalnych będzie w świadomości chrześcijan łączyła się z koniecznością przyjęcia bardzo odmiennych stanowisk etycznych czy tradycji kulturowej. Narastające rozbieżności w tych dziedzinach sprawiają, iż nawet wypracowywane porozumienia w dziedzinie dogmatycznej napotykają na coraz większe trudności w ich recepcji<sup>155</sup>.

Aby przezwyciężyć te trudności, konieczne jest większe zwrócenie uwagi na proces recepcji, tak by nie tylko same osiągnięte porozumienia, ale również ich rzeczywiste wprowadzenie w nauczanie i praktykę życia kościelnego stało się przedmiotem refleksji i zaangażowania osób odpowiedzialnych za Kościoły i Wspólnoty. Dotyczy to zwłaszcza pierwszej fazy recepcji, którą są formułowane przez Kościoły i Wspólnoty odpowiedzi na osiągnięcia dialogowe. Odpowiedzi te mogą mieć różną rangę – od głosów pojedynczych teologów, grup ekumenicznych, instytutów czy wydziałów teologicznych po oficjalne stanowiska Kościołów i Wspólnot. Jednakże dla procesu recepcji to oficjalne odpowiedzi są szczególnie ważne. Dopiero na ich podstawie możliwa jest rzeczywista recepcja rozumiana jako wcielenie wniosków i idei wypracowanych w toku dialogów w życie kościelne przez odpowiednie dostosowanie życia liturgicznego, duszpasterstwa, przepowiadania, kształcenia teologicznego i formacji duchowej, a niekiedy także prawa kościelnego czy pewnych elementów nauczania kościelnego. Ta złożoność problemu recepcji wyników dialogu ekumenicznego wskazuje, iż bez niej nie jest możliwy rzeczywisty postęp na drodze do zjednoczenia chrześcijan<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 210 – 211.

<sup>156</sup> Por. GRUPPO REDAZIONALE DELLO STAFF CATTOLICO-LUTERANO, *Strategie per la recezione* [1991 r.], 1540 – 1546, 1572; W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 158 – 159.

### 3.2.2. Język dialogu

Wskazywane wyżej trudności w dialogu ekumenicznym wynikające z nacechowanego emocjonalnie i polemicznie języka wypowiedzi kościelnych oraz z istniejących wciąż w grupach chrześcijańskich stereotypów dotyczących innych denominacji nie stanowią jedynie problemu językowego. Język nie jest neutralnym narzędziem wyrażania nauki kościelnej. Odbija się w nim cała rzeczywistość doświadczana przez jego użytkownika. W przypadku języka wypowiedzi kościelnych czy też języka teologicznego stosowanego w dialogu ekumenicznym już tutaj dochodzą do głosu problemy tożsamościowe. Sprawia to, że konieczność ekumenicznej pracy nad językiem dialogu – czy też w ogóle językiem kościelnych wypowiedzi – nie może ograniczyć się jedynie do nowego, bardziej roztropnego i mniej konfrontacyjnego doboru słów czy dążenia w pracach gremiów ekumenicznych do wypracowywania stonowanych konkluzji, które nie urażałyby żadnego z uczestników dialogu ekumenicznego. Ponieważ język ma mocne zakorzenienie tożsamościowe, problem dostosowania go do wymagań kultury i celów dialogu ekumenicznego obejmuje także głębszą refleksję nad tym, jaki powinien on być, by nie przyczynił się do narastania czy umacniania podziału oraz by nie stał się językiem sztucznym, wyizolowanym, używanym jedynie przez osoby bezpośrednio zaangażowane w dialog, dalekim od rzeczywistego doświadczenia chrześcijan. W związku z tym można postawić wobec języka dialogu ekumenicznego trzy zasadnicze postulaty: konieczność rezygnacji z wypowiedzi polemicznych oraz nacechowanych myśleniem stereotypowym, podstawowe znaczenie intelektualnej uczciwości rozumianej jako troska o prawdę oraz odrzucenie relatywizmu i wypowiedzi celowo niejasnych, zaciemniających aktualny stan dyskusji ekumenicznej i wreszcie zasadność poszukiwania nowego języka teologicznego, wolnego od obciążenia polemik przeszłości, przy jednoczesnej wierności dogmatycznym wypowiedziom Kościoła, włącznie z kategoriami językowymi i myślowymi w nich zastosowanymi<sup>157</sup>.

#### 3.2.2.1. Oczyszczenie języka: rezygnacja z polemik i stereotypów

Dekret *Unitatis redintegratio* przypomina, iż „sposób wyrażania wiary katolickiej żadną miarą nie powinien stanowić przeszkody w dialogu z braćmi”<sup>158</sup>. Nakazuje ponadto usunięcie z relacji z chrześcijanami innych Kościołów i Wspólnot „słów, opinii i czynów, które w świetle sprawiedliwości i prawdy nie odpowiadałyby sytuacji odłączonych braci i z tej przyczyny

<sup>157</sup> Por. W. KASPER, *Ekumenizm przyszłości*, s. 85.

<sup>158</sup> DE 11.

utrudniałyby wzajemne stosunki z nimi”<sup>159</sup>. Przypomnienie to z pewnością nie powinno ograniczać się jedynie do teologów katolickich. Język wypowiedzi kościelnych, w tym także język ściśle teologiczny, w którym wyraża się nie tylko przekazywana zgodnie z zamysłem autora wypowiedzi prawda wiary, lecz obok niej obecne są również elementy wrogości czy nieufności wobec chrześcijan należących do innych Kościołów czy Wspólnot albo też stereotypy dotyczące ich nauki i życia, jest istotną przeszkodą do porozumienia.

Historia wzajemnych relacji chrześcijan różnych denominacji, a zwłaszcza okres dokonywania się podziałów, powinny być tutaj znamienym ostrzeżeniem dla teologów i działaczy kościelnych. Niekiedy w ogniu polemik, których język podsycił istniejące podziały i nieporozumienia, nawet chrześcijanie mający w istocie przekonania identyczne lub bardzo zbliżone stawali się wobec siebie coraz większymi wrogami. Na ten fakt zwraca uwagę chociażby dialog luterancko-reformowany, w którym zauważa się, iż to właśnie silnie polemiczny język był jednym z głównych czynników wzrostu i umacniania się podziału pomiędzy obiema tradycjami odwołującymi się do reformacji. Polemika ta często prowadziła do przedstawiania opinii drugiej strony w sposób niegodny i karykaturalny, czego skutkiem była wzajemna wrogość denominacji, których nie dzieliła przepaść doktrynalna<sup>160</sup>. Do zbliżonych wniosków doszedł także dialog katolicko-reformowany, gdzie zauważono, iż wiele istniejącej wciąż wzajemnie nieufności oraz niechęci między chrześcijanami należącymi do różnych denominacji ma swoje źródło w polemikach przeszłości, które – choć straciły na sile oddziaływania – także współcześnie zajmują pewne miejsce w języku kościelnych wypowiedzi<sup>161</sup>.

Z bardzo niekorzystnym oddziaływaniem polemicznego języka kościelnego na możliwość postępu w zbliżeniu chrześcijan łączy się także destrukcyjna dla ekumenii rola dawnych i wciąż powielanych czy też powstających i rozpowszechnianych stereotypów, w nieprawdziwy sposób ukazujących doktrynę i praktykę innych grup chrześcijańskich. Stereotypy czerpią swoją siłę oddziaływania z charakterystycznej skłonności wielu teologów czy osób stojących na czele Kościołów i Wspólnot do porównywania najlepszych aspektów własnych koncepcji i praktyki kościelnej ze słabszymi i nastęrczającymi więcej trudności aspektami koncepcji i praktyki innych<sup>162</sup>. W ten sposób język teologiczny przyczynia się do faktycznego zafałszowania obrazu innych chrześcijan i do podsycania istniejącej nieufności. W relacjach między chrześcijańskim

<sup>159</sup> DE 4.

<sup>160</sup> Por. COMMISSIONE LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA, *Un invito all'azione. Rapporto III (1981 – 1983)* [Filadelfia, 1983 r.], EOe 2, 3362.

<sup>161</sup> Por. COMMISSIONE INTERNAZIONALE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – RIFORMATA, *Verso una comprensione comune della chiesa. Dialogo 1984 – 1990. Rapporto finale* [1990 r.], EOe 3, 2278.

<sup>162</sup> Por. CHIESA CATTOLICA ROMANA – CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, „*Raddrizzate le sue vie*”. *Tappe sulla via dell'unità* [1985 r.], EOe 8, 420.

Wschodem i Zachodem teologowie prawosławni zwracają uwagę na stereotypowe zachodniochrześcijańskie podejście do wschodniochrześcijańskiego sposobu uprawiania teologii i ustroju kościelnego. W oczach niektórych przedstawicieli Zachodu nauka prawosławna miałaby się sprowadzać do nienaruszalnego zachowania różnych tradycyjnych formuł dogmatycznych, symboli i określeń wiary, niemających racjonalnego wyjaśnienia. Z kolei ustrój kościelny byłby całkowitym uzależnieniem Kościoła od władzy świeckiej<sup>163</sup>. Podobne stereotypy i półprawdy odbiły się znacząco na podziale chrześcijan zachodnich. Tak na przykład w epoce kontrowersji wyznaniowej XVI wieku i w polemikach późniejszych katolicy sądzili, iż protestanci odrzucili zasadnicze aspekty wiary chrześcijańskiej, podczas gdy protestanci byli przekonani, iż bronili tej wiary we wszystkich elementach istotnych. Z kolei protestanci, sądząc, iż katolicy zdeformowali opartą na biblijnym objawieniu wiarę chrześcijańską, uważali się za prawdziwych reformatorów, przywracających jej pierwotną czystość. Tymczasem dialogi ekumeniczne wykazują, iż – mimo ważnych rozbieżności – zarówno katolicy, jak i protestanci w centrum swojej doktryny mają naukę o zbawczym działaniu Boga we wcielonym, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panu Jezusie Chrystusie. Podobną rolę języka i istniejących w nim stereotypów można zobaczyć w wielu dawniejszych kontrowersjach doktrynalnych – w nauce o usprawiedliwieniu, w sakramentologii, a zwłaszcza w rozumieniu Eucharystii<sup>164</sup>.

Wskazanie roli języka teologicznego nie oznacza, iż kontrowersje doktrynalne między chrześcijanami, tak jak spory okresu reformacji, miały jedynie podstawę językową. Bez wątpienia chodziło w wielu wypadkach o rzeczywiste trudności dogmatyczne, którymi dzisiaj zajmują się dwustronne i wielostronne dialogi. Jednakże oddziaływanie języka polemicznego, pełnego półprawd oraz wzajemnych oskarżeń, pogłębiło i zaogniło podziały. Dowodem tego jest współczesne wypracowanie katolicko-luterańskiego uzgodnienia doktrynalnego w kwestii usprawiedliwienia, która w czasach reformacji wydawała się jednym z najistotniejszych czynników podziału<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> Por. H. H. ГЛУБОКОВСКИЙ, *Православие*, Chr, t. 3, s. 382.

<sup>164</sup> Por. CHIESA CATTOLICA ROMANA – CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, „*Raddirizzate le sue vie*”. *Tappe sulla via dell'unità* [1985 r.], 421 – 423.

<sup>165</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, Lyon 2007, s. 154 – 156; R. PORADA, *Kościół w dziele usprawiedliwienia. Ekumeniczno-dogmatyczne studium dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Opole 2000, s. 46 – 48. W intencji stron dialogu deklaracja chce „ukazać, że na podstawie dialogu Kościoły luterańskie i Kościół rzymskokatolicki są teraz w stanie reprezentować wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia przez Bożą łaskę w wierze w Chrystusa. Nie zawiera ona wszystkiego, co w każdym Kościele naucza się na temat usprawiedliwienia; stanowi jednak konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu oraz ukazuje, że istniejące nadal różne podejścia nie są już powodem do formułowania potępień doktrynalnych” (ŚWIATOWA FEDERACJA LUTERAŃSKA – PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Wspólna*

Oczyszczenie języka teologicznego, ale też całego języka kościelnego z wypowiedzi polemicznych i z przesądów bez wątpienia nie doprowadzi do zaistnienia natychmiastowej zgody w dialogach doktrynalnych prowadzonych przez Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie<sup>166</sup>. Jest to jednak warunek prowadzenia dialogu ekumenicznego bez obciążeń z okresu, kiedy polemika czy inwektywy zastępowały rzeczową, braterską rozmowę. Stawiając ten postulat, warto wszakże zasygnalizować trudność widoczną już w samej roli języka jako czynnika podziału chrześcijan. Skoro, jak powiedziano, nie jest on neutralnym narzędziem wyrażania treści doktrynalnych, lecz odzwierciedla zawsze całą złożoną rzeczywistość indywidualnej i zbiorowej (w wypadku dialogu ekumenicznego – wyznaniowej) tożsamości autora wypowiedzi, nie można oczyścić języka kościelnego jedną administracyjną decyzją, nawet jeżeli język oficjalnych dialogów dałoby się istotnie uwolnić od elementów polemicznych. W przypadku języka wypowiedzi kościelnych – oddziałującego na chrześcijan o wiele bardziej niż język dialogów oficjalnych – proces jego oczyszczania bez wątpienia musi trwać długo i wiązać się nie tyle z wyznaczonymi ekumenii celami, lecz przede wszystkim z autentycznym zbliżeniem i poznawaniem się chrześcijan należących do różnych tradycji.

### 3.2.2.2. Uczciwość intelektualna: pierwszeństwo prawdy i niedopuszczalność relatywizmu

Wolność od polemicznego nastawienia i oczyszczenie z narosłych przez wieki stereotypów nie wyczerpują problematyki języka. Nawet język, z którego usunięto by sformułowania krzywdzące drugą stronę dialogu czy też nieuczciwie stawiające ją w złym świetle, staje przed poważnym zagrożeniem ze strony relatywizmu, który jest poświęceniem prawdy o przyczynach i naturze podziałów między chrześcijanami w imię dostrzegania o wiele istotniejszych elementów już podzielanych przez Kościoły i Wspólnoty. Relatywizm wykracza zresztą daleko poza obręb dialogu ekumenicznego, dotykając samej istoty wiary chrześcijańskiej. Wacław Hryniewicz zwraca uwagę na to, że „współczesny pluralizm i relatywizm zakwestionowały to, co stanowiło dotąd wspólną podstawę dialogu ekumenicznego: wiarę w Jezusa Chrystusa jako jedynego i powszechnego Pośrednika zbawienia”<sup>167</sup>. Z dostrzegania nie-

deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu [Augsburg, 31 października 1999 r.], nr 5, BW, s. 500).

<sup>166</sup> Por. CHIESA CATTOLICA ROMANA – CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, „*Raddirizzate le sue vie*”. *Tappe sulla via dell'unità* [1985 r.], 420.

<sup>167</sup> W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy a kultura dialogu ekumenicznego*, SOe 2 (2002), s. 11; por. S. MYCEK, *Zrelatywowane chrześcijaństwo. Uwagi na temat założeń teologii pluralizmu religijnego*, AK 147 (2006) z. 3, s. 547.



bezpieczeństwa relatywizmu dla zachowania tego, co najistotniejsze w wierze chrześcijańskiej, wynikają także obawy osób nastawionych sceptycznie wobec ruchu ekumenicznego. Zauważa to dialog katolicko-prawosławny w Stanach Zjednoczonych, który w celu rozproszenia tych obaw podkreśla, iż wiara jest tak cennym darem Bożym, że nawet w imię postępu ekumenii nie może być przedmiotem negocjacji czy kompromisu<sup>168</sup>. To stanowisko przedstawicieli Kościołów zaangażowanych w ruch ekumeniczny zasługuje na szczególną uwagę, zwłaszcza że – jak sądzi Walter Kasper – działalność ekumeniczna jest za sprawą relatywizmu właściwego postmodernistycznemu, pluralistycznemu myśleniu narażona na poważne niebezpieczeństwo spłycenia. To niebezpieczeństwo wyrażać się może w pomijaniu zagadnienia prawdy czy w umniejszaniu znaczenia różnic doktrynalnych wciąż istniejących mimo licznych uzgodnień<sup>169</sup>. Relatywizm wkradający się do języka teologicznego byłby tutaj przejawem fałszywej tolerancji, będącej nie tyle wyrazem szacunku wobec poglądów innych denominacji, lecz raczej przejawem zubożenia na zarówno własne, jak też i inne przekonania religijne, tak jakby dla sprawy jedności roztrząsanie szczegółowych i niekiedy niezwykle trudnych kwestii było jedynie zbędnym ciężarem. Tymczasem – co podkreśla Kasper – nie można ruchu ekumenicznego oskarżać o sprzyjanie relatywizmowi. Wręcz przeciwnie, ekumenia jest ofiarą relatywizmu sprawiającego, iż traci ona swój zasadniczy cel, oddalając się od poszukiwania prawdy i dążenia do przywrócenia pełnej jedności chrześcijan w wierze<sup>170</sup>.

Odpowiedzią na relatywizm w języku teologicznym jako zagrożenie dla całego ruchu ekumenicznego jest priorytet prawdy. Już u początków katolickiego zaangażowania w ruch ekumeniczny, jeszcze w czasie trwania II Soboru Watykańskiego, Augustin Bea, pierwszy przewodniczący Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, uczestnicząc w spotkaniu teologów katolickich i protestanckich w Harvardzie, tak mówił o katolickim rozumieniu związku wierności prawdzie z uczciwością dialogu: „Przede wszystkim, podstawowe nauczanie Kościoła katolickiego nie zostanie zmienione. Kompromis co

<sup>168</sup> POR. CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA NORDAMERICANA, *Condividere il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo ortodosso-cattolico e sul movimento ecumenico* [Brookline (Massachusetts), 1 czerwca 2000 r.], EOe 8, 3174.

<sup>169</sup> „Powaga ekumenizmu polega również na tym, że nie przemilczamy istniejących między nami, niestety, różnic, nie lekceważymy ich i nie zatajamy. Warunkiem ekumenizmu jest prawda i szczerłość, a oszustwo do niczego nie prowadzi. Mogę prowadzić dialog tylko z kimś, kto sam zajmuje jakieś stanowisko, przyznaje się do niego i traktuje je poważnie; tylko taki partner może szanować stanowisko innych i poważnie je traktować. Dlatego jedną z przyczyn kryzysu ekumenizmu jest to, że wielu chrześcijan już nie wie, co to właściwie oznacza być katolikiem, prawosławnym czy ewangelikiem. Prowadzenie dialogu nie jest możliwe w nocy, gdy «wszystkie koty są czarne»” (W. KASPER, *Ekumenizm przyszłości*, s. 85).

<sup>170</sup> Por. tenże, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan*, s. 37.

do zagadnień wiary, które już zostały zdefiniowane, jest niemożliwy. Byłoby naprawdę niesprawiedliwe wobec naszych braci niekatolików podsycanie fałszywych nadziei tego typu. Nie ma też możliwości, żeby Kościół – nawet w swoim gorliwym dążeniu do ewentualnego zjednoczenia – mógł kiedykolwiek zadowolić się uznaniem samych tylko «dogmatów podstawowych», albo żeby zniósł on lub wycofał dekrety dogmatyczne powstałe na Soborze Trydenckim. Byłoby po prostu nieuczciwe sugerowanie, że jest jakieś prawdopodobieństwo, iż dogmaty o prymacie i nieomyślności papieskiej zostaną zrewidowane. Kościół ogłosił wszystkie te nauki jako pochodzące z wiary, czyli jako prawdy objawione przez samego Boga i konieczne do zbawienia. Dokładnie z powodu tych uroczystych deklaracji uczynionych pod kierownictwem Ducha Świętego działanie Kościoła w tej dziedzinie jest bardzo ograniczone. Musi on strzec tych prawd, wyjaśniać je, głosić je, ale nie może on ich poświęcić. Albowiem Kościół założony przez Chrystusa nie może zakłamywać Słowa Bożego, które Bóg wypowiedział i powierzył jego trosce. Musi on [Kościół] pokornie podporządkować się Temu, z którym jest nieodmiennie zjednoczony<sup>171</sup>. Odpowiada to ściśle wskazaniom dekretu *Unitatis redintegratio*, zgodnie w którym „w dialogu teologicznym teologowie katolicy, którzy ściśle trzymają się nauki Kościoła [...], powinni postępować z umiłowaniem prawdy<sup>172</sup>».

Język dialogu ekumenicznego, w którym odzwierciedla się umiłowanie prawdy, wyraża autentyzm samego zaangażowania uczestników dialogu pracujących nad przybliżeniem jedności chrześcijan w wierze<sup>173</sup>. W świetle zasadniczego celu ekumenii znaczenie nadawane prawdzie w dociekaniach teologicznych jest kluczowe. Język dialogu, który nie poszukiwałby prawdy albo pomijałby ją w imię łatwiejszego osiągnięcia porozumienia, w istocie uniemożliwiałby istnienie prawdziwego ruchu ekumenicznego. Bez dialogu

<sup>171</sup> „Avant tout, l'enseignement fondamental de l'Église catholique ne sera pas changé. Un compromis sur des points de foi qui ont déjà été définis est impossible. Il serait franchement injuste vis-à-vis de nos frères non-catholiques de soulever de faux espoirs de cette nature. Et il n'y a pas de possibilité que l'Église – même dans son zèle pour une éventuelle union – puisse jamais se satisfaire d'une reconnaissance des seuls «dogmes essentiels», ou qu'elle renverse ou retire les décrets dogmatiques rédigés au Concile de Trente. Il serait aussi simplement malhonnête de suggérer qu'il y ait quelque vraisemblance à ce que les dogmes de la primauté et de l'infaillibilité du pape soient révisés. L'Église a proclamé toutes ces doctrines comme étant de foi, c'est-à-dire comme des vérités révélées par Dieu lui-même et nécessaires au salut. Précisément à cause de ces déclarations solennelles faites sous la conduite de l'Esprit Saint, l'action de l'Église dans ce domaine est sévèrement limitée. Elle doit garder ces vérités, les expliquer, les prêcher, mais elle ne peut pas les compromettre. Car l'Église fondée par le Christ ne peut falsifier la Parole de Dieu, que Dieu a prêchée et confiée à son soin. Elle doit humblement se soumettre à celui à qui elle est inaltérablement unie” (cyt. za: Ch. MOREROD, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, Paris 2005, s. 117 – 118).

<sup>172</sup> DE 11; por. Dyr 176.

<sup>173</sup> Por. UUS 36.

poświęconego dociekaniu prawdy i w tym świetle wyjaśniającego rozbieżności istniejące między chrześcijańskimi Kościołami i Wspólnotami ruchowi ekumenicznemu groziłoby pogrążenie się w relatywizm, zastępujący prawdziwą jedność Kościoła i jedność chrześcijan jednością pozorną, opierającą się na pominięciu tego, co trudne i bolesne.

### 3.2.2.3. Ciągłość i rozwój: poszukiwanie nowego języka i wierność tradycji dogmatycznej

Pisząc o warunkach prowadzenia dialogu ekumenicznego, Wacław Hryniewicz przypomina, iż prawdy wiary nie da się całkowicie zamknąć w ludzkim języku, który zawsze podlega ograniczeniom. Prawda wiary nie podlega „ściśłym definicjom, gdyż każda definicja jest próbą wytyczenia granic. Prawdy wiary można jedynie opisywać przy pomocy wielu sformułowań i obrazów, a w ten sposób przybliżyć się do ich zrozumienia. Prawda pozostanie zawsze większa niż wszelkie ludzkie słowa i pojęcia”<sup>174</sup>. W pewnym sensie zastrzeżenie to można odnieść do każdej prawdy wyrażającej konkretną sytuację człowieka i społeczności: ludzki język, choć jest konieczny, aby człowiek mógł się wyrazić, nie jest zarazem w stanie całkowicie zamknąć w sobie bogactwa i złożoności ludzkiej rzeczywistości – doświadczeń, przeżyć, emocji. Tym bardziej ograniczoność ludzkiego języka dotyczy prawd wiary, gdzie człowiek ze swoimi niedoskonałymi kategoriami opisu rzeczywistości spotyka się z rzeczywistościami przekraczającymi nie tylko język, ale całość jego zdolności poznawczych. Z tego powodu żadne sformułowanie dotyczące wiary nie może rościć sobie pretensji do zamknięcia w sobie tej przekraczającej człowieka rzeczywistości. Z drugiej jednak strony wiara chrześcijańska wyraża się w ludzkim języku, skoro sam Bóg objawił się w ludzkim języku<sup>175</sup>, a we Wcieleniu Słowa Bożego (por. J 1, 1 – 18) radykalnie wszedł w ludzką rzeczywistość<sup>176</sup>. Na mocy Bożego objawienia w słowach Biblii, a zwłaszcza na mocy tajemnicy Wcielenia Kościół wyraża swoją wiarę słowami, także przez wyznania wiary i formuły dogmatyczne. W ten sposób realizuje się Boży zamiar wobec danego ludziom objawienia – „Bóg w niezmierzonej łaskawości postanowił, aby to, co dla zbawienia wszystkich narodów objawił, pozostało na zawsze nieuszczuplone i było przekazywane wszystkim pokoleniom”<sup>177</sup>.

Ograniczenia ludzkiego języka oraz jego wyjątkowe znaczenie w procesie wyrażania i przekazu wiary stwarzają napięcia także w ruchu ekumenicz-

<sup>174</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy a kultura dialogu ekumenicznego*, s. 10.

<sup>175</sup> Por. KO 2.

<sup>176</sup> Por. KO 4.

<sup>177</sup> KO 7.

nym. Do jakiego stopnia świadomość ograniczeń języka teologicznego winna mobilizować ekumenistów do szukania nowego języka czy też nowych kategorii językowych, aby ułatwić międzywyznaniowe porozumienie? W jakim zakresie chrześcijan, także zaangażowanych w dialog ekumeniczny, obowiązuje wierność wobec kategorii językowych i sformułowań doktrynalnych, a zwłaszcza orzeczeń dogmatycznych przyjętych w Kościołach i Wspólnotach, zwłaszcza jeśli odmienny rozwój denominacji sprawił, iż nie wszystkie wypowiedzi stanowią część wspólnego dziedzictwa? Jest to bez wątpienia kwestia bardzo uwarunkowana tożsamościowo, zakorzeniona nie tylko w różniącej chrześcijan nauce o Kościele, lecz także w odmiennych doświadczeniach dziejowych, a przede wszystkim w odmiennej refleksji nad dziejami doktryny chrześcijańskiej i ich znaczeniem dla głoszenia nauki dzisiaj.

Wszystkie chrześcijańskie sformułowania doktrynalne podlegają uwarunkowaniom kulturowym i historycznym. Ta sama chrześcijańska wiara może być w rezultacie wyrażana w różnych językach i za pomocą różnych kategorii językowych w odmiennych momentach dziejowych, przez co ukazuje się zarówno kolejne etapy rozwoju ludzkości wraz z ludzkimi językami, jak też rozwoju chrześcijańskiej refleksji nad wiarą. Świadomość tych językowych uwarunkowań z pewnością jest pomocna w dialogu ekumenicznym, najpierw umożliwiając jego stronom zrozumienie językowej odmienności partnera dialogu, a następnie otwierając na poszukiwanie nowych sposobów rozumienia wiary<sup>178</sup>. Poszukiwanie to może niekiedy dążyć także do pewnej redefinicji doktrynalnej wymaganej przez zmieniające się czasy i warunki, w których żyją chrześcijanie<sup>179</sup>. Łatwiej mogą na to przystać Wspólnoty protestanckie – dialog luterancko-reformowany wskazuje, iż wszelkie wyznanie wiary jest doksologią, a zatem nie może być celem samym w sobie, lecz ma wartość, o ile służy głoszeniu Ewangelii, posłudze duszpasterskiej i określeniu tożsamości danej wspólnoty w konkretnym miejscu i czasie<sup>180</sup>. Stąd w wyniku refleksji nad językiem i poszukiwań w tym zakresie grupy chrześcijańskie mogłyby nawet precyzować własną doktrynę tam, gdzie zawiera ona pewne niedostatki<sup>181</sup>.

Wypracowując nowe, uaktualnione formy wyrazu wiary chrześcijańskiej, należy się nieustannie pytać, czy nie są one już wyrazem innej wiary niż

<sup>178</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 218 – 219.

<sup>179</sup> Por. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Final Report. Preface. Introduction* [1981 r.], GA-1, s. 63.

<sup>180</sup> Por. CONSULTA LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA (Comitato nazionale USA della Federazione luterana mondiale e del Distretto nord-americano dell'Alleanza mondiale delle chiese riformate), *Un riesame delle tradizioni luterane e riformate. Rapporto I* [1966 r.], EOe 2, 3331.

<sup>181</sup> Por. CHIESA LUTERANA D'AUSTRALIA – CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, *La chiesa. Dichiarazione concordata* [luty 1988 r.], EOe 8, 865.

ta, która została zawarta w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim<sup>182</sup>. Aby w ekumenicznym poszukiwaniu nie zniekształcić wiary, będącej Bożym darem dla człowieka, konieczne jest pewne ograniczenie. Zwraca na nie uwagę dialog katolicko-prawosławny. W języku dialogu nieodzowne jest rozróżnienie między niezmienną treścią wiary i sposobami jej wyrazu w języku, które nigdy nie będą doskonałe i zamknięte, tak jak język ludzki nigdy nie wyczerpie Bożej tajemnicy. Napotykanie w dialogu Kościołów czy Wspólnot formuły doktrynalne, które wydają się sprzeczne, zawsze powinny być impulsem do poszukiwania znajdującego się pod nimi fundamentu wiary, aby zweryfikować, czy sprzeczność zawiera się jedynie w niedoskonałości języka, czy też ujawnia istniejącą różnicę dogmatyczną. Stąd poszukiwania w obrębie języka, dokonywane przez dialog ekumeniczny, nigdy nie mogą sprowadzać się do lekkomyślnego poświęcenia elementów doktrynalnych przekazywanych w świadectwie jednej z dialogujących stron. Przy zachowaniu tego warunku dialog ekumeniczny nigdy nie będzie porzuceniem prawdy wiary chrześcijańskiej, lecz raczej dążeniem – także w postaci poszukiwań językowych – do pogłębienia ludzkiego rozumienia tej wiary. Dialog ten, dopuszczając wypracowywanie nowych sformułowań i kategorii językowych, dla swojej autentyczności musi opierać się na prawdziwym poznaniu chrześcijańskiej tradycji doktrynalnej<sup>183</sup>.

O ile poszukiwania w obrębie języka teologicznego mogą być pożyteczne i owocne dla ruchu ekumenicznego, o tyle mają one swoje ograniczenie w chrześcijańskiej wierności wobec sformułowań dogmatycznych przeszłości. Wierność ta, przy uwzględnieniu wszelkich słabości i ograniczeń sformułowań doktrynalnych, sprawia, iż język dialogów ekumenicznych może być językiem odnowionym i oczyszczonym, lecz wciąż trwającym w tym samym języku chrześcijańskiej wiary oraz rzeczywiście wyrażającym przeżywanie tajemnic wiary nie w chrześcijaństwie abstrakcyjnym, lecz w realnie istniejących tradycjach wyznaniowych chrześcijan.

### 3.2.3. Partnerstwo w dialogu

Zajmując się koniecznością poszukiwania przez człowieka prawdy, II Sobór Watykański w deklaracji *Dignitatis humanae* wskazuje godność osoby ludzkiej i jej społeczną naturę jako niezbędne kryterium. Poszukiwanie

<sup>182</sup> POR. W. PANNENBERG, *Comunione nella fede* [wystąpienie na V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2454.

<sup>183</sup> POR. CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA NORDAMERICANA, *Condividere il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo ortodosso-cattolico e sul movimento ecumenico* [Brookline (Massachusetts), 1 czerwca 2000 r.], 3175; UUS 38.

prawdy ma być w pełni ludzkie, a zatem winno się dokonywać „przez wolne dociekania, przez nauczanie i wychowywanie, wymianę myśli i dialog, przez co jedni drugim przedkładają prawdę, którą znaleźli albo sądzą, że znaleźli, by pomagać sobie nawzajem w jej zgłębianiu”<sup>184</sup>. To wskazanie, akcentujące godność osoby i znaczenie społeczności w procesie docierania do prawdy, ma również znaczenie dla poszukiwania prawdy w dialogu ekumenicznym. Jako jeden z głównych warunków prowadzenia dialogu w poszanowaniu wobec wszystkich wierzących w Chrystusa oraz wobec odmiennych tradycji wyznaniowych należy wskazać partnerstwo. Prawdziwy dialog już sam z siebie jest przejawem partnerstwa oznaczającego wzajemne traktowanie się stron dialogu z szacunkiem, zaufaniem i otwartością. To dlatego *Dyrektorium ekumeniczne* przypomina, iż „dialog wymaga słuchania i odpowiadania, a także tego, by się starano zrozumieć i dać się zrozumieć. Oznacza on gotowość do zadawania pytań i otwartość na zadawane sobie pytania. Oznacza przekazywanie czegoś o sobie oraz zaufanie do tego, co inni mówią o sobie. [...] Wzajemność i obustronne zaangażowanie są istotnymi elementami dialogu, jak też poczucie, że współmówcy są sobie równi”<sup>185</sup>.

Partnerstwo w dialogu ekumenicznym, którego znaczenie jest coraz bardziej doceniane, już w znacznej mierze doprowadziło dialogujące Kościoły i Wspólnoty do wzajemnego zrozumienia, usunięcia przesądów i nawiązania braterskich kontaktów<sup>186</sup>. Jednakże partnerska postawa w ruchu ekumenicznym niesie ze sobą także znaczące trudności. Mówiąc o niej, można zasygnalizować dwa główne problemy. Pierwszym jest konieczne w dialogu wzajemne uznanie się dialogujących ze sobą Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Rodzi się tutaj pytanie, jak daleko uznanie to winno się posuwać: czy chodzi o przekonanie, że chrześcijanie należący do innej tradycji wyznaniowej są prawdziwymi wyznawcami Jezusa Chrystusa – co wydaje się warunkiem rzeczywiście koniecznym dialogu – czy też uznanie winno też pociągać za sobą głębszą refleksję eklezjologiczną, w tym zmianę stanowiska w kwestii statusu eklezjalnego innych niż własna denominacja chrześcijańskich. Drugą kwestią jest zasadnicza postawa charakteryzująca strony przystępujące do dialogu ekumenicznego, świadome, iż podziały chrześcijaństwa spowodowane zostały przez niewierność człowieka wobec Boga. Czy postawą tą winna być pokuta i nawrócenie chrześcijan, czy też – postulowane przez niektóre środowiska ekumeniczne – „nawrócenie” Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, które implikowałoby wszakże konieczność mówienia o „grzechu” Kościołów i Wspólnot, a tym samym wymagałoby refleksji nad wyznawaną świętością Kościoła Chrystusowego?

<sup>184</sup> DWR 3.

<sup>185</sup> Dyr 172.

<sup>186</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 208 – 209.

### 3.2.3.1. Wzajemne uznanie się Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich

W dialogu, który wymaga partnerskiej postawy wszystkich stron, jego uczestnicy wychodzą od własnego kontekstu wiary i życia oraz reprezentują własną perspektywę historyczną i kościelną<sup>187</sup>. Aby strony dialogu ekumenicznego mogły zrozumieć się mimo tej różnorodności doświadczeń i perspektyw, konieczne jest z ich strony wzajemne uznanie się. Porozumienie możliwe jest wówczas, kiedy w partnerze dialogu nie widzi się wroga, lecz współuczestnika podejmowanej intelektualnej i duchowej drogi. Do porozumienia i zbliżenia ekumenicznego konieczna jest także rezygnacja z widzenia w dialogu okazji do „nawrócenia” innych grup wyznaniowych. Zamiast tego niezbędne jest dostrzeżenie w nich autentycznych grup chrześcijańskich, w swoisty sposób przeżywających prawdziwą wiarę chrześcijańską. Znaczącym osiągnięciem II Soboru Watykańskiego, włączającego zdecydowanie Kościół katolicki w ruch ekumeniczny, było odkrycie i uznanie tego, iż poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego rzeczywiście istnieją i wyznają swoją wiarę w Chrystusa prawdziwi chrześcijanie, uważający się za członków jednego Chrystusowego Kościoła<sup>188</sup>. Skoro nikt „nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12, 3), to nie można przejść obojętnie wobec innych chrześcijan wyznających wiarę w Chrystusa<sup>189</sup>. Podobnie encyklika *Ut unum sint* jako widoczny rezultat zaangażowania ekumenicznego chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot zauważa postawę chrześcijan, którzy należąc do określonej denominacji, nie uważają tych, którzy wiarę w Chrystusa przeżywają w innej grupie wyznaniowej, za wrogów czy obcych, lecz widzą w nich braci i siostry<sup>190</sup>. Postawa otwarcia na partnera i dostrzeżenia w nim prawdziwego chrześcijanina jest zatem z jednej strony konieczna do samego zaistnienia dialogu ekumenicznego, a zarazem – wzrastając i ogarniając coraz większe rzesze wierzących w Chrystusa – staje się rezultatem tego dialogu.

Wzajemne uznanie się dialogujących Kościołów i Wspólnot, będąc niezbędnym elementem dialogu, ma dwa etapy odpowiadające dwóm powsta-

<sup>187</sup> Por. tamże, s. 212.

<sup>188</sup> Por. A. Nossol, *Jedność Kościoła i Europy*, s. 40. Tak też widziano związane z przygotowaniem i trwającym Soborem zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego z perspektywy chrześcijaństwa niekatolickiego. Roger Mehl, przedstawiając stan ruchu ekumenicznego w czasie IV Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Montrealu w 1963 r., zauważył, iż Kościół katolicki zrozumiał konieczność obecności w dialogu ekumenicznym i niemożności pozostawania i wykonywania swojej posługi bez troski o wspólnotę ekumeniczną Kościołów, która powstała poza jego granicami (por. R. MEHL, *Il punto sulla situazione ecumenica* [Wystąpienie podczas IV Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Montrealu, 12 – 26 lipca 1963 r.], EOe 6, 2089).

<sup>189</sup> Por. A. AHLBRECHT, *Konfessionalismus*, w: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, red. K. RAHNER [i in.], t. 3, Freiburg – Basel – Wien 1969, kol. 4.

<sup>190</sup> Por. UUS 42.

łym w ciągu dziejów trudnościami we wzajemnym postrzeganiu się przez chrześcijańskie denominacje. Pierwszym z nich jest odwołanie dawnych potępień albo też takie ich sformułowanie, aby były jedynie uznaniem niezgodności doktrynalnych, nie zaś arbitralnym odmawianiem innym niż własna grupom chrześcijan prawa do nazywania się chrześcijanami; drugim jest natomiast refleksja nad kościelnym statusem innych Kościołów i Wspólnot.

Potrzeba rewizji dawnych potępień, które wobec siebie kierowały w okresach wyznaniowych kontrowersji poszczególne grupy chrześcijańskie<sup>191</sup>, nie budzi dzisiaj większych zastrzeżeń. Istotnie, skoro dialog ekumeniczny zakłada, iż wszystkie strony w nim uczestniczące mają szczerą wolę dążenia do pojednania, to z życia Kościołów i Wspólnot muszą zniknąć przejawy walki i wzajemnego potępienia się<sup>192</sup>. Ogłaszane w przeszłości ekskomuniki boleśnie naznaczyły świadomość podzielonych chrześcijan, zwłaszcza że mają one nie tylko znaczenie formalnych orzeczeń doktrynalnych, stwierdzających w innych Kościołach i Wspólnotach istnienie błędów i niedostatków, lecz – co z perspektywy wieków podziału jest najbardziej widoczne – są też wyrazem negatywnego nastawienia do innych niż własna grup wyznaniowych, tak iż – przeniknąwszy do świadomości wiernych – wciąż wywierają negatywny wpływ, utrudniając chrześcijanom rzeczywiste zbliżenie. Mając na uwadze to współczesne oddziaływanie dawnych potępień, w którym rola doktrynalnych orzeczeń zeszała na dalszy plan, ustępując miejsca niechęci i nieufności wobec innych chrześcijan, wydaje się potrzebne oficjalne ich zniesienie<sup>193</sup>. Odrzucenie dawnych potępień nie może wszakże oznaczać zanegowania ich treści dogmatycznej ani też bolesnych doświadczeń historycznych, których są one wyrazem. Od strony doktrynalnej zadaniem dialogu ekumenicznego wciąż pozostaje badanie rozbieżności doktrynalnej i – w miarę możliwości – odkrywanie tego, że w wielu punktach dawniej uważanych za rozbieżności podzielone grupy chrześcijańskie nie różnią się w wierze<sup>194</sup>. Natomiast od strony refleksji nad dziejami chrześcijaństwa dawne potępienia pozostają dla Kościołów i Wspólnot ostrzeżeniem przed dalekosiężnymi konsekwencjami wzajemnych oskarżeń, w których brakowało prób dialogu i zrozumienia<sup>195</sup>.

Drugi ze wskazanych etapów wzajemnego uznania się dialogujących Kościołów i Wspólnot, polegający na refleksji nad ich statusem kościelnym,

<sup>191</sup> Por. A. SKOWRONEK, *Na krawędzi herezji. Katolicy i protestanci w trosce o prawowierność. Wiek XVI i dzisiaj*, CT 61 (1991) nr 1, s. 24 – 25.

<sup>192</sup> Por. UUS 29.

<sup>193</sup> Por. KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Jedność przed nami* [Rzym, 3 marca 1984 r.], nr 67, BW, s. 313.

<sup>194</sup> Por. tamże, nr 68, s. 313 – 314; A. SKOWRONEK, *Na krawędzi herezji. Katolicy i protestanci w trosce o prawowierność. Wiek XVI i dzisiaj*, s. 29.

<sup>195</sup> Por. COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA – EVANGELICA DELLA REPUBBLICA FEDERALE DI GERMANIA, *Revisione degli anatemi. Rapporto conclusivo* [Maria Laach, 26 października 1985 r.], EOe 2, 1487.



przysparza w dialogu ekumenicznym o wiele więcej problemów, zwłaszcza jeżeli chodzi o stanowisko katolickie czy prawosławne uwarunkowane katolicką i prawosławną nauką o Kościele. Sam dialog oparty na zasadzie partnerstwa już na początku zakłada pewien stopień wzajemnego kościelnego uznania. Strony prowadzące dialog muszą widzieć w swoich partnerach nie prywatne osoby poszukujące dopiero wiary chrześcijańskiej, lecz reprezentantów rzeczywistych chrześcijańskich Kościołów lub Wspólnot. To wstępne uznanie kościelne nasuwa jednak dalsze trudności. Czy można na takim ogólnym stwierdzeniu się zatrzymać? Czy nie należałoby raczej dostrzec w partnerze dialogu reprezentanta wspólnoty będącej rzeczywistym Kościołem Chrystusowym, względnie należącej w sposób pełnoprawny do tego jednego Kościoła?

Raport Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów przedstawiony na konferencji w Lundzie w 1952 roku ukazuje tę trudność różnicującą stanowiska Kościołów i Wspólnot należących do Rady. Mimo że samo uczestnictwo w ruchu ekumenicznym wskazuje już na pewien sposób wzajemnego uznania, opartego na świadomości, że dialogujące grupy wierzą w tego samego Chrystusa, to jednak uznanie to jest rozumiane różnorodnie. Niektóre grupy chrześcijańskie nie dopuszczają członków innych grup do własnego życia sakramentalnego; niektóre w przypadku konwersji chrześcijanina należącego wcześniej do innej denominacji wymagają od niego powtórnego chrztu lub powtórnego wyznania wiary; inne w przypadku konwersji duchownego wymagają odeń nowej ordynacji. Z tego powodu sama Światowa Rada Kościołów nie wymaga od Kościołów i Wspólnot, które zrzesza, aby uznawały wszystkie inne grupy członkowskie Rady za pełnoprawne Kościoły<sup>196</sup>. Zarazem jednak Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów przedstawia w raporcie z Montrealu z 1963 roku takie rozumienie jedności Kościoła, które niemal domaga się wzajemnego uznania eklezjalnego, wskazując, iż w dialogu ekumenicznym, zwłaszcza poruszającym zagadnienia eklezjologiczne, słuszne jest myślenie o Kościele jako Ciele Chrystusa; Kościół ten obejmuje świętych wszystkich czasów i chrześcijan na każdym miejscu i zarazem jest obecny we wspólnocie lokalnej i razem z nią, gdy gromadzi się ona, aby słuchać Słowa i sprawować Wieczerzę Pańską zgodnie z nakazem Chrystusa. Skoro, zgodnie z wykładnią Komisji, tam, gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest Kościół katolicki, to każdy Kościół czy Wspólnota, które uczestniczą w Chrystusie, są związane z innymi Kościołami i Wspólnotami nie przez uczestnictwo w pewnej strukturze czy nadrzędnej organizacji, lecz przez tożsamość istnienia w Chrystusie. Stąd każde zgromadzenie zbierające się, aby

<sup>196</sup> POI. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1754.

głosić Słowo i sprawować Eucharystię, byłoby przejawem całego katolickiego Kościoła<sup>197</sup>.

Wzajemne uznanie kościelne mniej trudności nastęrcza Wspólnotom poreformacyjnym. Jego podstawą jest dla nich osiągnięcie w dialogu ekumenicznym wspólnego rozumienia Ewangelii, które umożliwiałoby uznanie się jako pełnoprawne Kościoły, a co za tym idzie – w wyniku zawieranych porozumień – także współuczestnictwo w życiu liturgicznym<sup>198</sup>. Z tego punktu widzenia istniejące wciąż różnice konfesyjne nie mogą stanowić same w sobie przeszkody do dostrzeżenia w innej grupie wyznaniowej prawdziwego Kościoła. W tradycji ewangelickiej wyznanie stanowi sposób interpretacji Ewangelii, sprawiając więź jedności, będąc źródłem tożsamości oraz stanowiąc punkt odniesienia dla skupionych w nim chrześcijan. Wszakże wyznanie jako historyczne i uwarunkowane nie może być ostateczną i całkowitą interpretacją Ewangelii. Stąd chrześcijanie należący do określonej grupy wyznaniowej mogą otworzyć się na świadectwo innych grup, dostrzegając w nich także autentyczny Kościół, o ile istnieje jedność w tym, co najistotniejsze, czyli w rozumieniu Ewangelii<sup>199</sup>. Skoro dla chrześcijaństwa poreformacyjnego głównym i wystarczającym warunkiem wspólnoty kościelnej jest osiągnięcie wspólnego rozumienia Ewangelii, to pomimo istniejących rozbieżności eklezjologicznych Wspólnoty te mogą uważać siebie za Kościoły oraz dążyć do pełnej komunii ołtarza i ambony<sup>200</sup>.

Inaczej kwestia refleksji nad sytuacją eklezjalną Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich widoczna jest poza dialogami wewnątrzprotestanckimi, zwłaszcza że – zgodnie z doktryną katolicką – nie do przyjęcia jest twierdzenie „że Kościół Chrystusowy jest zbiorem – wprawdzie zróżnicowanym, ale zarazem w jakiś sposób zjednoczonym – Kościołów i Wspólnot eklezjalnych”<sup>201</sup>. Dialog podejmowany przez Kościoły i Wspólnoty mające odmienne koncepcje eklezjologiczne wymaga od początku uznania równości wszystkich jego uczestników jako partnerów, niezależnie od znacznych niekiedy różnic dotyczących ich struktury czy wielkości<sup>202</sup>. Zakłada on też wzajemność, tak

<sup>197</sup> Por. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.], SiDE 21 (2005) nr 1-2, s. 173.

<sup>198</sup> Tak sprawę wzajemnego uznania widzi zawarta między Wspólnotami ewangelickimi w Europie *Konkordia Leuenberska* (por. *Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku*, Bielsko-Biała 2002, s. 6, 13) oraz porozumienie anglikańsko-luterańskie z Pullach (por. ANGLICAN-LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], nr 96, GA-1, s. 27).

<sup>199</sup> Por. CONSULTA LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA (Comitato nazionale USA della Federazione luterana mondiale e del Distretto nord-americano dell'Alleanza mondiale delle chiese riformate), *Un riesame delle tradizioni luterane e riformate. Rapporto I* [1966 r.], 3333.

<sup>200</sup> Por. ANGLICAN-LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], nr 53, s. 20.

<sup>201</sup> DI 17.

<sup>202</sup> Por. UUS 29; WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKO-KATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 217.

iż zasadniczo żadna ze stron dialogu nie oczekuje, iż jej partner przyjmie jej specyficzne struktury<sup>203</sup>. Jednakże równocześnie dla Kościoła katolickiego, zwłaszcza w odniesieniu do poreformacyjnych Wspólnot kościelnych, istnieją znaczące trudności dotyczące kwestii doktrynalnych<sup>204</sup>, do tego stopnia, że Wspólnoty, które z katolickiego punktu widzenia „nie zachowały ważnego biskupstwa oraz właściwej i integralnej rzeczywistości misterium eucharystycznego, nie są Kościołami w ścisłym sensie”<sup>205</sup>, ponieważ przez brak sukcesji apostoelskiej w sakramencie święceń nie mają „koniecznego elementu konstytutywnego do bycia Kościołem”<sup>206</sup>. Z tego powodu uznanie uczestników dialogu za prawdziwych partnerów i rzeczywistych chrześcijan nie może automatycznie oznaczać uznania dla ich rzeczywistości kościelnej z pominięciem istotnych elementów doktryny eklezjologicznej.

Takie stanowisko spotyka się z ostrą krytyką ze strony części osób zaangażowanych w dialog ekumeniczny<sup>207</sup>, które dostrzegają w nauce katolickiej wyraz braku autentycznego partnerstwa w dialogu oraz tendencję do narzucania innym chrześcijanom własnych arbitralnych kryteriów eklezjologicznych i domagają się zmiany tego stanowiska<sup>208</sup>. Jednak konieczność przekroczenia

<sup>203</sup> Por. tamże, s. 215 – 216.

<sup>204</sup> Por. DE 19; UUS 64.

<sup>205</sup> DI 17; por. DE 22.

<sup>206</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*, BE 36 (2007) nr 3-4, s. 11; por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Komentarz do „Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus”*, BE 36 (2007), nr 3-4, s. 18 – 19.

<sup>207</sup> Por. A. CZAJA, *Misterium trwania Kościoła Chrystusowego. Stanowisko Kongregacji Nauki Wiary i myśl Josepha Ratzingera*, BE 37 (2008) nr 1-2, s. 39 – 40.

<sup>208</sup> Pisze o tym obszernie Waław Hryniewicz: „Kiedy wyznawcy innych religii i chrześcijanie innych wyznań zarzucają nam duchową zaborczość i zarozumiałość, trzeba traktować ten zarzut z całą powagą. Czy Kościół rzymskokatolicki ma niezaprzeczalne racje ku temu, aby odmawiać Kościołom, które wyszły z reformacji, miana Kościoła we właściwym sensie tego słowa? Jedną z podstawowych zasad dialogu jest akceptacja drugiego takim, jakim on rozumie sam siebie, a nie jak my chcielibyśmy go rozumieć. Nie może być prawdziwego dialogu bez wzajemnej akceptacji. Dialog i autentyczna komunikacja zakładają wsłuchiwanie się w głos drugiej strony. Bez rozumienia innych, ich sposobu przeżywania prawdy i wyrażania jej w określonym kontekście historycznym nie może być mowy o trwałym pojednaniu. Kto uważa, że posiada całą prawdę, nie potrafi innych właściwie ocenić i zrozumieć. Deklaracja watykańska wyrokuje o statusie eklezjalnym innych Kościołów. Jestem przekonany, że osąd ten ulegnie zmianie. Historia potrafi się powtarzać. Przykładem jest nauka o usprawiedliwieniu oraz sprawa szesnastowiecznych anatam. Prędzej czy później trzeba będzie przyznać, że kategoryczne wypowiedzi o innych Kościołach były nieuzasadnione [...]. Debaty wokół deklaracji *Dominus Iesus* pogłębiają przekonanie, iż jedność Kościoła jest możliwa do osiągnięcia jedynie w ramach eklezjalnej wspólnoty Kościołów, eklezjologii komunijnej [...]. Wymaga to wzajemnego uznania, iż w każdym Kościele obecny jest i urzeczywistnia się w konkretnej postaci prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa, pomimo wszelkich ludzkich niedostatków i ułomności. Oznacza to, że Boży Duch działa również w innych Kościołach. Żaden Kościół nie może rościć sobie pretensji do monopolu na prawdę i zbawienie. [...] Przed nami jeszcze długa droga uczenia się szacunku dla innych Kościołów, szczerego i głębokiego respektu dla ich inności” (W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy*

trudności w dialogu ekumenicznym ani nawet znaczące wymaganie zrozumienia i poszanowania dla odmiennych chrześcijańskich tradycji wyznaniowych nie są wystarczającym argumentem, który uzasadniałby pominięcie tak istotnej części katolickiej eklezjologii w imię ekumenii. Prowadziłoby to do powierzchownego wzajemnego uznania, niepopartego poważną – prowadzoną także w dialogu – refleksją eklezjologiczną. Wydaje się raczej, iż skoro takie stanowisko katolickie jest problemem dla dialogu ekumenicznego ze Wspólnotami poreformacyjnymi, konieczny jest dalszy dialog doktrynalny dotyczący nauki o Kościele, tak aby wydobyć, czy istotnie Wspólnoty poreformacyjne mają takie istotne braki eklezjalne, które uniemożliwiałyby nazwanie ich Kościołami oraz – jeśli tak jest – by wskazać drogę do usunięcia tych braków w poszanowaniu dla ich tradycji<sup>209</sup>.

### 3.2.3.2. Wspólne nawrócenie

Ruch ekumeniczny zaistniał dzięki świadomości chrześcijan należących do różnych Kościołów i Wspólnot, iż doświadczany podział jest niezgodny z wolą Jezusa Chrystusa – założyciela Kościoła, a w związku z tym, niezależnie od złożoności jego przyczyn, stanowi wyraz oddalenia się od wskazań Ewangelii. Zarazem w wymiarze tożsamościowym chrześcijanie należący do odmiennych denominacji doświadczają niezgodności własnej wiary w przynależność do jedyne i prawdziwego Kościoła Chrystusa z rzeczywistością istnienia podzielonych i nierzadko skonfliktowanych grup wyznaniowych. Z tego powodu – zgodnie ze wskazaniem dekretu *Unitatis redintegratio* – warunkiem koniecznym autentycznie chrześcijańskiego dialogu ekumenicznego jest głęboka przemiana dotycząca poszczególnych chrześcijan i całych Kościołów oraz Wspólnot<sup>210</sup>, przy czym chrześcijańskie nawrócenie serca składa się na szczególny obszar dialogu, jakim jest ekumenizm duchowy, będący „duszą” całego ruchu ekumenicznego<sup>211</sup>.

To konieczne nawrócenie, do którego ruch ekumeniczny winien nieustannie pobudzać<sup>212</sup>, ma obejmować zarówno chrześcijan w ich życiu indywidualnym

*a kultura dialogu ekumenicznego*, s. 16 – 18; por. IZBA DS. TEOLOGII KOŚCIOŁA EWANGELICKIEGO W NIEMCZECH (EKD), *Wspólnota kościelna według ewangelickiego rozumienia. Wotum w sprawie uporządkowanego partnerstwa Kościołów różnych wyznań*, SiDE 18 (2002) nr 1, s. 81).

<sup>209</sup> Współczesne dialogi podejmują te kwestie, co prowadzi m. in. do podjęcia prób wypracowania wspólnego stanowiska w rozumieniu episkopatu i sukcesji apostołowej (por. P. KANTYKA, *Ministerium biskupie w dialogu katolicko-anglikańskim*, SOe 2 (2002), s. 66 – 67; R. PORADA, *Ekumeniczne rozumienie sukcesji apostołowej. Studium dokumentów dialogów doktrynalnych*, Opole 2008, s. 428 – 430).

<sup>210</sup> Por. DE 7.

<sup>211</sup> Por. DE 8; W. KASPER, *Ekumenizm przyszłości*, s. 86 – 87.

<sup>212</sup> Por. UUS 17.

alnym, jak też całe Kościoły i Wspólnoty, tak aby mogły one zachować stałą wierność Ewangelii Chrystusa<sup>213</sup>. Jednakże o ile stały wysiłek chrześcijan na drodze osobistego nawrócenia jest oczywisty jako wymaganie samego Jezusa już od początku Jego misji (por. Mk 1, 15)<sup>214</sup>, o tyle nawrócenie Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich jako warunek dialogu ekumenicznego stwarza trudności interpretacyjne. Czy oznacza ono, iż Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, aby owocnie prowadzić dialog ekumeniczny, winny wskazać własne błędy, względnie grzechy, które sprawiałaby, iż odeszły one od wierności Chrystusowi, a przez to popadły w podział? Czy – w związku z tym – wezwanie do wspólnotowego nawrócenia chrześcijan nie koliduje z ich wiarą w Kościół święty, za który Jezus Chrystus z miłości „wydał samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, niemający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5, 25 – 27)?

Wizję nawrócenia kościelnego, umożliwiającego chrześcijanom lepsze przeżywanie ich tożsamości chrześcijańskiej przy jednoczesnym pogłębieniu właściwych im tożsamości wyznaniowych proponuje ekumeniczna Grupa z Dombes. W tym ujęciu nawrócenie, choć dotyczy poszczególnych członków chrześcijańskich denominacji, jest też wysiłkiem całej grupy, by przez nie urzeczywistnić autentyczną tożsamość chrześcijańską. Na płaszczyźnie relacji międzychrześcijańskich nawrócenie to dotyka wszystkich działań ekumenicznych nakierowanych na przywrócenie pełnej komunii między wierzącymi w Chrystusa<sup>215</sup>. Zasadniczym celem nawrócenia jest zachowanie wierności Ewangelii<sup>216</sup>. Nawrócenie chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot winno być zatem przede wszystkim nawróceniem do jednego Boga, którego ostatecznym następstwem miałyby być pojednanie wyznań i ich pełne wzajemne uznanie, prowadzące nie do zniszczenia, lecz do oczyszczenia i pogłębienia ich tożsamości wyznaniowych. Grupa z Dombes prezentuje o wiele bardziej kontrowersyjną wizję nawrócenia, mówiąc o jego drugim aspekcie, którym jest nawrócenie rozumiane jako uznanie przez Kościoły i Wspólnoty własnych ograniczeń i braków, a nawet „grzechu” denominacji niezdolnych do przyjęcia autentycznych elementów tradycji chrześcijańskiej przekazywanej przez inne tradycje wyznaniowe. Nawrócenie takie miałyby się spełnić dopiero wraz z oczyszczeniem każdej grupy wyznaniowej oraz zaistnieniem pełnej komunii z innymi denominacjami, której towarzyszyłoby pełne wza-

<sup>213</sup> Por. UUS 15.

<sup>214</sup> Por. M. TATAR, *Nawrócenie fundamentalną zasadą życia chrześcijańskiego*, CT 76 (2006) nr 1, s. 57.

<sup>215</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese* [3 września 1990 r.], EOe 4, 1049, 1053; R. OBARSKI, *Modlitwa i nawrócenie – centralne elementy teologicznej metody Grupy z Dombes*, RT 52 (2005) z. 7, s. 101.

<sup>216</sup> Por. UUS 15; W. KASPER, *Ekumenizm przyszłości*, s. 87.

jemne uznanie. W takiej wizji wyznaniowego nawrócenia Grupa z Dombes wskazuje na konieczność „spowiedzi” wyznań i uznania przez każdą denominację, że istnieją takie elementy autentycznej tradycji chrześcijańskiej, których nie jest ona w stanie przyswoić na danym etapie rozwoju dialogu ekumenicznego. Wprawdzie wyznania chrześcijańskie nie doświadczają tych samych braków, stąd ich nawrócenia nie byłyby całkowicie symetryczne, to jednak zasadniczo w wizji Grupy z Dombes takiego nawrócenia z braków czy grzechów potrzebuje każda bez wyjątku grupa wyznaniowa<sup>217</sup>.

Takie ujęcie nawrócenia Kościołów i Wspólnot jako konieczności ruchu ekumenicznego, a zarazem środka umożliwiającego lepsze przeżywanie ich tożsamości chrześcijańskiej oraz tożsamości wyznaniowych, wymaga jednakże ostrożności interpretacyjnej. Już w czasie zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston w 1954 roku zauważono, iż chociaż Kościoły i Wspólnoty muszą podjąć pokutę, aby osiągnąć cel ruchu ekumenicznego, jakim jest jedność chrześcijan, to jednak należy odrzucić ideę „że Kościół jako taki – będąc ciałem Chrystusa, depozytariuszem prawdy objawionej i dziełem Ducha Świętego – mógłby być dotknięty grzechem człowieka” i stąd nie można „mówić o pokucie Kościoła, który jest wewnętrznie święty i wolny od błędów”<sup>218</sup>. Chociaż nawrócenie jest niezbędne do prowadzenia autentycznego dialogu ekumenicznego, to jednak w odniesieniu do Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, wierzących w daną Kościołowi Chrystusa świętość, winna ona obejmować to wszystko, co w ich postawach należy do elementów pochodzenia czysto ludzkiego, naznaczonych ludzką słabością i grzechem, a co w znaczący sposób stało się czynnikiem zaistnienia, trwania i pogłębiania podziałów między chrześcijanami.

### 3.2.4. Zakorzenie w tradycji wyznaniowej

Mówiąc o warunkach owocnego dialogu ekumenicznego respektującej tożsamościową specyfikę i odmienność podejmujących go Kościołów i Wspólnot, bezwzględnie trzeba wskazać jako jeden z nich zakorzenie dialogujących stron we własnej tradycji wyznaniowej. Warunek ten nie tylko

<sup>217</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 987, 1055 – 1059; R. OBARSKI, *Modlitwa i nawrócenie – centralne elementy teologicznej metody Grupy z Dombes*, s. 100.

<sup>218</sup> „Rifiutiamo l’idea che la chiesa in quanto tale – essendo il corpo di Cristo, la depositaria della verità rivelata e l’opera dello Spirito Santo – possa essere intaccata dal peccato dell’uomo. Perciò, non possiamo parlare di pentimento della chiesa, che è intrinsecamente santa e priva di errore” (CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Dichiarazione dei delegati ortodossi sul rapporto di Fede e costituzione* [Załącznik do raportu *Nasza jedność w Chrystusie a rozbieżności kościelne* przedstawionego przez pierwszą sekcję podczas II Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston, 15 – 30 sierpnia 1954 r.], EOe 5, 104).

odzwierciedla doświadczany stan wyznaniowego podziału chrześcijaństwa, domagający się – w duchu sygnalizowanego wcześniej partnerstwa – poszanowania dla istniejących i niekiedy bardzo zróżnicowanych tradycji wyznaniowych. Przede wszystkim chodzi tutaj o wskazanie, iż w rzeczywistości podziału konfesyjnego zakorzenienie podejmujących dialog grup – a co za tym idzie także ich oficjalnych reprezentantów – w ich własnej tradycji jest konieczne, aby sam dialog miał istotnie charakter ekumeniczny i zmierzał do swoich celów. Duże znaczenie tego tożsamościowego zakorzenienia nie oznacza wcale, iż własne dziedzictwo wyznaniowe winno być absolutyzowane. Wierność własnej tradycji musi w opartym na prawdzie dialogu towarzyszyć krytycznej refleksji nad nią, zwłaszcza nad jej elementami pochodzącymi z ludzkiego ustanowienia, uwarunkowanymi czasowo, kulturowo i naznaczonymi ludzką słabością i grzesznością.

Stosownie do tak rozumianego znaczenia i ograniczeń wyznaniowej tradycji w dialogu ekumenicznym postawić należy dwa pytania. Pierwszym z nich jest kwestia znaczenia wierności wobec własnego wyznaniowego dziedzictwa dla skuteczności i autentyczności dialogu ekumenicznego. Czy wierność ta grozi paraliżem dialogu ekumenicznego, uniemożliwiając osiągnięcie ponadwyznaniowych porozumień, czy też raczej – przeciwnie – jest warunkiem koniecznym, by dialog był rzeczywiście ekumeniczny, czyli prowadzony przez różniące się, ale zmierzające do osiągnięcia widzialnej jedności Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, świadome swoich odrębności oraz dokonujące nad nimi krytycznej refleksji? To z kolei prowadzi do drugiego zagadnienia, którym jest możliwość dostrzeżenia we własnym wyznaniowym dziedzictwie nie tylko swoistego sposobu odczytywania, przeżywania i przekazywania przez określoną grupę chrześcijańską niezmiennych prawd wiary, lecz także elementów ludzkich, uwarunkowanych i ograniczonych, naznaczonych wszelkimi słabościami właściwymi dziełom ludzkim, a przez to w pewien sposób względny.

#### 3.2.4.1. Wierność wobec dziedzictwa wyznaniowego

Chociaż dialog ekumeniczny ma za swój pierwszorzędnny cel dążenie do pełnej widzialnej komunii wszystkich chrześcijan<sup>219</sup>, to jednak jedność ta nie oznacza rezygnacji z występującej w chrześcijańskich tradycjach różnorodności, zarówno jeżeli chodzi o duchowość, zasady życia kościelnego, obrzędy liturgiczne czy też właściwe poszczególnym tradycjom ujęcie prawdy objawionej. Warunkiem pozostaje tutaj wszakże wierność tych różnorodnych ujęć

<sup>219</sup> Por. A. NAPIÓRKOWSKI, „Karta ekumeniczna”. *Punkt widzenia przedstawiciela Kościoła katolickiego*, BE 31 (2002) nr 1, s. 56 – 57.

wobec jednej Tradycji apostołskiej<sup>220</sup>. W świetle takiego rozumienia relacji celu ruchu ekumenicznego, którym jest jedność, do dostrzegalnych różnic między chrześcijańskimi tradycjami, można stwierdzić, iż aby dialog chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot miał rzeczywiście charakter ekumeniczny, samo zadeklarowane przez prowadzące go strony pragnienie osiągnięcia widzialnej jedności nie jest wystarczające. Dla autentyczności dialogu niezbędne jest poważne traktowanie własnego wyznaniowego dziedzictwa i przynależności<sup>221</sup>, tak aby denominacje uczestniczące w dialogu były świadome swojej tradycji i specyfiki wraz ze wszystkimi różnicami, nie tylko doktrynalnymi, dzielącymi ich od partnerów dialogu. Podobna konieczność zakorzenienia we własnej wyznaniowej tradycji dotyczy samych teologów uczestniczących w poszczególnych dialogach jako reprezentanci własnych Kościołów i Wspólnot. Jak zauważa Reinhard Frieling, „protestanci skłaniający się ku katolicyzmowi i katolicy skłaniający się ku protestantyzmowi mogą być sympatycznymi chrześcijanami, ale nie zapewniają autorytetu dialogu”<sup>222</sup>.

Pierwszym i podstawowym uzasadnieniem takiego wymagania jest to, iż dialog ekumeniczny ma zawsze charakter kościelny. Nie jest dialogiem prywatnym. Jego uczestnicy są reprezentantami własnych tradycji kościelnych. Badają te tradycje wraz z przedstawicielami innych denominacji<sup>223</sup>. Aby praca ekumeniczna odpowiadała rzeczywistości, w której chrześcijanie doświadczają nie tylko dramatu braku jedności, lecz także bogactwa własnego dziedzictwa, konieczne jest, by wszelkie spotkania ekumeniczne opierały się na całkowitej wierności uczestników wobec ich własnego Kościoła czy Wspólnoty<sup>224</sup>.

Drugą racją wskazującą na konieczność wyznaniowego ugruntowania dialogu jest uczciwość wyrażająca się w wierności wobec prawdy historycznej, będącej częścią dziejów chrześcijańskich grup wyznaniowych. Skoro wskutek podziałów chrześcijaństwo istnieje dzisiaj w zróżnicowanych Kościołach i Wspólnotach wyznaniowych, to wierność własnej wyznaniowej tradycji jest jednocześnie wiernością prawdzie i uznaniem własnej przynależności do grupy wyznaniowej mającej określone doświadczenia dziejowe<sup>225</sup>. W chrześcijańskim ruchu mającym na celu zjednoczenie wyznawców Chrystusa w jednej wierze nie można pominąć różnic wyznaniowych. Byłoby to uproszczeniem zafałszującym historyczny wymiar chrześcijaństwa. Właśnie respekt wobec wiary chrześcijań-

<sup>220</sup> Por. Dyr 20.

<sup>221</sup> Por. CONSULTA LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA (Comitato nazionale USA della Federazione luterana mondiale e del Distretto nord-americano dell'Alleanza mondiale delle chiese riformate), *Un riesame delle tradizioni luterane e riformate. Rapporto I* [1966 r.], 3328.

<sup>222</sup> R. FRIELING, *Dialogi ekumeniczne – i co potem?*, s. 38.

<sup>223</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 216; Dyr 176.

<sup>224</sup> Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 359.

<sup>225</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1040.



skiej, która jest nieustannie aktualna w każdej epoce i w każdej kulturze, wymaga, aby nawet dążąc do porozumienia, nie odcinać się od własnych korzeni<sup>226</sup>.

Kolejnym motywem postulowania wierności wobec wyznaniowej tradycji jako warunku dialogu ekumenicznego jest uznanie tej tradycji nie za ograniczenie i czynnik podziału, lecz przede wszystkim za dowód bogactwa i ciągłej aktualności wiary chrześcijańskiej. Na to wzbogacające oddziaływanie zakorzenionych kulturowo i historycznie chrześcijańskich tradycji zwraca także uwagę Jan Paweł II w liście *Orientalis lumen*: „Jeśli chcemy uniknąć partykularyzmów, a także radykalnych nacjonalizmów, musimy zrozumieć, iż głoszenie Ewangelii winno być głęboko zakorzenione w specyfice kultur i równocześnie otwarte na włączenie się w powszechność, która polega na wymianie darów dla wzajemnego wzbogacenia”<sup>227</sup>. Dlatego właśnie zakorzenienie we własnej tradycji, będące w istocie głęboką świadomością i przeżywaniem tożsamości wyznaniowej, nie jest bynajmniej przejawem zgubnego dla ruchu ekumenicznego konfesjonalizmu. O ile konfesjonalizm cechuje się zamknięciem, odrzuceniem rzeczywistego kontaktu z innymi chrześcijanami, o tyle zakorzenienie wyznaniowe jest punktem wyjścia do otwarcia się na innych możliwego na podstawie dostrzeżenia własnej specyfiki i istniejących różnic. Stąd dialog ekumeniczny domaga się zakorzenienia każdego jego uczestnika we własnym wyznaniu. Wychodząc z niego, uczestnicy dialogu mogą dzielić się z członkami innych wyznań bogactwem własnego dziedzictwa<sup>228</sup>. Jak piszą uczestnicy katolicko-prawosławnego dialogu w Ameryce Północnej, „daleko od zachęcania do relatywizmu, prawdziwy dialog wychodzi od zanurzenia we własnej tradycji i od pragnienia dzielenia się swoim bogactwem z innymi dla zbawienia świata”<sup>229</sup>.

#### 3.2.4.2. Uznanie własnych ograniczeń i uwarunkowań

Według raportu „Wiary i Ustroju” z Lundu każda wierność wobec własnej tożsamości wyznaniowej wynoszona do punktu, w którym wchodzi w konflikt z wiernością Bogu w Chrystusie, zmierza do apostazji<sup>230</sup>. Stwier-

<sup>226</sup> Por. J. M. SHAW, *Quale tipo di chiesa unita?* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 700.

<sup>227</sup> OL 7.

<sup>228</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1040.

<sup>229</sup> „Lungi dall’incoraggiare il relativismo, il vero dialogo parte da un’immersione nella propria tradizione e dal desiderio di condividere la sua ricchezza con altri per la salvezza del mondo” (CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA NORDAMERICANA, *Condividere il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo ortodosso-cattolico e sul movimento ecumenico* [Brookline (Massachusetts), 1 czerwca 2000 r.], 3175).

<sup>230</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1746.

dzenie to zawiera ostrzeżenie, iż kryterium wierności wobec wyznaniowego dziedzictwa zawsze stanowi wierność Bogu, domagając się krytycznego spojrzenia także na własną tradycję. Ponadto oparte na wzajemnym szacunku uczestnictwo w dialogu ekumenicznym Kościołów i Wspólnot mających odmienną eklezjologię wskazuje, iż nawet Kościół, który rozumie siebie jako Kościół Chrystusa, nie może w obliczu istnienia grup chrześcijańskich poza jego widzialnymi granicami ulegać partykularyzmowi, skoro wszelkie ludzkie poznanie, w tym także to, wyrażające się w wypowiedziach kościelnych, jest tylko poznaniem częściowym (por. 1 Kor 13, 9. 12)<sup>231</sup>.

To sprawia, iż dialog ekumeniczny wymaga opartego na prawdzie, lecz równocześnie krytycznego spojrzenia na własną tradycję wyznaniową, zwłaszcza na to, co jest przyczyną konfrontacji z innymi chrześcijańskimi tradycjami. Spojrzenie to może mieć rozmaity charakter, uwarunkowany świadomością kościelną różnych denominacji. Niekiedy wyraża się ono w krytycznej refleksji nad własną grupą wyznaniową, widocznej chociażby w raporcie ze zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston, gdzie stawiane jest pytanie o to, czy jednym z podstawowych grzechów Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich nie jest zaprzeczanie jedynego panowania Chrystusa nad Kościołem przez domaganie się wyłącznego posiadania „winnicy Pańskiej”, „własnego Kościoła”, przez uważanie własnej teologii, ustroju, historii za bezcenny skarb<sup>232</sup>. W bardziej umiarkowany sposób można by wyrazić potrzebę uznania przez denominacje chrześcijańskie własnych uwarunkowań zgodnie ze wskazaniami Grupy z Dombes, mówiącej o tym, iż w krytycznym namyśle nad własną tradycją i tożsamością wyznaniową oraz nad widocznymi w nich ograniczeniami konieczne jest stałe dążenie do rozróżnienia tego, co należy do tajemnicy Kościoła jako dar pochodzący od Chrystusa, oraz elementów ludzkich i rozmaicie uwarunkowanych. Jak zauważa Grupa, „wielka księga historii nauczy nas relatywizowania tego, co powinno być zrelatywizowane, aby lepiej rozeznaczyć to, co jest istotne”<sup>233</sup>.

### 3.2.5. Świadomość wewnętrznych słabości ruchu ekumenicznego

Ostatnim i być może najtrudniejszym warunkiem dialogu ekumenicznego jest konieczność świadomości wewnętrznych słabości znamionujących ruch

<sup>231</sup> Por. A. AHLBRECHT, *Konfessionalismus*, kol. 1 – 2.

<sup>232</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Nasza jedność w Chrystusie a rozbić kościelne* [Raport pierwszej sekcji podczas II Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston, 15 – 30 sierpnia 1954 r.], s. 64.

<sup>233</sup> „Il grande libro della storia ci insegnerà a relativizzare ciò che deve essere relativizzato per meglio discernere ciò che è essenziale” (GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale* [5 września 1985 r.], EOe 2, 1016).

ekumeniczny. Ruch ten rodzi się wprawdzie z odczytywania przez chrześcijan Chrystusowego wezwania do jedności i jako taki cieszy się wsparciem łaski Ducha Świętego<sup>234</sup>, jest jednak zarazem zespołem działań ludzkich<sup>235</sup>, inspirowanych wprawdzie odczytywaniem Ewangelii, lecz naznaczonych także ludzkimi słabościami i ograniczeniami. Niekiedy te słabości i ograniczenia ujawniają się w postaci rozmaitych kryzysów, trudności czy błędnych dróg dialogu ekumenicznego, nieprowadzących do zbliżenia się chrześcijan do celu ekumenii, którym jest pełna kościelna jedność w wierze. Z tego powodu w dialogu podejmowanym przez Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie różnych tradycji wydaje się konieczne – choć niełatwe zarazem – stałe uświadamianie sobie, iż w ruchu ekumenicznym, jak w każdym dziele ludzkim, są obecne słabości, które mogą niekiedy zagrozić realizacji jego celu. Dostrzeżenie tych słabości i refleksja nad nimi w świetle Ewangelii może sprawić, iż ekumenizm, który jest „imperatywem chrześcijańskiego sumienia”<sup>236</sup>, będzie zawsze wiernym wypełnianiem nakazu Pańskiego oraz urzeczywistnianiem jedyne Kościoła Chrystusowego zgodnego z nowotestamentowym Objawieniem (por. Ef 4, 4 – 5; Ga 3, 27 – 28).

W świetle dokumentów dialogowych oraz poświęconej zagadnieniom jedności chrześcijan literatury teologicznej można wyróżnić kilka głównych słabości, z którymi boryka się współczesny ruch ekumeniczny, będących swoistym zaprzeczeniem wspomnianych wcześniej warunków owocnego i autentycznego dialogu zmierzającego do zjednoczenia chrześcijan. Najpierw trzeba wskazać fałszywy irenizm, ujawniający się w podporządkowywaniu wymogów prawdy, uczciwości i rzetelności języka ekumenicznego doraźnym celom dialogu, tak aby jak najszybciej osiągnąć jego widzialne rezultaty. Tymczasem taka postawa sprzeciwia się opartemu na prawdzie ekumenizmowi i szkodzi sprawie jedności chrześcijan. Na drugim miejscu można wymienić podejmowane niekiedy próby pozakościelnej realizacji ekumenizmu (nazywane „dziwką ekumenią”) oraz związane z nimi tendencje do relatywizacji czy pomijania zagadnień doktrynalnych i do przenoszenia środka ciężkości dialogu na zagadnienia praktyki życia. Z tym wiąże się trzecie zagrożenie polegające na nieuprawnionym rozszerzaniu obszarów dialogu, w którym zainteresowanie koncentruje się nie na problemach dotyczących wiary, lecz na kwestiach związanych z ochroną przyrody, działalnością pokojową, społeczną czy kulturalną. Wprawdzie zagadnienia te mogą być podejmowane w dialogu, nie powinny jednak nigdy zastępować czy przesłaniać kwestii doktrynalnych.

<sup>234</sup> Por. DE 1.

<sup>235</sup> Por. DE 4.

<sup>236</sup> Por. UUS 8.

## 3.2.5.1. Fałszywy irenizm

Zwracając uwagę na słabości współczesnego ruchu ekumenicznego, których świadomość jest konieczna, by dialog ekumeniczny rzeczywiście zmierzał do celu, na pierwszym miejscu należy postawić zespół zjawisk, które dekret *Unitatis redintegratio* nazywa fałszywym irenizmem: „Całą doktrynę należy przedstawiać z pełną jasnością. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi, jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości doktryny katolickiej oraz zaciemnia jej właściwy sens”<sup>237</sup>. Poruszając ten problem wciąż w kontekście chrześcijańskich tożsamości wyznaniowych, trzeba wyjść od jego przyczyn, które bynajmniej nie zawsze mają negatywny charakter, następnie wskazać te trudności dialogu ekumenicznego, które szczególnie sprzyjają postawie fałszywego irenizmu, aby w końcu przyjrzeć się wybranym przykładom tego zjawiska w ruchu ekumenicznym: relatywizacji języka teologicznego (zwłaszcza w mówieniu o już istniejącej jedności chrześcijan), uproszczeniu historycznym oraz swoistym „dogmatom” ekumenicznym, czyli przedstawianiu kontrowersyjnych sformułowań jako też powszechnie przyjętych i w zasadzie niedopuszczających dyskusji.

Można przypuszczać, iż zjawisko nazywane przez II Sobór Watykański fałszywym irenizmem, polegające na poświęcaniu prawdy czy zaciemnianiu niektórych elementów doktryny Kościołów i Wspólnot w celu szybszego uzyskania ekumenicznego porozumienia, nie ma u swoich podstaw złych intencji osób zaangażowanych w ruch ekumeniczny. Wręcz przeciwnie, najprawdopodobniej to właśnie szczere pragnienie jak najszybszego przybliżenia jedności chrześcijan, znużenie piętrzącymi się trudnościami dialogu oraz chęć przeniesienia rzeczywistego zbliżenia chrześcijan widocznego w ich codziennym życiu i współpracy na oficjalne zbliżenie Kościołów i Wspólnot<sup>238</sup> stało się jego przyczyną. Podobnie też prawdziwa troska o to, aby w dialogu powstrzymać się od języka obciążonego historią wzajemnych podziałów, oskarżeń i niezrozumienia, doprowadziła do starań o wypracowanie nowego języka, który unikałby nierozwiązanych rozbieżności, przez to – siłą rzeczy – stawiającego pod znakiem zapytania wiarygodność i skuteczność osiągniętych porozumień<sup>239</sup>.

Zaistnieniu fałszywego irenizmu sprzyjają napotymane trudności, które – przynajmniej na określonym etapie rozwoju dialogu – wydają się nieprzezwyciężone bez poświęcenia przez jedną z dialogujących stron elementów swojej doktryny czy też bez ich pominięcia w pracach ekumenicznych. Unikaniu

<sup>237</sup> DE 11.

<sup>238</sup> Por. GRUPPO INTERNAZIONALE DI LAVORO ANGLICANO-LUTERANO, *Crescita nella comunione. Rapporto del Gruppo di lavoro internazionale anglicano-luterano* [maj 2002 r.], EOe 7, 573.

<sup>239</sup> Por. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Eucharistic Doctrine: Elucidation* [1979 r.], nr 4, GA-1, s. 73.

takich trudności służy częste dyskwalifikowanie pojawiających się w dialogach teologicznych sformułowań wyrażających nacechowane wyznaniowo doświadczenia danego Kościoła czy Wspólnoty przez określanie ich mianem subtelności, ujęć spornych czy teoretycznych spekulacji. Tymczasem napotykać na problemy, w których doktrynalne dziedzictwo różni się zgodnie z wyznaniową odmiennością grup chrześcijańskich, uczestnicy dialogu stają przed poważnym wyzwaniem. Dotyczy to nie tylko stanowiska Kościoła katolickiego, który część swojej doktryny uważa za zdogmatyzowaną, lecz także Wspólnot poreformacyjnych przekonanych o konieczności wyrażania własnej wyznaniowej tożsamości zgodnie z treścią posiadanych ksiąg symbolicznych<sup>240</sup>.

Te oczywiste trudności albo wręcz kryzysy w dialogu ekumenicznym<sup>241</sup>, powodujące jego spowolnienie czy wręcz przerwanie<sup>242</sup>, sprawiają, iż niekiedy ich rozwiązanie widzi się w pominięciu czy zrelatywizowaniu rozbieżności mających swoje wyznaniowe zakorzenienie, tak jakby istniejące różnice były jedynie pozorne. Pojawiający się w niektórych dialogach temat już istniejącej i w pewnym stopniu doświadczanej jedności chrześcijan mimo podziału wyznaniowego jest szczególnie narażony na to zjawisko. Zdaniem Hansa Ursa von Balthasara w wielu ekumenicznych dokumentach „bez żenady mówi się zawsze o (jednym) Kościele, tak jakby ta wielkość, o której mówią razem katolicy i protestanci, była jednoznaczna, jakby zatem Eucharystia, na której

<sup>240</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Ekumenizm we wspólnotach lokalnych – między ortodoksją a ortopraksją*, w: *Życie ekumenia w Kościołach lokalnych*, s. 149 – 150.

<sup>241</sup> Można w ostatnich czasach wskazać kilka znamienych, mających tożsamościowe podłoże, kryzysów ruchu ekumenicznego. Do znaczących trudności doszło po ogłoszeniu przez Kościół katolicki deklaracji *Dominus Iesus* i otwartym przedstawieniu katolickiego stanowiska w sprawie kościelności Wspólnot poreformacyjnych (por. DI 17) oraz wążęjącej interpretacji soborowego *subsistit in* sprowadzającej się w praktyce do *est* w rozumieniu tożsamości Kościoła katolickiego z Kościołem Chrystusowym (por. DI 16; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*, s. 9 – 10). Trudności sprawiło też przyjęcie oficjalnego stanowiska Kościoła katolickiego na temat właściwego sensu sformułowania „Kościoły siostrzane”, zwłaszcza w odniesieniu do dialogu katolicko-prawosławnego (por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Informacja dotycząca wyrażenia „Kościoły siostrzane”*, DKNW-2, s. 70), które weszło już szeroko do literatury ekumenicznej (por. Z. GLAESER, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”*. *Studium ekumeniczne*, s. 13), mając zresztą podstawę we wcześniejszych wypowiedziach Magisterium (por. UUS 55 – 58). Kryzys dialogu powodują także problemy etyczne, zwłaszcza we Wspólnotach anglikańskich (episkopalnych) (por. J. MAJEWSKI, *Ekumenizm w zmieniającej się sytuacji. Jedność chrześcijan w ostatnich latach pontyfikatu Jana Pawła II*, s. 287 – 289).

<sup>242</sup> Tak stało się w dialogu katolicko-prawosławnym, który na początku lat 90. XX wieku napotkał poważne trudności związane z zagadnieniem unionizmu („uniatyzmu”) i nieformalnie został na dłuższy czas zawieszony (por. Z. GLAESER, *Uniatyzm jako przeszkoda na drodze katolicko-prawosławnego pojednania*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały sympozjum ekumenicznego inaugurującego działalność Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym UO*, s. 358 – 359), jego nowe otwarcie nastąpiło w Belgradzie w 2006 roku (por. A. KORNIEJEW, *Rosyjski Kościół Prawosławny – droga do dialogu*, s. 51).

temat wypracowują wypowiedzi wiążące obie strony, miała dla nich sens jednoznaczny. Zatem pytanie o ostatnią instancję [tj. papieństwo], która określi treść tego terminu, jest albo wyłączane poza nawias, albo przemilczane jako już rozwiązane – w tym sensie, że sama ta grupa wspólnie obradujących teologów wyczuwa (określenie często pojawiające się w dialogu ekumenicznym), że to, co ich łączy, jest ważniejsze od tego, co dzieli, i na podstawie tego rości sobie prawo prezentowania poszukiwanej dopiero wspólnoty jako w danym temacie osiągniętej jednoznaczności<sup>243</sup>. Zdarza się zresztą, iż niektórzy zaangażowani w ruch ekumeniczny sądzą, iż „zasadnicza idea wszelkiego ekumenizmu [polega na tym, że] to, co łączy, góruje wysoko i wyprzedza daleko wszystko to, co dzieli”<sup>244</sup>. Prawdopodobnie w tym właśnie kierunku zmierza katolicko-ewangelickie uzgodnienie z Maria Laach w Niemczech, w którym mówi się wprawdzie, iż nie można nie doceniać istniejących jeszcze różnic ani tym bardziej ich negocjować, wymienia się ponadto te różnice (obejmujące relację chrześcijanina ze wspólnotą kościelną, ustrój kościelny, formę i ważność liturgii, napięcie między indywidualnym przeżywaniem wiary a doświadczeniem wspólnoty oraz życie według sakramentów i Pisma Świętego), lecz z drugiej strony stwierdza się, iż katolicy i ewangelicy świadomi są podstawowej wspólnoty wiary, która chociaż potrzebuje jeszcze czasu do pełnego urzeczywistnienia się w życiu chrześcijan, to jednak jest tak daleko posunięta, iż na podstawie widocznych różnic w nauce i praktyce wiary nie można uznawać istnienia głębokiego przeciwieństwa teologicznego, w rzeczywistości nieistniejącego<sup>245</sup>. Stwierdzenia takie pojawiają się w dialogach ekumenicznych, mimo iż – przynajmniej z katolickiego punktu widzenia – różnice między Kościołem katolickim a Wspólnotami poreformacyjnymi mają bardzo poważny charakter i dotyczą bynajmniej nie tylko zagadnień historycznych,

<sup>243</sup> H. U. von BALTHASAR, *Antyrzymski resentment. Papieństwo a Kościół*, Poznań 2004, s. 134 – 135.

<sup>244</sup> A. SKOWRONEK, *Sens i znaczenie dialogu*, s. 31.

<sup>245</sup> POR. COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA – EVANGELICA DELLA REPUBBLICA FEDERALE DI GERMANIA, *Revisione degli anatemi. Rapporto conclusivo* [Maria Laach, 26 października 1985 r.], 1488. Podobne podejście widoczne jest w innych dialogach prowadzonych przez przedstawicieli Kościoła katolickiego: dokument dialogu anglikańsko-katolickiego w Stanach Zjednoczonych na temat ordynacji kobiet poruszający problem istnienia i pogłębiania się rozbieżności między dialogującymi stronami, potępiając uniformizm i popierając różnorodność, wskazuje na możliwość osiągnięcia substancjalnej jedności w wierności Ewangelii mimo istnienia różnego rozumienia jedynej chrześcijańskiej wiary (por. CONSULTA ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA NEGLI USA, *Unità cristiana e ordinazione delle donne. Dichiarazione congiunta* [7 listopada 1975 r.], EOe 2, 2092); z kolei dokument dialogu katolicko-luterańskiego poświęconego Eucharystii (Wieczerzy Pańskiej) mówi, iż chociaż między katolikami a luteranami istnieje w sposobie rozumienia obecności eucharystycznej oraz jej trwania, nie jest to różnica poważna, która mogłaby być czynnikiem podziału i utrudniać osiągnięcie pełnej komunii (por. KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Wieczerza Pańska* [1978 r.], nr 47, BW, s. 183; KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Jedność przed nami* [Rzym, 3 marca 1984 r.], nr 64, s. 311 – 312).

socjologicznych, psychologicznych czy kulturowych, ale przede wszystkim doktryny<sup>246</sup>. Podobne zjawisko można spotkać także w niektórych dokumentach dialogowych i wypowiedziach teologów w kwestii relacji katolicko-anglikańskich, a zwłaszcza katolickiej oceny ważności święceń anglikańskich. Chociaż wskazując „prawdy związane z objawieniem na mocy konieczności historycznej, które powinny być uznane w sposób ostateczny”<sup>247</sup>, Kongregacja Nauki Wiary wymienia naukę listu apostołskiego Leona XIII *Apostolicae curae* o nieważności święceń anglikańskich, to jednak w oficjalnym dialogu katolicko-anglikańskim i w katolickiej literaturze ekumenicznej pojawiają się wezwania do zmiany tego stanowiska, której motywem nie jest bynajmniej pogłębiona refleksja historycznodogmatyczna, lecz postulowana konieczność wzajemnego uznania i szacunku dla różnorodności<sup>248</sup>.

Problem uwypuklania już istniejącej jedności i marginalizowania tych poważnych kwestii doktrynalnych, które wciąż dzielą Kościół i Wspólnoty chrześcijańskie, jest częścią właściwej dla irenizmu skłonności do relatywizacji języka teologicznego. Celem tych prób może być wykazanie, iż podział chrześcijan „nie może osiągnąć jego [Kościoła] istoty, ale pozostaje na powierzchni zjawiskowej”<sup>249</sup>. Wprawdzie język teologiczny, jak wskazano wyżej, jako język ludzki jest w pewnym sensie uwarunkowany i względny, jednakże kryterium rozstrzygającym między uprawnionym zrelatywizowaniem wyznaniowych kategorii teologicznych a fałszywym irenizmem jest zawsze prawda<sup>250</sup>. Tymczasem postawa fałszywego irenizmu powadzi ostatecznie do takiej relatywizacji kościelnych wypowiedzi, których skutkiem jest zaciemnienie lub zagubienie prawdy. Wydaje się, iż słowa deklaracji *Dominus Iesus*, wskazu-

<sup>246</sup> Por. DE 19; UUS 65. Zresztą takie jasne przypomnienie soborowego stanowiska przez encyklikę *Ut unum sint* także spotyka się z krytyką w pewnych kręgach osób zaangażowanych w ruch ekumeniczny, zarzucających mu brak uwzględnienia historycznych uwarunkowań życia Kościoła i nieuwzględnienie historycznego charakteru form wyrazu wiary chrześcijańskiej (por. A. BORRAS, *Ut unum sint. Une encyclique pour les chrétiens en voie de réconciliation*, ETL 72 (1996) z. 4, s. 355, 361).

<sup>247</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, DKNW-2, s. 55.

<sup>248</sup> POR. ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Ministry and Ordination (Canterbury Statement)* [1973 r.], nr 17, GA-1, s. 83 – 84; ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Ministry and Ordination. Elucidation* [1979 r.], nr 6, GA-1, s. 87; A. BORRAS, *Ut unum sint. Une encyclique pour les chrétiens en voie de réconciliation*, s. 355. Co więcej, jak pisze Józef Majewski, analizując anglikańsko-katolicki dokument *Dar autorytetu*, „wydaje się, że katolicy autorzy uzgodnienia założyli ważność anglikańskich święceń kapłańskich i biskupich, tymczasem rok wcześniej Kongregacja Nauki Wiary przypomniała – w komentarzu do Listu apostołskiego Jana Pawła II *Ad tuendam fidem* – że Kościół katolicki (za Leonem XIII) nie uznaje tych święceń i uważa to rozstrzygnięcie za element nauczania definitywnego” (J. MAJEWSKI, *Ekumenizm w zmieniającej się sytuacji. Jedność chrześcijan w ostatnich latach pontyfikatu Jana Pawła II*, s. 290).

<sup>249</sup> Z. GLAESER, *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych”*. *Studium ekumeniczne*, s. 261.

<sup>250</sup> Por. DI 22.

jącej relatywizm jako współczesne poważne zagrożenie dla misji Kościoła<sup>251</sup>, można odnieść także do pewnych trudności ruchu ekumenicznego<sup>252</sup>.

Do przejawów wskazywanego przez II Sobór Watykański fałszywego irenizmu można zaliczyć także – obecne w niektórych wypowiedziach teologicznych, a nawet dokumentach dialogowych – uproszczenia czy stereotypy odnoszące się do doświadczeń dziejowych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich oraz do historii ich wzajemnych relacji. Najbardziej rozpowszechniona tutaj jest zapewne kategoria „Kościoła niepodzielonego” na określenie dziejów chrześcijaństwa sprzed 1054 roku, w którym za kryterium jedności chrześcijan przyjmuje się jedność między Rzymem i Konstantynopolem, podczas gdy faktycznie podziały, konflikty i głębokie niekiedy pęknięcia towa-

<sup>251</sup> Por. DI 4.

<sup>252</sup> Bez wątpienia teza ta, podobnie jak samo stanowisko Kongregacji Nauki Wiary w sprawie prawdy i tendencji relatywistycznych w wypowiedziach doktrynalnych zawarte w deklaracji *Dominus Iesus*, spotyka się ze sprzeciwem. Na gruncie polskiej myśli ekumenicznej sprzeciw ten, wraz z niekwestionowanym zatroskaniem o przyszłość ruchu ekumenicznego, widoczny jest u Wacława Hryniewicza. Odwołując się do stanowiska francuskiego teologa Claude'a Geffré, mówi on o właściwym dokumentowi „obsesyjnym lęku przed relatywizmem” (W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy a kultura dialogu ekumenicznego*, s. 12), wskazując, iż „z deklaracji *Dominus Iesus* przebija logika absolutyzacji Objawienia i prawdy w Chrystusie. Ta sama logika absolutyzacji widoczna jest również w stanowisku Kongregacji Nauki Wiary wobec innych Kościołów chrześcijańskich, zwłaszcza poreformacyjnych. Nie bez powodu krytycy dopatrują się w nim nie tylko eklezjocentryzmu, ale także «romanocentryzmu», niezgodnego z ekumeniczną opcją *Vaticanum II*” (tamże). Wacław Hryniewicz zauważa ponadto, iż „krytyczne oceny pochodzące z różnych środowisk chrześcijańskich świadczą o tym, że problematyczne jest w dokumencie watykańskim samo rozumienie prawdy, dyktowane lękiem przed relatywizmem i utratą tożsamości. Trudno pogodzić jedną wyłączną percepcję prawdy z wielością kultur i kontekstów religijnych. Nie można czynić własnej tradycji miarą i normą całej szeroko rozumianej ekumenii. Deklaracja budzi wrażenie, iż pełnia prawdy może być zamknięta w gotowych sformułowaniach obowiązujących całe chrześcijaństwo. Tego roszczenia nie da się pogodzić z biblijnym rozumieniem prawdy i wielością kontekstów religijnych. Nie bierze ono pod uwagę prowizorycznego charakteru wszystkich sformułowań w stosunku do eschatycznego spełnienia. [...] Relacyjność prawdy, jej otwartość i eschatologiczna orientacja nie dochodzą w niej do głosu. Na nic zdały się dziesiątki lat refleksji hermeneutycznej i ekumenicznej. Tym można tłumaczyć sobie rozczarowanie wielu najwybitniejszych teologów zaangażowanych w dialog ekumeniczny między różnymi Kościołami” (tamże, s. 13). Ponadto Hryniewicz zauważa, iż „deklaracja ani słowem nie wspomina o tym, iż Kościół może zaciemniać prawdę wskutek swojej własnej winy, a więc winy wszystkich swoich członków, nie wyłączając najwyższych instancji kościelnych. Wręcz przeciwnie, podkreśla ona, że «w ciągu wieków Kościół wiernie głosił Ewangelię Jezusa i świadczył o niej» [DI 2]” (tamże, s. 14). Podobnie można odczytać wcześniejszą wypowiedź Alfonsa Skowronka, przypominającego, iż „prawda, a tym bardziej prawda wiary, nie jest czymś, co człowiek posiada, lecz jest wartością, której ustawicznie należy poszukiwać” (A. SKOWRONEK, *Sens i znaczenie dialogu*, s. 34) oraz że „Kościół i teologia stoją pod słowem Bożym, którym arbitralnie dysponować nie wolno. Funkcję strzeżenia przez Kościół słowa Bożego można spokojnie odwrócić i powiedzieć, że Kościół i teologia winny ustawiać się pod nadzorującym słowem Bożym. Jeżeli bowiem Kościół nad czyste słowo Boże bardziej będzie przedkładał jego kształt w formach i formułach historycznie przygodnych, wówczas wystawi się na niebezpieczeństwo wyjąłwienia tego słowa” (tamże, s. 36).



rzyszyły chrześcijaństwu już od czasów apostołskich<sup>253</sup>. Niekiedy kategoria „Kościoła niepodzielonego” – być może w sposób nieuświadomiony redukująca chrześcijaństwo jedynie do Rzymu i Konstantynopola i pomijająca w tej teoretycznej konstrukcji pytanie o miejsce nieprawosławnych starożytnych Kościołów wschodnich (przedefeskich i przedchalcedońskich) z ich bogatym dziedzictwem – służy do zaproponowania drogi odzyskania utraconej chrześcijańskiej komunii. Jednakże wydaje się, że jeśli model Kościoła – widzianego jako komunii Rzymu i Konstantynopola – staje się wzorcem odzyskania jedności<sup>254</sup>, nie może on rozwiązać kwestii tożsamości i tradycji całego nieprawosławnego chrześcijaństwa wschodniego, a także – w pewnym sensie – chrześcijaństwa poreformacyjnego na Zachodzie, skoro jedynie komunii dwóch wielkich ośrodków chrześcijaństwa stawałaby się tu wyznacznikiem zrealizowanej jedności.

W pewnej mierze do historycznodogmatycznych uproszczeń, które można by zaklasyfikować jako irenizm, należy także teoria rozróżniająca sobory pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa (sobory ekumeniczne) od soborów chrześcijaństwa, w większości zachodniego, w drugim tysiącleciu (synody generalne). Chociaż dokumenty *Vaticanum Secundum* wskazują, iż ojcowie soborowi określali swoje zgromadzenie jako prawdziwy sobór powszechny<sup>255</sup>, to słuszne rozróżnienie pojawiło się w okresie posoborowym, aby ukazać fakt, iż sobory drugiego tysiąclecia z powodu braku jedności między Wschodem i Zachodem nie umożliwiały wystarczającej obecności chrześcijaństwa wschodniego, a wskutek tego nie mogły w swoim nauczaniu oddać bogactwa tradycji wschodniochrześcijańskiej, w czym zawiera się pewien ich niedostatek<sup>256</sup>. Tymczasem wśród niektórych współczesnych postulatów wynikających z zaangażowania ekumenicznego pojawia się inne, normatywnodoktrynalne rozumienie tego posoborowego rozróżnienia. W tym kontekście stawiany jest postulat rozróżnienia między znaczeniem doktryny wypracowanej przez sobory ekumeniczne pierwszego tysiąclecia oraz nauki synodów generalnych na Zachodzie<sup>257</sup>. W postulacie tym, obok tła historycznodogmatycznego, kry-

<sup>253</sup> Por. DE 3; Ch. MOREROD, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, s. 123

<sup>254</sup> Por. E. LANNE, *Le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Ses exigences et ses promesses*, s. 359.

<sup>255</sup> Sacra Oecumenica Synodus Vaticana Secunda (por. DE 1).

<sup>256</sup> Por. K. SCHATZ, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2002, s. 9 – 10.

<sup>257</sup> Por. E. LANNE, *Le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Ses exigences et ses promesses*, s. 360. W Polsce taki postulat stawia także Wacław Hryniewicz, widząc w zastosowanym przez Pawła VI terminie „synody generalne” określenie ich niższej od „soborów ekumenicznych” wartości normatywnej: „Na uwagę zasługuje raczej to, co miało miejsce 30 lat temu, w październiku 1974 r., w siedemsetlecie tegoż soboru [lyońskiego]. Chodzi o pewien ważny fakt, niedostrzeżony i niedoceniony w tamtym czasie, a ignorowany również dzisiaj. W swoim liście skierowanym z okazji rocznicy soboru do kardynała J. Willebrandsa

je się wszakże – z katolickiego punktu widzenia – inne zagrożenie dla autentyczności ruchu ekumenicznego, na które zwraca uwagę Joseph Ratzinger, pisząc o powstawaniu „ekumenicznych dogmatów”<sup>258</sup> będących kontrowersyjnymi tezami teologicznymi, które – w imię postępu dialogu międzychrześcijańskiego – chce się uznać za oczywiste i bezdyskusyjnie prawdziwe. Postulat normatywnodoktrynalnego rozróżnienia prowadzi do tezy, iż „Kościół katolicki, chcąc dojść do wspólnoty – komunii z Kościołem prawosławnym, nie powinien domagać się od niego przyjęcia dogmatów z drugiego tysiąclecia. Zakłada się przy tym, że Kościoły wschodnie przetrwały w tradycyjnym kształcie pierwszego tysiąclecia, który jako taki jest prawowity i w swym właściwym rozumieniu nie zawiera żadnej sprzeczności z dalszymi tendencjami, które były przecież tylko rozwinięciem tego, czego podwaliny położono już za czasów Kościoła niepodzielonego”<sup>259</sup>. Stąd wnioskuje się, iż decyzje podejmo-

i odczytanym w katedrze św. Jana w Lyonie, papież Paweł VI posłużył się znamienym słownictwem. Pisał w tym liście o «drugim liońskim soborze generalnym» jako o «szóstym z synodów generalnych odbytych na Zachodzie». Nie określił tego soboru z roku 1274 mianem «ekumenicznego». Była to wyraźna korekta terminologii przyjętej od XVII wieku (kard. Robert Bellarmin) w Kościele katolickim. Według tej listy Sobór Watykański II jest dwudziestym pierwszym soborem «ekumenicznym». Sprostowanie pochodzące od Pawła VI wyraźnie odróżnia sobory pierwszego tysiąclecia od «synodów» drugiego. «Synody generalne» odbywane osobno na Zachodzie i Wschodzie w ciągu wieków wzajemnej separacji nie mogą mieć tej samej wartości normatywnej co sobory ekumeniczne Kościoła jeszcze definitywnie nie podzielonego w pierwszym tysiącleciu» (W. HRYNIEWICZ, *Mijają wielkie rocznice*, „Misyjne drogi” 23 (2005) nr 1, s. 22 – 24). Słabość tej tezy, pomijając argumentację teologiczną i badając ją jedynie od strony historycznokościelnej, wykazuje Klaus Schatz, pisząc: „Szczegółowej oceny wymaga pewna tendencja, która w ostatnich dziesięcioleciach zyskała na znaczeniu również u niektórych autorów rzymskokatolickich. Jest to stanowisko, zgodnie z którym za w pełnym sensie «ekumeniczne» należy uznać tylko siedem soborów pierwszego tysiąclecia [...], ponieważ tylko one są soborami Kościoła niepodzielonego. Następne sobory, poczynając od późnego średniowiecza, łącznie z Soborem Trydenckim i oboma Soborami Watykańskimi, byłyby tylko «synodami generalnymi» Kościoła zachodniego, a więc cechowałyaby je – jeśli w ogóle – ekumeniczność co najwyżej ułomna i ograniczona. Tego rodzaju teza, na pierwszy rzut oka, wydaje się wielce obiecująca. Zdaje się ona otwierać perspektywy ekumeniczne zarówno w stosunku do Kościołów Wschodnich, jak również w stosunku do anglikanów z High Church i luteranów. Chcę tu pominąć pytanie, w jakiej mierze pogląd tego rodzaju jest zasadniczo możliwy w ramach świadomości Kościoła katolickiego. W każdym razie z historycznego punktu widzenia jest on w najwyższym stopniu wątpliwy, ponieważ zasada się na idealizowaniu soborów pierwszego tysiąclecia. Przecież nie były one soborami «niepodzielonego chrześcijaństwa» i nie doczekały się powszechnej recepcji. W pewnym sensie również ich wewnętrzna ekumeniczność jest bardzo krucha. Sposoby traktowania mniejszości soborowej były często tego rodzaju, iż przy trzeźwym porównaniu Sobór Watykański I robi wrażenie dystygowanego i taktownego. Mówienie o «zgodnej» współpracy pięciu patriarchatów jako znamieniu soborów pierwszego tysiąclecia dotyczy części teorii niż rzeczywistości. [...] Jeżeli sobory drugiego tysiąclecia są soborami «papieskimi», to sobory pierwszego tysiąclecia są soborami «cesarskimi» ze wszystkimi ograniczeniami prawdziwego ekumenizmu, jakie to za sobą pociąga. W pewnym sensie również ich ekumenizm jest bardzo ułomny” (K. SCHATZ, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, s. 10 – 11).

<sup>258</sup> Por. J. RATZINGER, *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań – Warszawa 1990, s. 172.

<sup>259</sup> Tamże, s. 173.

wane przez sobory drugiego tysiąclecia na Zachodzie wyrażają jedynie partykularną naukę Kościoła łacińskiego, składając się na jego swoistą tradycję doktrynalną. Jak zauważa Joseph Ratzinger, konsekwencją takiego stawiania sprawy jest jednak to, że „zaprzecza się faktycznie istnieniu Kościoła uniwersalnego w drugim tysiącleciu i że tradycja jako żywa, przekazująca prawdę wielkość, zostaje zamrożona u progu drugiego tysiąclecia”<sup>260</sup>. W ocenie Ratzingera takie stanowisko faktycznie paraliżuje dialog ekumeniczny, pomijając istnienie żywej rzeczywistości kościelnej i usiłując cofnąć się do odległej przeszłości. Samo zaś stawianie w dialogu ekumenicznym wątpliwych tez i domaganie się ich przyjęcia tylko ze względu na dobro dialogu, bez autentycznej refleksji dogmatycznej, oznacza, iż „ekumenizm umieszcza się w sztucznym świecie i jednocześnie kontynuuje się partykularyzację, wyodrębniając tylko to, co własne. To z kolei – ponieważ traktuje się je jako niepodlegające dialogowi, a z drugiej strony ob staje się przy nim – zostaje wyparte ze sfery prawdy w rejonu zwykłych przyzwyczajzeń; tym samym nasuwa się na koniec pytanie: czy chodzi jeszcze o prawdę, czy tylko o jakieś zgranie ze sobą zwyczajów i o metodę godzenia ich ze sobą?”<sup>261</sup>.

### 3.2.5.2. Ekumenizm pozakościelny i pozadoktrynalny

Wśród zagrożeń, których współczesny ruch ekumeniczny powinien być świadomy, należy wymienić ekumenizm pozakościelny oraz będący w pewnej relacji do niego ekumenizm pozadoktrynalny. Ekumenizm pozakościelny, nazywany przez Waltera Kaspera „dziką ekumenią”<sup>262</sup>, jako wypaczenie autentycznego ruchu ekumenicznego wyraża się w działaniach zmierzają-

<sup>260</sup> Tamże. Dalej Ratzinger mówi o kolejnych eklezjologicznych następstwach tego stanowiska oraz proponuje własne rozwiązanie: „Narusza to jednak samo jądro pojęcia Kościoła i pojęcia tradycji, ponieważ miejsce apostołowskiego pełnomocnictwa Kościoła zajmuje kryterium wieku i pełnomocnictwo to przestaje się już obecnie liczyć. Wobec takiego stanowiska trzeba by zresztą zapytać również o to, na mocy jakiego prawa wypowiedzi takie mogłyby być wiążące dla sumienia Kościoła częściowego – łacińskiego. To, co głoszone w nim jako prawdę, należałoby określić po prostu jako zwyczaj, a podnoszone do tej pory roszczenie do prawdy – zdyskwalifikować jako nadużycie. [...] Istotę sprawy widzę w tym, że jedność stanowi podstawową, hermeneutyczną zasadę wszelkiej teologii i że wobec tego musimy nauczyć się odczytywać dokumenty tradycji na tle hermeneutyki jedności [...] Taka hermeneutyka jedności polega zaś na tym, że poszczególne wypowiedzi odczytuje się w kontekście całej tradycji i pogłębionego pojmowania Biblii. Zawiera ona w sobie pytanie, w jakiej mierze decyzje z okresu rozdzielenia są oznaczone od strony terminologii i toku rozumowania pewnym partykularyzmem, który można by usunąć, nie niweczając przy tym istoty tego, co zostało powiedziane” (tamże, s. 173 – 174).

<sup>261</sup> Tamże, s. 174.

<sup>262</sup> Por. W. KASPER, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan*, s. 37; P. JASKÓŁA, *Ekumenizm we wspólnotach lokalnych – między ortodoksją a ortopraksją*, s. 154.

cych do pojednania chrześcijan, lecz pomijających dzielące ich wciąż różnice, a w szczególności prowadzonych poza ramami określonymi przez własną dyscyplinę kościelną. Ekumenizm pozadoktrynalny, choć pozostaje w granicach istniejących Kościołów i Wspólnot, dąży z kolei do zmarginalizowania różnic doktrynalnych, w celu oparcia jedności chrześcijan na wspólnym działaniu, życiu i postępowaniu.

Zdaniem Waltera Kaspera przekonanie niektórych chrześcijan, iż dzielące chrześcijan kwestie dogmatyczne albo zostały już w sposób wystarczający rozwiązane, albo też straciły swoją aktualność i znaczenie, prowadzi do dzikiej ekumenii, niemieszczącej się w dyscyplinie Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Jednakże ostatecznym rezultatem tak wypaczonego ekumenizmu jest jego samounicestwienie, ponieważ zanegowanie rzeczywistego istnienia trudności będących podstawą podziału chrześcijan prowadzi do zanegowania samego ekumenizmu jako ruchu zmierzającego do usunięcia tych trudności i przywrócenia pełnej widzialnej jedności wierzących w Chrystusa<sup>263</sup>. U podstaw takiego zagrożenia dla prawdziwości chrześcijańskiego zaangażowania ekumenicznego znajdują się dwa problemy: pierwszym z nich jest priorytet nadawany socjologicznej jedności chrześcijan przy marginalizowaniu jedności dogmatycznej wyrażającej się w wierności biblijnemu objawieniu i przekazywanej Tradycji apostoelskiej; drugim natomiast jest negatywne rozumienie autorytetu kościelnego jako przeszkody dla osiągnięcia pojednania między chrześcijanami. W pewnej mierze skłonności do przeakcentowywania znaczenia socjologicznego, zewnętrznego widzenia jedności chrześcijan paradoksalnie sprzyjają rzeczywiste osiągnięcia dialogu ekumenicznego. Wypracowywane porozumienia, odkrywanie tego, co wspólne, dostrzeganie możliwości wzajemnego wzbogacania się różnorodnością tradycji wyznaniowych wyrażających tę samą chrześcijańską wiarę prowadzić może do odsuwania na plan dalszy zagadnień trudnych, których rozstrzygnięcie wydaje się na aktualnym etapie rozwoju dialogu niemożliwe. Prowadzi to wszakże do wypracowania abstrakcyjnej jedności, opartej jedynie na tym, co wspólne, podczas gdy elementy rozbieżne mogą mieć o wiele większą wagę<sup>264</sup>. Z kolei napotykanie niekiedy w pewnych środowiskach chrześcijańskich rozumienie autorytetu (władzy) w Kościele w analogii do władzy świeckiej i bez pogłębienia teologicznego prowadzi do ukazywania w negatywnym świetle roli autorytetu, zwłaszcza zaś do przypisywania mu prób zahamowania ruchu ekumenicznego. Widzenie w Kościele czy Wspólnocie kościelnej jedynie skostniałe

<sup>263</sup> Por. W. KASPER, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan*, s. 37.

<sup>264</sup> Hans Urs von Balthasar wskazuje tutaj przykład doktryny o prymacie papieskim w dialogu ekumenicznym, która – jego zdaniem – dopóki nie zostanie wyjaśniona, bardzo utrudnia mówienie o znaczącym zbliżeniu się dialogujących stron do rzeczywistej jedności (por. H. U. von BALTHASAR, *Antyryzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, s. 103 – 104).

instytucji, której organy kierownicze nie są w stanie adekwatnie zareagować na wyzwania współczesności ani też na żądania samych chrześcijan, może prowadzić do prób przybliżania jedności poza strukturami rozumianymi jedynie jako uwarunkowany czasowo, a zatem dezaktualizujący się element życia wspólnotowego chrześcijan, który ostatecznie jest dla nich ciężarem i przeszkodą<sup>265</sup>.

Ekumenizm pozadoktrynalny, relatywizujący znaczenie rozbieżności dogmatycznych między chrześcijanami i podkreślający wartość wspólnego chrześcijańskiego działania oraz świadectwa o jedności chrześcijan w ich codziennym życiu jest konsekwencją rozwijania wskazań jednego z pierwszych głównych nurtów ruchu ekumenicznego – Praktycznego Chrześcijaństwa – w oderwaniu od innych ważnych elementów. Sam ruch Praktycznego Chrześcijaństwa, wiązany z postacią jednego z pionierów ekumenizmu, luterńskiego arcybiskupa Uppsali Nathana Söderbloma, wysuwając na czoło wspólne działanie chrześcijan, nie negował znaczenia doktryny. U jego początków istotnie posługiwano się hasłami, takimi jak „Doktryna dzieli, lecz służba łączy” czy „W sprawach praktycznych musimy współpracować tak, jak gdybyśmy osiągnęli już jedność w sprawach wiary”, wskazując na konieczność wspólnej pracy chrześcijan w celu rozwiązania problemów społecznych czy gospodarczych ludzkości oraz zachowania pokoju w świecie zagrożonym wybuchem wojny. Jednakże nie oznaczało to rezygnacji z tego, co istotne dla Kościoła<sup>266</sup>.

W 1937 roku w czasie II Konferencji światowej „Wiary i Ustroju” w Edynburgu teolog prawosławny Georges Florovsky zwracał uwagę na niebezpieczeństwo umniejszania doktrynalnego elementu ruchu ekumenicznego. Chociaż niezbędne dla chrześcijan jest dawanie wspólnego świadectwa, to jednak – jego zdaniem – przeakcentowywanie nieintelektualnych elementów ruchu ekumenicznego oznacza odejście od prawdy, do której prawo ma każdy człowiek<sup>267</sup>. Tymczasem dzisiejszy ruch ekumeniczny staje przed zagrożeniem pomijania czy odsuwania na dalszy plan elementów doktrynalnych, co uzasadnione jest wspólnym doświadczeniem chrześcijan, o wiele bardziej zbliżającym ich do siebie niż historyczne podziały czy różnice doktrynalne,

<sup>265</sup> Por. tamże, s. 108 – 110. Warto zauważyć, iż w życiu chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot występują także częściowe, a co za tym idzie mniej jaskrawe przykłady pewnego pozainstytucjonalnego ekumenizmu. Tak należy określić choćby poruszającą katolików rosyjskich postawę niektórych katolickich środowisk włoskich, które prowadziły w Rosji nieformalne rozmowy ekumeniczne z przedstawicielami patriarchatu moskiewskiego, całkowicie ignorując struktury rosyjskiego Kościoła katolickiego (por. A. GRONDOWSKI, *Ekumenizm i dialog międzyreligijny w Rosji współczesnej – z perspektywy katolików na Syberii*, s. 218).

<sup>266</sup> Por. K. KARSKI, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 48 – 49.

<sup>267</sup> Por. G. FLOROVSKY, [Wystąpienie podczas II Konferencji światowej „Wiary i Ustroju” w Edynburgu, 3 – 18 sierpnia 1937 r.], EOe 6, 1063 – 1064.

których znaczenie staje się w dzisiejszym świecie coraz mniej jasne. Konsekwencją tego może być postawa ekumeniczna nie licząca się z rzeczywistym nauczaniem kościelnym, a zatem negująca istnienie chrześcijaństwa w formie konfesyjnych Kościołów i Wspólnot. Zdaniem Piotra Jaskóły „nie liczenie się z tradycją kościelnego nauczania to w gruncie rzeczy nic innego, jak uleganie zupełnie błędnemu przekonaniu, jakoby istniała możliwość znalezienia wiary i życia nią bez konfesyjnej przynależności”<sup>268</sup>. Chociaż nie byłby autentyczny ekumenizm, który nie przejawiałby się w chrześcijańskiej praktyce życia i wspólnego działania, to jednak dla ruchu ekumenicznego zagrożeniem jest także proponowanie wspólnego działania bez refleksji doktrynalnej.

### 3.2.5.3. Nieuprawnione rozszerzanie obszarów dialogu

Istnienie w niektórych środowiskach ekumenicznych skłonności do marginalizowania elementu doktrynalnego prowadzi do kolejnego, coraz poważniejszego zagrożenia wypływającego z wnętrza dzisiejszego ruchu ekumenicznego. Niebezpieczeństwem tym jest ewoluowanie tematów ekumenicznych spotkań w kierunku problematyki coraz mniej związanej z orędziem chrześcijańskim i z podstawowym zadaniem ruchu ekumenicznego. Trzeba w tym miejscu przyznać, że zjawisko to, które uwidocznili się zwłaszcza w pracach Światowej Rady Kościołów, z wielką przenikliwością dostrzegli przedstawiciele Kościołów prawosławnych.

Teologowie prawosławni zaczęli wyrażać tego typu obawy po VI Zgromadzeniu Światowej Rady Kościołów w Vancouver w 1983 roku<sup>269</sup>. Przegląd tematów zgromadzenia, które odbyło się pod hasłem „Jezus Chrystus – życie świata”, wskazuje, iż problematyka ściśle chrześcijańska, dogmatyczna i ekumeniczna zeszała w nim na plan dalszy. Poruszano natomiast tematy podziału świata, trudności życia społecznego, działań na rzecz pokoju i przetrwania ludzkości oraz na rzecz sprawiedliwości i godności człowieka<sup>270</sup>. Przebieg VII Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Canberze spowodował z kolei już wyraźny protest delegatów prawosławnych<sup>271</sup>. Spotkanie, które w założeniu miało pogłębić chrześcijańskie rozumienie działania Ducha Świętego w Kościele i świecie, ukazało, iż – przynajmniej w niektórych grupach teolo-

<sup>268</sup> P. JASKÓŁA, *Ekumenizm we wspólnotach lokalnych – między ortodoksją a ortopraksją*, s. 153.

<sup>269</sup> POR. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Riflessioni dei partecipanti ortodossi* [VII Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w Canberze, 7 – 20 lutego 1991 r.], EOe 5, 1893.

<sup>270</sup> POR. K. KARSKI, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, s. 59.

<sup>271</sup> Po Zgromadzeniu w Canberze ze Światowej Rady Kościołów wystąpiły Kościoły prawosławne Bułgarii i Gruzji (por. K. KARSKI, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, s. 62; J. TOFILUK, *Charta Oecumenica – prawosławny punkt widzenia*, s. 308).

gów protestanckich – ruch ekumeniczny oddala się od swoich pierwotnych założeń.

W prawosławnej krytyce prac Światowej Rady Kościołów, zawartej w wydanym specjalnie oświadczeniu, znajduje wyraz stojące dzisiaj przed ruchem ekumenicznym zagrożenie odejścia od jego istoty. Zdaniem zaangażowanych w dialog ekumeniczny teologów prawosławnych celem wszystkich działań ekumenicznych, w tym również prac Światowej Rady Kościołów, jest przywrócenie jedności chrześcijan. Nie wyklucza to wprawdzie podjęcia zagadnień związanych z jednością ludzkości i stworzenia, lecz zawsze w perspektywie celu pierwszorzędnego. Rezygnując z nieustannego zaangażowania w przywrócenie widzialnej jedności chrześcijan, Rada może przerodzić się jedynie w forum wymiany myśli pozbawione chrześcijańskiego fundamentu teologicznego, a zatem nieskuteczne ekumenicznie. Teologowie prawosławni zauważają, iż w wielu dokumentach Rady nie pojawia się stwierdzenie, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem świata. Towarzyszy temu oddalenie się od zasadniczych biblijnych treści wiary chrześcijańskiej, takich jak głoszenie Boga Trójjedynego, zbawienia, Ewangelii, przypomnienie prawdy o stworzeniu człowieka na Boży obraz i podobieństwo oraz o założonym przez Chrystusa Kościele. Wzrost intensywności kontaktów Rady z religiami niechrześcijańskimi w niedostateczny sposób jest wykorzystywany do głoszenia wiary chrześcijańskiej. W kontekście tematyki spotkania w Canberze teologowie prawosławni zauważają pewne oznaki wypaczenia prawowiernej nauki o Duchu Świętym. Istnieje skłonność do zbyt łatwego rozpoznawania obecności Ducha Świętego w najrozmaitszych ruchach i wydarzeniach bez uwzględniania obecnego w każdym ludzkim działaniu elementu grzechu i błędu, którego w żadnym razie nie można przypisać Duchowi. Ponadto w łonie Światowej Rady Kościołów pojawiają się bardzo odległe od nauki chrześcijańskiej próby zastąpienia Ducha Świętego przez ducha tego świata. Szczególnie irytujące dla teologów prawosławnych okazało się wzywianie duchów „stworzeń ziemi, powietrza, wody i morza”, będące daleko posuniętym zaciemnianiem doktryny chrześcijańskiej. Takie wypaczenia sprawiają, iż – zdaniem teologów prawosławnych – Światowa Rada Kościołów ryzykuje utratą własnej tożsamości<sup>272</sup>.

<sup>272</sup> POR. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Riflessioni dei partecipanti ortodossi* [VII Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w Canberze, 7 – 20 lutego 1991 r.], 1894 – 1897, 1899. Analizując krytyczne stanowisko wielu delegatów prawosławnych wobec zmiany kierunku prac Światowej Rady Kościołów, Jerzy Tofiluk wymienia główne kwestie trudne do zaakceptowania dla prawosławia: „Z jednej strony prawosławni zaczęli dostrzegać, że to, co dla nich było bardzo ważne, to jest kwestie natury teologicznej i poszukiwanie wspólnoty i jedności, zostały przesunięte na drugi plan, a zaczęto uwypuklać problemy natury socjalnej, społecznej, a nawet politycznej. To, co w wielu kręgach ekumenicznych zaczęto nazywać «teologią», nie mieściło się w granicach świadomości teologicznej prawosławnych, którzy nie godzili się na wprowadzenie do teologii języka dialogu międzyludzkiego (tak zwany język inkluzywny). Jeżeli do tego

Wydaje się, iż współcześnie, kiedy chrześcijanie są świadomi własnej odpowiedzialności za świat i losy ludzkości oraz chcą zabierać głos w najważniejszych dla każdego człowieka sprawach, problem coraz większej koncentracji gremiów ekumenicznych na kwestiach niezwiązanych bezpośrednio ani z doktryną chrześcijańską, ani z zagadnieniem jedności chrześcijan może narastać. W tym kontekście głos teologów prawosławnych, uwrażliwionych na wierność wobec apostołskiej Tradycji Kościoła, przypomina, iż podejmując problemy świata i ludzkości, ruch ekumeniczny nigdy nie może stracić z pola widzenia swojego głównego celu.

### 3.3. Przyszłość chrześcijaństwa konfesyjnego

Chrześcijańskie zaangażowanie ekumeniczne zawsze ukierunkowane jest ku przyszłości. Konfrontacja doświadczanej rzeczywistości podziału chrześcijan z wezwaniem do jedności i wspólnego głoszenia tej samej Ewangelii światu sprawia, iż ruch ekumeniczny sens istnienia znajduje nie tylko w poszukiwaniu jedności, ale też w jej przybliżaniu możliwym dzięki podstawowej świadomości, iż jedność chrześcijan nie jest oderwanym od rzeczywistości postulatem, lecz że jest możliwa do osiągnięcia. Z tego powodu chrześcijanie obserwując swoją sytuację w zmieniającym się szybko i stawiającym wciąż nowe wyzwania świecie, mogą dokonywać refleksji nie tylko nad tym, jak zbliżyć się do siebie, lecz także nad kształtem przyszłej jedności, do której dążą.

W tej ekumenicznej refleksji konieczne jest zawsze uwzględnianie rzeczywistości istnienia wielu Kościołów i Wspólnot, mających własną wyznaniową tradycję, a przez to kształtujących specyficzną wyznaniową tożsamość wiernych. Potrzebne wydaje się pytanie o to, jaka jest przyszłość chrześcijaństwa konfesyjnego. Czy tradycje wyznaniowe mają do odegrania rolę w pojednaniu chrześcijan, czy też ich istnienie i zróżnicowanie jest tutaj raczej przeszkodą? Czy – jeśli uznana zostanie rola tradycji wyznaniowych w urzeczywistnianiu celów ekumenii – sens ich istnienia można widzieć jedynie w drodze do jedności, czy też – poddane odpowiednim przemianom – powinny one trwać

---

dołączymy ważne dla niektórych gremiów ekumenicznych problemy ekumeniczne związane z ordynacją kobiet, równym statusem mniejszości seksualnych, synkretyzmem religijnym, to stanie się zrozumiała pewna rezerwa charakteryzująca prawosławnych nie tylko w stosunku do niektórych form działalności organizacji ekumenicznych, ale i samego ekumenizmu. Z drugiej strony w organizacjach ekumenicznych zwiększyła się znacząco liczba Kościołów członkowskich, co przy procedurach pracy i sposobie podejmowania decyzji prowadziło do marginalizacji głosów przedstawicieli Kościołów prawosławnych w ważnych dla prawosławia kwestiach teologicznych” (J. TOFILUK, *Charta Oecumenica – prawosławny punkt widzenia*, s. 307 – 308).



także w postulowanej i oczekiwanej sytuacji chrześcijaństwa zjednoczonego? W odpowiedzi na te pytania kluczową rolę odgrywa badanie tożsamości wyznaniowych, ponieważ w warunkach dzisiejszych to ich zróżnicowanie i wzajemne ukierunkowanie może sprzyjać pojednaniu albo je utrudniać.

Aby naszkicować możliwą przyszłość i przemiany chrześcijaństwa konfesyjnego, konieczne jest wyjście od sytuacji obecnej i stawianych przez nią Kościołom i Wspólnotom wyzwań tożsamościowych. Dalszym etapem jest analiza tego, jakie przemiany tożsamości wyznaniowych mogą posłużyć przybliżeniu chrześcijańskiego pojednania. Ostatnim poruszonym zagadnieniem jest natomiast wskazanie cech tożsamości wyznaniowej, które sprzyjają dziełu pojednania oraz mogą być aktualne i potrzebne także w rzeczywistości chrześcijaństwa pojednanego. To prowadzi do wniosku, że tożsamość wyznaniowa, nawrócona, oczyszczona i pojednana, będąca zawsze tożsamością dynamiczną i otwartą, jest konieczna dla urzeczywistniania się chrześcijaństwa w każdej epoce i kulturze, także wtedy, kiedy chrześcijanie osiągną upragnioną pełną widzialną jedność w wierze. Wniosek ten jest sednem wszystkich podejmowanych w pracy rozważań.

### 3.3.1. Współczesne wyzwania dla tożsamości chrześcijan

Już w początkowych rozważaniach poświęconych zagadnieniu tożsamości jednostkowej i tożsamościom zbiorowym zauważono, jak znaczący wpływ na nie wywierają procesy globalizacyjne, a także – w przypadku tożsamości związanych ze światopoglądem religijnym – szeroko rozumiana sekularyzacja, zarówno indywidualnego życia człowieka wierzącego, jak też jego społecznych przejawów. W kontekście badań nad przyszłością chrześcijaństwa istniejącego w Kościołach i Wspólnotach wyznaniowych warto zauważyć, iż procesy globalizacji i sekularyzacji dotyczą tożsamości chrześcijan i, jak już powiedziano, przyczyniają się do ich osłabienia i fragmentaryzacji, a co za tym idzie – skłaniając niektóre grupy chrześcijańskie do położenia większego akcentu na własną specyfikę wyznaniową i odróżnienie się od innych. Z tego punktu widzenia ich obserwacja ma duże znaczenie dla ruchu ekumenicznego. Mając to na względzie, warto w tym miejscu przyjrzeć się dwóm zjawiskom towarzyszącym obecnym procesom modernizacyjnym i sekularyzacyjnym, wywierającym zarazem znaczący wpływ na chrześcijańskie denominacje i samoświadomość ich wiernych. Pierwszą kwestią jest towarzyszący kryzysowi kultury – zwłaszcza zachodniej – kryzys religijności kościelnej; drugą natomiast jest związany z tym kryzys tożsamości wyznaniowych. Trzeba także – jako trzeci element – naszkicować próby ekumenicznej odpowiedzi dawanej przez Kościoły i Wspólnoty na kryzys religijności kościelnej i tożsamości wyznaniowych.

## 3.3.1.1. Kryzys religijności kościelnej

Działacze i teologowie chrześcijańscy o różnej przynależności kościelnej wiele miejsca poświęcają dzisiaj obserwacji zagrożeń dla wyznawania wiary w Chrystusa, które wynikają z doświadczanych przez dzisiejszy świat przemian cywilizacyjnych, technicznych i światopoglądowych. Zwłaszcza przemiany światopoglądowe wiążą się z procesami sekularyzacji, ale także z obserwowanym przesunięciem w przeżywaniu relacji religijnej przez chrześcijan należących do różnych grup konfesyjnych. Następuje to wskutek religijnej dezinstytucjonalizacji, oznaczającej „osłabienie, a nawet rozpad instytucjonalnych zobowiązań, przede wszystkim utratę monopolistycznej pozycji Kościołów i osłabienie kontroli społecznej”<sup>273</sup>. Będące skutkiem kryzysu instytucji zjawisko, nazywane niekiedy „prywatyzacją religijności”<sup>274</sup>, prowadzi do coraz większego akcentowania prywatnego, osobistego wymiaru życia religijnego przy jednoczesnej kontestacji jego wymiaru wspólnotowego, kościelnego<sup>275</sup>. Jest to dla chrześcijaństwa szczególnie niebezpieczeństwem, ponieważ stoi w sprzeczności z wizją Kościoła jako wspólnoty wierzących<sup>276</sup>.

<sup>273</sup> J. MARIĄŃSKI, *Indywidualizacja religijna w warunkach sekularyzacji*, AK 141 (2003) z. 1, s. 64.

<sup>274</sup> Por. A. KOBYLŃSKI, *Sekularyzacja i doświadczenie religijne*, CT 76 (2006) nr 1, s. 137.

<sup>275</sup> Teza o współczesnej „prywatyzacji religii” nie jest wszakże bezdyskusyjna. José Casanova, odwołując się do Wolfganga Schluchtera, wskazuje, iż w jej obszernych omówieniach przez Thomasa Luckmanna i Niklasa Luhmanna zawarte jest założenie, że „proces sekularyzacji jest już w znacznej mierze faktem dokonany, że jest on najprawdopodobniej nieodwracalny i że jego skutki dla chrześcijaństwa i każdej innej religii da się [...] ująć w postaci dwóch tez: 1) Ze światopoglądowego punktu widzenia sekularyzacja, będąca już pod wieloma względami faktem dokonany, oznacza, że w wyniku pojawienia się alternatywnych interpretacji życia, które w zasadzie nie dają się już zintegrować w światopogląd religijny, przekonania religijne stały się kwestią subiektywną. 2) Z instytucjonalnego punktu widzenia sekularyzacja, będąca już pod wieloma względami faktem dokonany, oznacza, że w wyniku funkcjonalnego zróżnicowania się społeczeństwa, które w zasadzie nie da się już zintegrować za sprawą zinstytucjonalizowanej religii, zinstytucjonalizowana religia uległa odpolitycznieniu” (J. CASANOVA, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 76 – 77). Tymczasem jednak Casanova wątpi w nieuniknioną „prywatyzację religii”: „prywatyzacja religii jest historyczną opcją, z pewnością «uprzywilejowaną», ale mimo to opcją. Prywatyzacja jest najczęstszym wyborem dokonywanym w wewnętrznym obszarze religii, o czym świadczą powszechne tendencje pietystyczne, procesy religijnej indywidualizacji oraz refleksyjny charakter nowoczesnej religii. Prywatyzacja jest także wymuszana z zewnątrz przez strukturalne tendencje dyferencyjne, które spychają religię do ściśle ograniczonej i wydzielonej sfery religijnej. Ideologiczną podbudową dla prywatyzacji są liberalne kategorie myślenia, które kształtują nowoczesne teorie polityczne i konstytucyjne. Jedynie poprzez zakwestionowanie w odniesieniu do religii liberalnego rozdziału na prywatne i publiczne oraz poprzez wypracowanie alternatywnej koncepcji sfery publicznej można [...] zacząć ustalić warunki możliwości pojawienia się nowoczesnych religii publicznych” (tamże, s. 82).

<sup>276</sup> Por. B. SMOLKA, *Tożsamość Kościoła na tle procesu budowy nowoczesnych społeczeństw europejskich*, RT 48 (2001) z. 2, s. 116.

Negatywne konsekwencje sekularyzacji dla religii chrześcijańskiej, będącej zawsze religią kościelną, wiążą się z głównym kierunkiem oddziaływania procesów sekularyzacyjnych<sup>277</sup>. Zmierzają one do krytyki religii i radykalnego zakwestionowania światopoglądu religijnego. W wymiarze tożsamościowym powodują one zanik więzi łączących grupy wyznaniowe, osłabiając albo niszcząc ich tożsamość, a przez to wyobcowując ludzi, którzy znajdowali swoje zadomowienie w określonym Kościele czy Wspólnocie<sup>278</sup>. Konsekwencją takiego oddziaływania jest kryzys chrześcijaństwa kościelnego i wyznaniowego. Kryzys ten wpisuje się w ramy ogólniejszego zjawiska kontestacji ugruntowanych historycznie instytucji, struktur czy wartości<sup>279</sup>. Powoduje on, że Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie mają coraz większe trudności w wypełnianiu misji głoszenia Ewangelii człowiekowi każdej epoki i kultury<sup>280</sup>. Jak zauważa szwajcarski katolicko-ewangelicki dokument dialogowy, trudności te obejmują zarówno ustrój Kościołów i Wspólnot, jak też świadomość wiernych. W pierwszym wymiarze okazuje się, iż kryzys struktur czy też ich malejąca wiarygodność sprawia, iż wierni, poszukujący w swoich grupach wyznaniowych przewodnictwa, rady, zachęty, pouczenia czy też wskazania nowych sposobów rozwiązania własnych problemów, nie znajdują adekwatnej odpowiedzi z powodu nieprzystosowania i bezsilności struktur kościelnych i ich niezdolności do odczytywania rzeczywistych potrzeb wiernych. W drugim wymiarze natomiast kryzys kościelności przejawia się w tym, iż właściwe współczesnym przemianom myślowym odrzucanie autorytetów, podawanie w wątpliwość prawdy oraz powszechna niepewność, rozprzestrzeniając się wśród chrześcijan, są odnoszone w pierwszym rzędzie do kościelnej instytucji, sprawiając, iż przestaje ona być wiarygodnym punktem odniesienia dla chrześcijan<sup>281</sup>.

Tak rozumiany kryzys chrześcijaństwa kościelnego może wyrażać się w odejściach od wiary chrześcijańskiej, lecz w pierwszym rzędzie przejawia się w zwątpieniu w Kościół jako nie tylko wspólnotę wierzących, lecz przede wszystkim Ciało Chrystusa, w którym Bóg Trójjedyny rzeczywiście jest obecny w Słowie, sakramentach i w posługiwaniu duchownym<sup>282</sup>. Charaktery-

<sup>277</sup> Por. tamże, s. 115.

<sup>278</sup> Por. A. NOSSOL, *Wspólnota ekumeniczna – troska o budowę zjednoczonej Europy jako wspólnoty wartości i kultury*, s. 167 – 168; P. JASKÓŁA, *Odpowiedzialność Kościołów chrześcijańskich za przyszłość Europy*, w: *Perspektywy jedności. Materiały sympozjum organizowanego przez Wydział Teologiczny UO oraz Instytut Ekumeniczny KUL poświęconego ekumenicznemu przesłaniu encykliki „Ut unum sint”*, red. P. JASKÓŁA, Opole 1996, s. 213 – 214.

<sup>279</sup> Por. B. SMOLKA, *Tożsamość Kościoła na tle procesu budowy nowoczesnych społeczeństw europejskich*, s. 113 – 114.

<sup>280</sup> Por. J. MARIAŃSKI, *Indywidualizacja religijna w warunkach sekularyzacji*, s. 66 – 67.

<sup>281</sup> Por. COMMISSIONE DI DIALOGO CATTOLICA ROMANA – EVANGELICA DELLA SVIZZERA, *Il ministero della chiesa e i ministeri ecclesiastici. Documento di lavoro* [1984 r.], EOe 2, 1889; J. PESTKA, *Tożsamość chrześcijanina wobec przemian współczesnego świata*, AK 112 (1989) z. 1, s. 81.

<sup>282</sup> Por. KK 7.

stycznym dla współczesności objawem tego zwątpienia jest fragmentaryzacja chrześcijaństwa przez podział istniejących grup wyznaniowych (głównie protestanckich)<sup>283</sup>, jak również powstawanie tzw. „Kościołów wolnych”, zwłaszcza na obszarach, gdzie chrześcijańskie Kościoły i Wspólnoty nie przeniknęły jeszcze wystarczająco kulturowego i społecznego wymiaru życia ludzkiego. Grupy te, charakteryzując się agresją wobec innych chrześcijan, są wyrazem współczesnej relatywizacji wartości wspólnoty kościelnej w oczach chrześcijan<sup>284</sup>. Z drugiej jednak strony trzeba zauważyć, iż są one również wyrazem tęsknoty chrześcijan za utraconym lub nieodnalezionym tożsamościowym zakorzeniem. Kryzys instytucji i autorytetu, będący też kryzysem kościelności chrześcijaństwa, przeradza się w kryzys tożsamości wyznaniowej.

### 3.3.1.2. Kryzys tożsamości wyznaniowych

Nasilający się współcześnie indywidualizm wraz z osłabieniem instytucji i autorytetów przyczyniają się do kryzysu tożsamości chrześcijan przeżywających wiarę w Chrystusa w określonych grupach konfesyjnych. Kryzys ten wyraża się nie tylko w osłabieniu więzi ze wspólnotą kościelną, lecz także – w wymiarze ściśle wyznaniowym – do zacierania się wśród chrześcijan przywiązania do dziedzictwa doktrynalnego, duchowego czy kulturowego Kościołów i Wspólnot. Kryzys powoduje, że zwłaszcza w grupach najsilniej doświadczających procesów sekularyzacyjnych ich członkowie coraz mniej identyfikują się ze specyfiką własnej tradycji wyznaniowej, a nawet z coraz większym trudem ją dostrzegają. Zauważa się, że „wiera szerokich warstw członków różnych Kościołów w niewielkim stopniu jest dziś jeszcze świadoma całego dziedzictwa dogmatycznego swojego wyznania. Wiara wielu zasadniczo ogranicza się tylko do samego kanonu prawd zawartych w *Symbolach wiary* lub opiera się na kilku mniej lub bardziej centralnych prawdach wiary”<sup>285</sup>.

Jako przykład tego zjawiska warto zwrócić uwagę na przemiany obserwowane w grupach protestanckich. Ich własne specyficzne dziedzictwo konfesyjne, nawiązujące do sporów okresu reformacji oraz sformułowanych w tym czasie ksiąg wyznaniowych (symbolicznych), zawsze wyznaczało granice ich odrębności. Tymczasem w wielu tradycyjnych Wspólnotach poreformacyjnych kryzys tożsamościowy jest bardzo widoczny. Jego bardzo duża siła oddziaływania – w porównaniu z również widocznym, choć w mniejszym

<sup>283</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, s. 393 – 394.

<sup>284</sup> Por. W. KASPER, *Raport o działalności ekumenicznej*, s. 35 – 36.

<sup>285</sup> P. JASKÓŁA, *Ekumenizm we wspólnotach lokalnych – między ortodoksją a ortopraksją*, s. 148 – 149; por. J. MARIAŃSKI, *Indywidualizacja religijna w warunkach sekularyzacji*, s. 70.

stopniu, kryzysem tożsamościowym grup katolickich, prawosławnych czy neoprotestanckich – wiąże się z właściwym klasycznemu protestantyzmowi stosunkiem do zmian w myśli świeckiej. Zdaniem protestanckiego badacza Marka Lienharda jedna z cech charakterystycznych protestantyzmu wyraża się w tym, że o wiele łatwiej niż katolicyzm adaptuje się on do pojawiających się w kolejnych epokach prądów myślowych<sup>286</sup>. W dziejach klasycznego protestantyzmu można znaleźć wiele przykładów potwierdzających tę tezę. Widać to w stosunku do aktualnych tendencji myślowych. W XVII wieku pietyzm często relatywizował znaczenie doktryny na korzyść konieczności wezwania do nawrócenia i prawdziwej pobożności. W XVIII wieku pod wpływem idei oświeceniowych zmarginalizowano sakramenty, przyznano większe znaczenie moralności niż obrzędowi, kulturze niż kultowi, indywidualnemu niż wspólnotowemu przeżywaniu wiary. Z kolei wraz z pojawieniem się metod historycznokrytycznych badania tekstów protestanckie ośrodki naukowe poddały Biblię krytyce, niekiedy nawet podważając jej autorytet dla wiary chrześcijańskiej. W przeciwieństwie do takiego rozwoju i dostosowywania się protestantyzmu, katolicyzm wykazywał zawsze większy dystans wobec dominującej myśli filozoficznej. Stąd był powściągliwy wobec ideałów oświecenia oraz wszedł w konflikt z prądami modernistycznymi. Można również wskazać na odpowiedź dawaną przez protestantyzm wobec dokonujących się zmian kulturowych i społecznych. Protestanci, zwłaszcza tradycji reformowanej, angażowali się w upowszechnianie zasad demokracji; w Anglii czy Stanach Zjednoczonych działali na rzecz obrony praw człowieka. W XVIII i XIX wieku protestanci byli znaczącymi obrońcami wolności sumienia i tolerancji, idąc o wiele dalej niż Luter czy Kalwin, którzy w zasadzie nie sprzeciwiali się prześladowaniom religijnym. Protestanci także, od czasów oświecenia, zaangażowali się w działalność społeczną, głosząc wiarę w postęp na ziemi, niepodzielaną przecież przez samego Marcina Lutra. Z tego powodu można dostrzec, że w XIX wieku protestantyzm odpowiadał zarówno burżuazji, jak i wykształconym elitom popierającym postęp i wrażliwym na wolność badań naukowych i wolność wyznania<sup>287</sup>.

Jednak właśnie ta łatwość asymilowania zewnętrznych, społeczno-kulturowych czy filozoficznych idei, o ile nie kłócą się one z fundamentami wiary w Chrystusa, w czasach obecnych okazała się wielkim tożsamościowym problemem klasycznych Wspólnot protestanckich. Asymilacja ta dosięga bowiem samego centrum protestanckiej tożsamości. Przykładem potwierdzającym tę tezę jest opracowana głównie w kręgach protestanckich i wydana

<sup>286</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 31.

<sup>287</sup> Por. tamże, s. 32; J. KULISZ, *Indywidualna interpretacja Ewangelii jako źródło dziewiętnastowiecznego racjonalizmu*, CT 58 (1988) nr 3, s. 64 – 65.

w Niemczech w 2006 roku *Biblia w języku sprawiedliwym (Bibel in gerechter Sprache)*, będąca nie tyle nowym przekładem, co raczej – przynajmniej dla przeciwników – ideologiczną parafrazą, odpowiadającą postulatom współczesnej myśli feministycznej i podporządkowującą tekst biblijny przyjętym założeniom filozoficznym<sup>288</sup>. W ten sposób Biblia, która w formowaniu tożsamości protestanckiej winna zajmować miejsce szczególne, podlega przemianom ideologicznym pochodzącym spoza chrześcijaństwa<sup>289</sup>.

W klasycznych Wspólnotach protestanckich z dużą siłą uwidacznia się obecny w świecie zachodnim zwłaszcza po 1968 roku ruch kontestujący instytucje, w tym instytucje kościelne i tradycje wyznaniowe. Jak zauważa Danièle Hervieu-Léger, tożsamościowy kryzys przenika całe protestanckie zbiorowości. Zanik obecności chrześcijańskiego orędzia w życiu społecznym i kulturalnym krajów zachodnich albo też odczytywanie go przez pryzmat doraźnej aktualności i użyteczności prowadzi niekiedy do prób nawiązywania nowych relacji chrześcijanina z jego grupą konfesyjną opartych na czerpaniu z niej inspiracji raczej do działalności społecznej czy politycznej niż do odczytywania treści wiary chrześcijańskiej<sup>290</sup>. Wspólnoty protestanckie, skonfrontowane z myślą pesymistyczną, nihilistyczną, z sekularyzmem czy totalitaryzmem, dążyły w połowie XX wieku do powrotu do teologii reformatorów, dowartościowania Kościoła, zwłaszcza zaś wyznania wiary i życia liturgicznego<sup>291</sup>. W praktyce jednak kryzys tożsamości zdaje się w nich przeżywać, przynajmniej zdaniem Waltera Kaspera, który mówi, iż „teologia

<sup>288</sup> Por. M. GRZYWACZ, *Konsekwencje pewnego przekładu. Niemieckojęzyczna translacja Biblii na „język sprawiedliwy”, jej geneza oraz duszpasterskie implikacje*, w: *Protestancka kultura słowa*, red. Z. PASEK, Kraków 2009, s. 53, 57.

<sup>289</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 97.

<sup>290</sup> Por. D. HERVIEU-LÉGER, F. CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris 2008, s. 277.

<sup>291</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 32; GRUPPO MISTO CHIESA ANGLICANA D'AUSTRALIA – CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, *Mutuo riconoscimento. Rapporto* [maj 1984 r.], EOe 8, 37. W interesujący sposób o tych przemianach na gruncie francuskim wypowiada się Alain Houziaux: „W pewnej epoce można było mówić o pewnej «protestantyzacji» społeczeństwa francuskiego (ustanowienie otwartej laickości, upowszechnienie «wartości» protestanckich w dziedzinie gospodarczej i wychowawczej), a w szczególności katolicyzmu (który rzeczywiście stał się bardziej biblijny, trzeźwy i demokratyczny). Ale przeciwnie do tego, co można by myśleć, to zjawisko w niczym nie przysłużyło się samemu protestantyzmowi; stracił on nawet swoją oryginalność i w pewnym stopniu «skatolicyzował» się (zwrot ku liturgii, częstsza celebrowanie Wieczerzy eucharystycznej, nieśmiała orientacja ku episkopalizmowi i instytucjonalizacji)”. („On a pu parler à une certaine époque d'une «protestantisation» de la société française (instauration d'une laïcité ouverte, généralisation des «valeurs» protestantes dans les domaines économique et éducatif) et en particulier du catholicisme (qui, de fait, est devenu plus biblique, plus sobre et plus démocratique). Mais contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce phénomène n'a servi en rien le protestantisme lui-même; il a même perdu son originalité et s'est quelque peu «catholicisé» (retour vers la liturgie, célébration plus fréquente de la Cène eucharistique; timide orientation

protestancka, która w pierwszych latach dialogu znajdowała się pod silnym wpływem «odrodzenia luteranckiego» i teologii słowa Bożego Karla Bartha, dziś powróciła do zagadnień teologii liberalnej. W związku z tym zauważamy, że po stronie protestanckiej ulegają niekiedy osłabieniu owe chrystologiczne i trynitarne fundamenty, które do tej pory stanowiły wspólny punkt wyjścia. To, co uważaliśmy za nasze wspólne dziedzictwo, zaczyna gdzieś topnieć niczym lodowce w Alpach<sup>292</sup>. Ten pogląd odnoszący się do tożsamościowego zamętu w teologii odpowiada socjologicznej obserwacji dotyczącej różnicy w obecności protestantyzmu w życiu społecznym Zachodu w XIX i w XX wieku: „Protestantyzm XIX wieku był ofensywny, był nosicielem nowych wartości i postaw, które zaważyły na ukierunkowaniu całego społeczeństwa. W XX wieku traci on oryginalne miejsce, które zajmował między katolicyzmem a prądami racjonalistycznymi i materialistycznymi. Wartości, na których rzecz się angażował, zostały stopniowo wcielone w dominującą ideologię. Rozpowszechnione stały się ideologiczną «częścią wspólną» pozbawioną pierwotnej specyfiki: protestantyzm współczesny nie wydaje się już mieć «orędzia» o zasięgu uniwersalnym [...], staje się tylko miejscem powtarzania znaczeń wypracowanych na zewnątrz<sup>293</sup>. W XIX i XX wieku klasyczny protestantyzm sądził, iż ratuje religię i wiarę, uzgadniając je z duchem oświecenia i z wartościami nowoczesności. Współcześnie jednak sytuacja przedstawia się inaczej: protestantyzm musi wybrać – albo wejść w nurt powrotu religijności, albo stać się jedną z form laickości, niekoniecznie religijną<sup>294</sup>.

Obserwacja ta dotyczy Wspólnot protestanckich działających w krajach, gdzie oddziaływania sekularyzacyjne są szczególnie silne<sup>295</sup>. Jednakże właśnie w tym kontekście społeczno-kulturowym widać z dużą wyrazistością, jak bardzo realnym zagrożeniem dla Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich jest obserwowany i narastający kryzys tożsamościowy prowadzący do relatywizacji, a nawet zniszczenia konfesyjnych struktur wiary, co grozi trwałości tożsa-

---

vers l'épiscopalisme et l'institutionnalisation") (A. HOUZIAUX, *Quelles chances pour les protestantismes?*, w: *Où va le protestantisme?*, red. A. HOUZIAUX, Paris 2005, s. 33).

<sup>292</sup> W. KASPER, *Raport o działalności ekumenicznej*, s. 34 – 35.

<sup>293</sup> „Le protestantisme du XIX<sup>e</sup> siècle était offensif, porteur de valeurs et d'attitudes nouvelles qui ont pesé sur les orientations de la société globale. Au XX<sup>e</sup> siècle, il tend à perdre la place originale qu'il occupait, entre le catholicisme et les courants rationalistes et matérialistes. Les valeurs pour lesquelles il s'est engagé ont été progressivement incorporées dans l'idéologie dominante. Banalisées, elles sont devenues un «lot commun» idéologique dépourvu de la spécificité originelle: le protestantisme contemporain ne semble plus avoir de «message» à portée universelle [...], il tend à devenir seulement reproducteur de sens élaborés à l'extérieur” (D. HERVIEU-LÉGER, F. CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, s. 278 – 279); por. A. HOUZIAUX, *Quelles chances pour les protestantismes?*, s. 33; J. CASANOVA, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, s. 53 – 54.

<sup>294</sup> Por. A. HOUZIAUX, *Quelles chances pour les protestantismes?*, s. 36 – 37.

<sup>295</sup> Por. J. CASANOVA, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, s. 55, 57.

mości chrześcijan<sup>296</sup>. Na to wspólne niebezpieczeństwo chrześcijanie różnych tradycji konfesyjnych powinni szukać wspólnej odpowiedzi<sup>297</sup>.

### 3.3.1.3. Ekumeniczna odpowiedź Kościołów i Wspólnot

Kryzys tożsamościowy stawia przed Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi szczególne wyzwania – zwłaszcza w warunkach europejskich, gdzie kryzys ten jest nasilony, czemu jednak nie towarzyszy bynajmniej gwałtowny spadek zainteresowania problemami religijnymi, lecz raczej podejmowanie przez ludzi wyrosłych w klimacie chrześcijańskim nowych duchowych poszukiwań. Rodzi się wobec tego potrzeba refleksji nad wiarą chrześcijańską i możliwością jej przekazywania współczesnemu człowiekowi<sup>298</sup>. Okazuje się coraz wyraźniej, że wspólne chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy gospodarcze, społeczne czy polityczne nie może odnowić i umocnić Kościołów i Wspólnot<sup>299</sup>.

Tak jak doświadczające kryzysu tożsamościowego społeczności poszukują własnego zakorzenienia, tak też Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, świadome współczesnych trudności, winny starać się odzyskać albo odnowić własną tożsamość<sup>300</sup>. To poszukiwanie bądź odbudowywanie tożsamości może mieć z ekumenicznego punktu widzenia bardzo pozytywną rolę do odegrania w dziele przybliżania jedności chrześcijan. Pewna relatywizacja grup konfesyjnych, której towarzyszy trudność Kościołów i Wspólnot w przekazywaniu chrześcijanom specyfiki własnych tradycji w celu odróżnienia się od innych chrześcijan, nie negując sensu istnienia tradycji wyznaniowych, prowadzi do koncentracji na zasadniczych treściach wiary chrześcijańskiej i odkrycia, jak wiele jest w nich elementów łączących wszystkich wierzących w Chrystusa<sup>301</sup>. Kryzys tożsamości wyznaniowej prowadzi zaangażowane w dialog ekumeniczny Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie do wspólnego wypracowywania sposobów jego zażegnania: zarówno przez przeciwstawianie się takim oddziaływaniom sekularyzmu, które podważają lub niszczą chrześcijańskie

<sup>296</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Ekumenizm we wspólnotach lokalnych – między ortodoksją a ortopraksją*, s. 149.

<sup>297</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La testimonianza comune* [1981 r.], 926.

<sup>298</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, „Charta Oecumenica” dziś i jutro w polskim kontekście ekumenicznym, BE 36 (2007) nr 2, s. 46.

<sup>299</sup> Por. J. M. R. TILLARD, *Confesser aujourd'hui la foi apostolique*, NRTTh 104 (1982) nr 1, s. 22.

<sup>300</sup> Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Confessare Cristo oggi* [Raport pierwszej sekcji podczas V Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975 r.], EOe 5, 825.

<sup>301</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Ekumenizm we wspólnotach lokalnych – między ortodoksją a ortopraksją*, s. 149.



dziedzictwo kulturowe i duchowe, będące zwłaszcza w Europie poważnym punktem odniesienia dla tożsamości chrześcijan<sup>302</sup>, jak też przez refleksję nad samym przekazywaniem chrześcijańskiego orędzia. Warto w tym miejscu wskazać niektóre propozycje.

W dialogu katolicko-metodystycznym w Stanach Zjednoczonych zauważa się, iż w dzisiejszym świecie nowe zjawiska naukowe, polityczne, gospodarcze i kulturowe stawiają przed chrześcijanami coraz to nowe wyzwania, nieprzewidziane w Piśmie Świętym ani w nauczaniu pierwotnego Kościoła. Chrześcijanie winni zatem współpracować, aby zrozumieć dzisiejszy świat i wypracować odpowiedzi na te wyzwania. Najlepszym sposobem dania chrześcijańskich odpowiedzi jest praca ekumeniczna, czerpiąca ze wspólnych źródeł wiary oraz z poszukiwań naukowych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Kościoły i Wspólnoty mogą wchodzić w dyskusję z różnymi kierunkami myślowymi, rozważając stawiane przez nich pytania i proponowane odpowiedzi i słuchając zarówno przyjaciół, jak i przeciwników. Jednak są też takie sytuacje, kiedy w imię wierności muszą przeciwstawić się ideom przeciwnym Ewangelii<sup>303</sup>.

Z kolei dialog katolicko-protestancki prowadzony we Francji ukazuje próbę chrześcijańskiej i konfesyjnej odpowiedzi na niszczące tożsamość wierzących oddziaływanie społeczne czy filozoficzne przez odwołanie się do poglądów Karla Bartha, wypracowanych w konfrontacji z nasilającym się w latach 30. XX wieku oddziaływaniem ideologii nazistowskiej na część ewangelików niemieckich. W tym ujęciu każde wyznanie wiary chrześcijańskiej ucieleśniające się w określonej grupie konfesyjnej jest doksologią i dziękczynieniem Bogu, a zatem nie powinno być wykorzystywane do narzucania przez wierzących swojej wizji świata innym. Jednakże głosząc wszystkim Słowo Boże i wyznając wiarę chrześcijańską słowami i czynami, grupa konfesyjna może znaleźć się w sytuacji, kiedy z powodu konieczności zachowania wierności wobec Słowa Bożego musi wyrazić swój sprzeciw wobec doświadczanej sytuacji. Sprzeciw ten nie może mieć jedynie wymiaru negatywnego. Powinien być zawsze połączony z pozytywnym sformułowaniem stanowiska chrześcijańskiego zgodnego ze Słowem Bożym<sup>304</sup>.

<sup>302</sup> Por. Christodulos [PARASKEVAIDIS], *Europa i chrześcijaństwo*, s. 160; J. TOFILUK, *Prawosławie w jednoczącej się Europie*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, s. 632 – 633; COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], 1746; A. NOSSOL, *Wspólnota ekumeniczna – troska o budowę zjednoczonej Europy jako wspólnoty wartości i kultury*, s. 166; P. JASKÓŁA, *Odpowiedzialność Kościołów chrześcijańskich za przyszłość Europy*, s. 215; tenże, *Chrześcijańskie Kościoły a kulturowa tożsamość Europy*, RT 50 (2003) z. 2, s. 38.

<sup>303</sup> Por. DIALOGO CATTOLICO ROMANO – METODISTA UNITO NEGLI STATI UNITI, *Trent'anni di missione e testimonianza* [styczeń 2001 r.], EOe 8, 3095.

<sup>304</sup> Por. COMITATO MISTO CATTOLICO-PROTESTANTE IN FRANCIA, *Scelte etiche e comunione ecclesiale* [Paryż, 1 czerwca 1992 r.], 847.

Dialog katolicko-ewangelicki w Szwajcarii koncentruje się na problemie refleksji nad samymi strukturami wyznaniowymi, skoro tracą one zdolność budowania silnych więzi łączących chrześcijan należących do jednej konfesyjnej tradycji. Dokument dialogowy przypomina, iż Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie nie mogą szukać w trwałości i niezmienności instytucjonalnej poczucia bezpieczeństwa i źródła tożsamości, lecz pytać o to, w jaki sposób te instytucje umożliwiają głoszenie Ewangelii współczesnemu człowiekowi i wyrażają chrześcijańską wierność Jezusowi Chrystusowi. Sprawia to, że woła Boża nie może być nigdy przez struktury konfesyjne zastępowana dążeniem do trwania w niezmiennym kształcie. Byłoby to wyrazem immobilizmu faktycznie oddalającego chrześcijan od ich grupy wyznaniowej i uniemożliwiającego umocnienie ich tożsamości. Zarazem priorytet głoszenia Ewangelii nie może być poświęcony w celu zaadaptowania się do wymogów i mód współczesnego świata, gdyż wówczas chrześcijańskie Kościoły i Wspólnoty rezygnowałyby same z własnej tożsamości<sup>305</sup>.

Kluczową rolę w przezwyciężaniu kryzysu tożsamości chrześcijan, wyrażającego się w coraz mniejszej ich identyfikacji z Kościołami i Wspólnotami i z ich dziedzictwem, ma zaangażowanie ekumeniczne. Właśnie dążenie do jedności oraz jej manifestowanie w tych obszarach, gdzie ona już istnieje, jest niezbędnym świadectwem wobec współczesnego świata<sup>306</sup>. Jak stwierdza dokument Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła katolickiego i Światowej Rady Kościołów, świat doświadczający wielorakich przejawów duchowego, społecznego i kulturowego kryzysu potrzebuje ekumenicznej pracy chrześcijan<sup>307</sup>. W literaturze ekumenicznej zwraca się uwagę na doniosłą rolę wspólnego chrześcijańskiego świadectwa. Świadectwo sprawia, iż podziały wciąż istniejące wśród chrześcijan nie będą czynnikiem pogłębiającym zwątpienie wierzących w chrześcijański autentyzm Kościołów i Wspólnot<sup>308</sup>. Konieczność dawania wspólnego świadectwa nie wynika przy tym z jakiejś wspólnej strategii obronnej przyjętej przez żyjące w poczuciu zagrożenia grupy chrześcijańskie, lecz z ciągłego odczytywania opartego na objawieniu biblijnym i Tradycji apostoelskiej powołania chrześcijan<sup>309</sup>.

Na rzecz wspólnego świadectwa chrześcijańskiego jako sposobu przeciwstawienia się kryzysowi tożsamościowemu świadczy też obserwowany fakt,

<sup>305</sup> Por. COMMISSIONE DI DIALOGO CATTOLICA ROMANA – EVANGELICA DELLA SVIZZERA, *Il ministero della chiesa e i ministeri ecclesiastici. Documento di lavoro* [1984 r.], 1892.

<sup>306</sup> Por. A. NOSSOL, *Wspólnota ekumeniczna – troska o budowę zjednoczonej Europy jako wspólnoty wartości i kultury*, s. 165.

<sup>307</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 227 – 228.

<sup>308</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], 786.

<sup>309</sup> Por. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La testimonianza comune* [1981 r.], 930.

iż coraz większe wymagania stawiane przez chrześcijan Kościołom i Wspólnotom sprawiają, iż żadna z oddzielnie działających grup konfesyjnych nie jest w stanie im sprostać. Wydaje się wręcz, iż zadaniem stawianym przez chrześcijan ich Kościołom i Wspólnotom jest współdziałanie, aby świadectwo chrześcijańskie wobec świata było wyraziste. Zauważa się niekiedy w takim wezwaniu odrodzenie tendencji właściwych w początku ruchu ekumenicznego nurtowi Praktycznego Chrześcijaństwa. Niektórzy chrześcijanie, widząc konieczność wniesienia ewangelicznych wartości do życia społecznego czy politycznego, zwłaszcza w obliczu dzisiejszych konfliktów, wojen czy niesprawiedliwości, akcentują znaczenie wspólnego świadectwa w pewnej opozycji do rozbieżności doktrynalnych, tak jakby świadectwo czyniło je względnymi albo nawet przyczyniało się do ich usunięcia<sup>310</sup>. Taka postawa ma pewną skuteczność<sup>311</sup>, choć z drugiej strony może rodzić wątpliwości, czy w imię przewyciężenia kryzysu dotykającego chrześcijan nie poświęca się tego, co najważniejsze w ich dziedzictwie.

W ocenie wysiłków Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich zmierzających do przewyciężenia kryzysu wiary kościelnej, w tym też kryzysu tożsamości wyznaniowej chrześcijan należących do różnych tradycji, należy rozróżnić dwa elementy. Pierwszym z nich jest znaczenie świadectwa i działania. Nieodzowne jest dawanie przez nich wspólnego świadectwa zarówno wobec ich wiernych, jak też wobec świata. Brak jedności jest poważnym czynnikiem pogłębiającym kryzys tożsamościowy, ponieważ budzi w chrześcijanach wątpliwość co do prawdziwości chrześcijańskiego orędzia głoszonego przez grupy niebędące ze sobą w rzeczywistej komunii. Podobnie konieczna w chrześcijańskiej odpowiedzi na kryzys jest wspólna działalność zwłaszcza w obszarach, gdzie chrześcijanie mają światu wciąż bardzo wiele do powiedzenia, takich jak poszanowanie godności człowieka oraz działalność zmierzająca do propagowania pokoju czy sprawiedliwości społecznej. Skuteczność świadectwa chrześcijańskiego wiąże się – zdaniem Waltera Kaspera – z potrzebą odnalezienia i umocnienia fundamentów wiary chrześcijańskiej: „Wszystko bowiem zaczyna się chwiać i traci sens, jeśli nie mamy mocnej i w pełni świadomej wiary w Boga żywego, Trójjedynego, w bóstwo Chrystusa, w zbawczą moc krzyża i zmartwychwstania. Dla tego, kto już nie wie, czym jest grzech i uwikłanie w grzech, usprawiedliwienie grzesznika nie ma żadnego znacze-

<sup>310</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Ekumenizm we wspólnotach lokalnych – między ortodoksją a ortopraksją*, s. 151 – 152.

<sup>311</sup> Piotr Jaskóła pisze: „Z takiego przekonania czy doświadczenia, że dzielące Kościoły różnice we wierze, nauczaniu, życiu i kulcie mogą zostać zmniejszone lub w ogóle usunięte przez proste braterskie czy partnerskie działania rodzą się w kościelnych wspólnotach lokalnych nowe siły, inicjatywy, cierpliwość, odwaga, które w wielkich strukturach kościelnych trudno obudzić. Czasami trzeba podziwiać, jak przy pomocy prostej teorii, tzn. przy braku pogłębionej refleksji teologiczno-dogmatycznej, można realizować wspaniałe ekumeniczne dzieła” (tamże, s. 151 – 152).

nia”<sup>312</sup>. Z tego powodu drugim elementem koniecznym do przezwyciężenia kryzysu tożsamości jest wierność Kościołów i Wspólnot. Powinna się ona wyrażać – w nawiązaniu do przedstawionego wyżej postulatu Karla Bartha – w ocenie wydarzeń zachodzących na świecie oraz prądów myślowych w świetle Ewangelii oraz – tak jak to pokazał wspomniany dialog katolików i ewangelików w Szwajcarii – w refleksji nad własnymi strukturami i instytucjami w świetle wierności Chrystusowi i Jego nakazowi głoszenia Ewangelii. Stąd wynika wniosek, iż nie można w celu dawania pełniejszego i lepszego świadectwa w żadnym razie odsuwać na plan dalszy kwestii dogmatycznych, nawet jeżeli sprawiają one, iż to wspólne świadectwo chrześcijańskie nie może obejmować każdej dziedziny wiary i życia chrześcijan. Tak jak bez dialogu dogmatycznego zmierzającego do pełnej jedności wiary sam ruch ekumeniczny traci podstawy swojego działania, tak też i próby przeciwstawienia się przez Kościoły i Wspólnoty kryzysowi tożsamościowemu nie osiągnęłyby swojego celu bez namysłu nad wiarą. Bez fundamentu, którym są prawdy wiary, nie da się budować żadnej autentycznie chrześcijańskiej tożsamości.

### 3.3.2. Trwałość i przemiany tożsamości wyznaniowych w dążeniu do jedności

Tożsamość wyznaniowa, tak jak każda tożsamość zbiorowa, aby spełniać swoją rolę, dając chrześcijaninowi należącemu do określonej grupy konfesyjnej poczucie bezpieczeństwa i zakorzenienia oraz wskazując mu sposób przeżywania wiary chrześcijańskiej i świadczenia o niej w życiu, musi mieć charakter trwały. Wiele zjawisk w dzisiejszym świecie wskazuje na to, że nietrwałość instytucji, praw czy propagowanych systemów wartości i wzorców postępowania prowadzi wielu ludzi do życiowego zagubienia, wyobcowania i niepewności. Poczucie przynależności do Kościoła czy Wspólnoty i trwania w sięgającej wstecz tradycji, a zarazem w środowisku, które jest w stanie odpowiedzieć na rzeczywiste problemy dzisiejszego chrześcijanina, daje mu tożsamość, która uchroni go przed tymi niebezpieczeństwami, a zarazem stanie się jego częścią jego własnego doświadczenia religijnego i życiowego. Jednocześnie tożsamość wyznaniowa nie jest zastygłym zbiorem historycznych faktów, dogmatycznych sformułowań, wskazań duchowych i liturgicznych czy też gotowych rozwiązań moralnych. Tożsamość, której trwałość utożsamiałaby się z niezmiennością, nie może istnieć. Mogą istnieć wprawdzie opisy dziejów poszczególnych grup wyznaniowych, orzeczenia doktrynalne i wyznania wiary oraz nakazy dotyczące wielu sfer ludzkiego życia wyrażone w niezmiennym od wieków języku i w dawniej aktualnych kategoriach

---

<sup>312</sup> W. KASPER, *Raport o działalności ekumenicznej*, s. 37.

myślowych, jednakże bez niezbędnej aktualizacji nigdy nie staną się one elementem formującym rzeczywistą tożsamość. Skoro chrześcijanin funkcjonuje w konkretnym miejscu i czasie, jego tożsamość wyznaniowa musi go łączyć z jego Kościołem czy Wspólnotą przez jednoczesne odniesienie do wyznaniowej tradycji z całym dziedzictwem doktrynalnym, dziejowym, duchowym i moralnym oraz do konkretnych warunków, w których urzeczywistnia się jego wiara. Tożsamość, której niezbędna trwałość oraz aktualizacja są niewystarczające, nie może spełniać swojej roli. Natomiast tam, gdzie nie byłoby mowy ani o jakiegokolwiek trwałości, ani też o aktualizacji wiary, tożsamość wyznaniowa nie mogłaby w ogóle się uformować.

W świetle tego dialektycznego związku trwałości i zmienności (aktualizacji) tożsamości wyznaniowej warto rozpatrzyć jej miejsce w ekumenicznych działaniach przybliżających pełną jedność chrześcijan. Pierwszym elementem tej refleksji jest spojrzenie na elementy trwałe i zmienne każdej chrześcijańskiej tożsamości wyznaniowej. Dalsze badania dotyczą tego, jakie przemiany winny objąć chrześcijańskie tożsamości wyznaniowe, by przybliżyć oczekiwaną jedność. Wskazane zostaną dwa rozwiązania obecne w literaturze teologicznej i w dokumentach dialogów ekumenicznych: pierwsze, które bez wątplenia można ocenić jako niewłaściwe, postulujące albo połączenie wyznań (denominacji) albo też ich unicestwienie, co byłoby z konieczności także zniszczeniem tożsamości wyznaniowych, oraz drugie, które widzi możliwość osiągnięcia jedności przez nawrócenie, oczyszczenie i pojednanie tożsamości wyznaniowych.

### 3.3.2.1. Elementy trwałe i zmienne tożsamości wyznaniowych

Trwałość tożsamości wyznaniowych, wyrażających relację chrześcijanina do Kościoła czy Wspólnoty, w której jego wiara się urzeczywistnia, ma swoje ostateczne odniesienie w tym, że wiara jest dana człowiekowi przez Boga zgodnie z biblijnym Objawieniem przechowywanym w żywej Tradycji. Trwałość tożsamości opiera się religijnym przekonaniu, że Jezus Chrystus dał ludziom raz na zawsze model chrześcijańskiej wiary<sup>313</sup>, mający normatywną wartość dla chrześcijanina każdego czasu i miejsca, realizującego swoją przynależność do Chrystusa w każdej grupie konfesyjnej. Trwałość tożsamości wyznaniowych wskazuje na prawdziwy i wciąż pogłębiany związek chrześcijańskich denominacji z Chrystusem, w którym każda widzi źródło własnej doktryny i doświadczenia religijnego.

<sup>313</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Ekumenizm we wspólnotach lokalnych – między ortodoksją a ortopraksją*, s. 152 – 153.

Trwałe elementy tożsamości odnoszą się do najistotniejszych dla chrześcijanina spraw. Określają nie tylko jego sposób odczytywania i przeżywania chrześcijańskiej doktryny czy liturgii, ale także wyrażają zakorzeniony w konkretnej tradycji sposób, w którym cała grupa wyznaniowa kształtuje życie swoich członków w wymiarze społecznym i indywidualnym, dokonuje refleksji nad dziejami, określa stosunek do kultury<sup>314</sup>. Tożsamość wyznaniowa, mająca korzenie w specyficznej, nie tylko doktrynalnej, lecz także związanej z kwestiami mentalności czy światopoglądu, tradycji Kościoła lub Wspólnoty, wyraża się też w konkretnych postawach w dziedzinie politycznej, społeczno-gospodarczej czy obyczajowej. Chociaż problemy te zmieniają się, będąc uwarunkowane czasem czy miejscem, to jednak trwałość tożsamości wyznaniowej uwidacznia się w tym, że chrześcijanie należący do określonej grupy w sposób bardziej lub mniej uświadomiony szukają rozwiązań aktualnych kwestii dotyczących ich wiary czy życia, które są w pewnej relacji z rozwiązaniami wypracowanymi przez członków tych samych grup w innym miejscu i czasie<sup>315</sup>. Jest to możliwe, gdyż tradycja wyznaniowa, na którą składa się odczytywanie doktryny, życie religijne czy w ogóle sposób religijnie motywowanego myślenia, o ile jest rzeczywiście żywa i przeżywana w danej grupie, oddziałuje na myślenie i postępowanie chrześcijan. Toteż trwałość, jedność i ciągłość widać w tych zewnętrznych elementach dziedzictwa Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, które warunkują dzisiejsze kształtowanie się tożsamości wyznaniowych: w formach organizacyjnych życia kościelnego, w możliwościach artystycznego wyrazu doświadczeń religijnych, a przede wszystkim w specyficznym dla poszczególnych tradycji wyznaniowych sposobie odczytywania objawienia biblijnego i dziedzictwa doktrynalnego<sup>316</sup>.

Istnienie tego trwałego centrum tożsamości nie przeczy obecności w niej elementów zmiennych. Przeciwnie, zmienność, wyrażająca się w ciągłej aktualizacji tożsamości zgodnie z doświadczeniami konkretnego chrześcijanina przeżywającego swoją wiarę w uwarunkowanym czasowo i kulturowo kontekście, sama jest niezbędna do zaistnienia prawdziwej tożsamości, czyli do tego, by chrześcijanin odczytał w dziedzictwie wyznaniowym, w które został włączony przez przynależność do określonego Kościoła lub Wspólnoty, nie tylko zespół prawd, wydarzeń i wskazań, lecz także własną drogę wiary i życia. W dzisiejszym świecie elementy zmienne tożsamości wyznaniowych nie są związane tylko z ich aktualizacją zgodną z warunkami miejsca i czasu, w których żyją chrześcijanie. W warunkach obecnego rozwoju chrześcijaństwa, które nie ogranicza się już do budowania tożsamości wierzących na

<sup>314</sup> Por. A. van den HEUVEL, *Momenty wyznaniowe w ustosunkowaniu się do świata. Kościół i świat*, ConcP 1-5 / 1970, s. 286.

<sup>315</sup> Por. COMMISSIONE CONGIUNTA LUTERANI – RIFORMATI, *Verso la comunione ecclesiale. Rapporto* [1989 r.], EOe 3, 2603.

<sup>316</sup> Por. *The Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission (1977 – 1984)* [1984 r.], s. 429.

fundamencie kultury zachodniej, na przemiany chrześcijańskiej tożsamości może wpłynąć także kontakt chrześcijan z innymi tradycjami kulturowymi i religijnymi. Być może coraz szersze urzeczywistnianie się wiary chrześcijańskiej w pozaeuropejskich kulturach, wraz z odkryciem ich autentycznych wartości i bogatego dziedzictwa, przyczyni się do jeszcze większego uwypuklenia zmiennych elementów tożsamości wyznaniowej chrześcijan<sup>317</sup>.

### 3.3.2.2. Jedność chrześcijan przez unicestwienie wyznań

Zauważywszy właściwe każdej autentycznej tożsamości wyznaniowej wymiary trwałości i zmienności, należy w kontekście celu ruchu ekumenicznego rozpatrzyć obecne w wypowiedziach teologów i w dokumentach dialogowych propozycje związane z rolą tożsamości wyznaniowych w przybliżaniu jedności chrześcijan. Propozycje te można podzielić na dwie grupy. Pierwszą grupę, którą charakteryzuje duża relatywizacja faktu istnienia chrześcijaństwa w Kościołach i Wspólnotach wyznaniowych, można określić jako propozycje połączenia lub unicestwienia wyznań. W wymiarze tożsamościowym oznaczałoby to w każdym przypadku zniszczenie tożsamości wyznaniowej. Druga grupa, widząca w chrześcijańskich tożsamościach dobro i wyraz żywotności wyznaniowych tradycji, drogę do jedności chrześcijan rozumie jako konieczność nawrócenia i pojednania chrześcijańskich tożsamości, tak aby w warunkach pełnej jedności chrześcijan stanowiły one prawdziwe bogactwo Kościoła<sup>318</sup>.

Mówiąc o pierwszej grupie rozwiązań, można wymienić środowiska ekumeniczne, w których są one obecne, a także przedstawiane przez nie uzasadnienia takiego rozumienia chrześcijańskiej jedności.

Zdaniem Marka Lienharda projekt osiągnięcia jedności chrześcijan przez porzucenie tożsamości wyznaniowych realizuje się w wielu tekstach Światowej Rady Kościołów, a zwłaszcza w dokumentach „Wiary i Ustroju”. Wprawdzie wizja jedności obecna w dokumentach Rady akcentuje konieczność zaakceptowania obecnej w chrześcijaństwie różnorodności<sup>319</sup>, to jednak jako ostateczny cel ekumenizmu wskazywana jest jedność, która miałaby dokonać

<sup>317</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy a kultura dialogu ekumenicznego*, s. 5; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Servizio* [Raport drugiej sekcji podczas III Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948 r.], EOe 5, 241.

<sup>318</sup> Taki podział nie pokrywa się z proponowanymi w pracach gremiów ekumenicznych czy też w literaturze teologicznej modelami jedności chrześcijan. Jest on oparty wyłącznie na kryterium tożsamościowym.

<sup>319</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 184; ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Jedność Kościoła – założenia i wymogi* [Raport drugiej sekcji podczas V Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975 r.], SiDE 4 (1988) nr 4, s. 104 – 105.

się przez połączenie Kościołów i Wspólnot wyznaniowych w jedno ciało, tak aby porzucić istniejące partykularyzmy, w tym również tożsamości wyznaniowe<sup>320</sup>. Istotnie, w dokumencie V Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Nairobi w 1975 roku mówi się o tym, że chociaż istnieją chrześcijanie kładący duży nacisk na konieczność zachowania wierności wobec swoich odziedziczonych tradycji, to jednak wielu innych, zwłaszcza w młodych Kościołach Azji, Afryki czy Ameryki Południowej domaga się zaprzestania używania wyznaniowego języka. Niektórzy postulują nawet porzucenie tożsamości wyznaniowych, które ich dzielą<sup>321</sup>.

Ocenę Lienharda potwierdzają w pewnej mierze inne pojawiające się na zgromadzeniach Światowej Rady Kościołów oraz „Wiary i Ustroju” wypowiedzi postulujące śmierć wyznań (denominacji) w imię jedności chrześcijan. W czasie III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie w 1952 roku Oliver Tomkins, delegat anglikański, mówił, iż już samo wejście chrześcijan w relacje ekumeniczne wyraziło ich pragnienie „śmierci denominacji”, które nie znajdują już usprawiedliwienia swojego istnienia. Denominacje chrześcijańskie muszą zniknąć. W obliczu tego wyzwania zagrożeniem dla misji Światowej Rady Kościołów, w której denominacje te się spotykają, jest utrwalenie takiego modelu zbliżenia

<sup>320</sup> „Le premier groupe postule l'abandon des identités confessionnelles. Telle est la visée du modèle de la «communauté conciliaire» mis en avant au sein du COE, en particulier dans la commission «Foi et Constitution». Il concerne non pas l'Église locale, mais la chrétienté dans son ensemble. S'il est affirmé que l'unité de cette chrétienté comprise comme «communauté conciliaire» comporte une «diversité [...] que nous devons non seulement tolérer, mais rechercher activement», le même texte précise que «l'Église une doit être envisagée comme une communauté conciliaire d'Églises locales, elles-mêmes authentiquement unies». Les Églises locales se reconnaissent mutuellement «comme faisant partie de la même Église du Christ». La communion qu'elles pratiquent concerne le baptême, l'eucharistie, le ministère, le témoignage, le service. Les textes du COE précisent clairement qu'il s'agit, au niveau local, de l'union organique, cet autre modèle présent sur le marché œcuménique et mis en œuvre en divers lieux. Ainsi le modèle de la communauté conciliaire est en lien direct avec celui de l'union organique. Et les deux modèles impliquent «l'abandon des identités confessionnelles», «une sorte de mort des particularités et des traditions spécifiques par fusion des Églises confessionnelles en un seul corps» (M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 184).

<sup>321</sup> „Wielu z nich [zaangażowanych w ruch ekumeniczny], zwłaszcza – choć nie tylko – w młodych Kościołach Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej, jest zdania, że język, w którym wcześniejsze generacje wyznawały wiarę, nie pomaga im w wyznawaniu tej samej wiary w języku własnego narodu. Wspólna prawda wyznawana w świadectwie wobec bliźniego jest ważniejsza od różnych sformułowań wcześniejszych epok i innych kultur. W wielu miejscach Kościoły, pragnąc jedności, zrezygnowały z własnej tożsamości i utworzyły Kościoły unijne. Rezygnacja ta była ofiarą, ale ci, którzy ją ponieśli, zaręczają, że stała się dla nich drogą do nowego życia. Konferencja Kościołów unijnych, zorganizowana w tym roku w Toronto, potwierdziła, że przez rezygnację z tożsamości denominacyjnej, która dotychczas je dzieliła, doświadczyły nowego życia” (ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Jedność Kościoła – założenia i wymogi* [Raport drugiej sekcji podczas V Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975 r.], s. 104).



chrześcijan, w którym miałyby one trwałe znaczenie dla chrześcijaństwa. Nie można jednak po prostu znieść wyznań, skoro przez nie kształtuje się całe chrześcijańskie doświadczenie religijne. Proces obumierania wyznań, także przez nową refleksję nad wiernością chrześcijańską i wyznaniową, musi być stopniowy<sup>322</sup>. Pogląd ten został rozwinięty w roku 1954 na II Zgromadzeniu Światowej Rady Kościołów w Evanston już nie jako opinia jednego z teologów, lecz jako ważny postulat przygotowanego w czasie obrad raportu. Dokument ten, biorąc za obraz posłuszeństwo Chrystusa w Jego śmierci krzyżowej, mówi o oczekiwaniu na osiągnięcie przez Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie takiego momentu wzajemnego ekumenicznego zbliżenia, w którym będą one gotowe do posłuszeństwa aż do śmierci. Aby zjednoczyć się z innymi denominacjami, będą one musiały poświęcić część swojego wyznaniowego dziedzictwa. O ile zjednoczenie polegające na powiększeniu jednej z istniejących denominacji byłoby zdradą prawdziwego powołania Kościoła, o tyle śmierć wyznań byłaby dla nich wyrazem prawdziwego posłuszeństwa Bogu<sup>323</sup>. Myśl tę spotyka się także współcześnie. W czasie V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela w 1993 roku Rena Weller Karefa-Smart, przedstawicielka wspólnoty episkopalnej ze Stanów Zjednoczonych, przypominała, iż wyznania powinny być gotowe całkowicie zniknąć. Mogą one wprawdzie być uważane na pewnym etapie dziejów za konieczne, jednak nigdy nie wolno w nich widzieć trwałego elementu chrześcijaństwa. Usprawiedliwieniem ich istnienia jest to, iż przechowują one niektóre aspekty wiary chrześcijańskiej, które w przeciwnym razie mogłyby zaniknąć. Jeżeli jednak pełnię prawdy wiary można wyrazić w chrześcijaństwie zjednoczonym, denominacje nie mają żadnej racji bytu – winny one stracić swoje indywidualne istnienie, roztapiając się w szerszej całości<sup>324</sup>.

Wydaje się, iż wskazanie tożsamości wyznaniowych jako przeszkody do zjednoczenia chrześcijan i rozumienie przyszłej jedności jako wymagającej unicestwienia czy też „śmierci” wyznań chrześcijańskich, nie odpowiada celowi ruchu ekumenicznego<sup>325</sup>. Chociaż w atmosferze entuzjazmu dla

<sup>322</sup> Por. O. S. TOMKINS, *Implicazioni del movimento ecumenico* [wystąpienie na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOE 6, 1557 – 1558.

<sup>323</sup> Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Nasza jedność w Chrystusie a rozbięcie kościołne* [Raport pierwszej sekcji podczas II Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston, 15 – 30 sierpnia 1954 r.], s. 64.

<sup>324</sup> Por. R. W. KAREFA-SMART, *Il futuro del movimento ecumenico: una riflessione personale* [wystąpienie na V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOE 6, 2574.

<sup>325</sup> Mówi o tym raport konferencji „Wiary i Ustroju” w Montrealu: „Dalsze istnienie tradycyjnych grup konfesyjnych jest odbierane na wielu obszarach jako skandal. Organizacyjne struktury będą zawsze niezbędne. Jesteśmy jednak przekonani, że jedność Kościoła nie może

tego ruchu wysuwano takie propozycje, to jednak w dialogu chrześcijan nie można pominąć wyznaniowych różnic i tego, co w nich rzeczywiście dzieli chrześcijan<sup>326</sup>. Ekumenia nie zmierza bowiem do zunifikowania chrześcijan w jednej nowej strukturze, tak jakby chodziło o próbę ponownego zbudowania Kościoła Chrystusowego, co miałyby być możliwe dzięki zrozumieniu błędów chrześcijańskiej przeszłości, których konsekwencją są trwające do dziś podziały. Celem działań ekumenicznych jest osiągnięcie przez chrześcijan pełnej jedności wiary w widzialnej jedności Kościoła. Cel ten nie może być osiągnięty przez pomijanie czy też negowanie wyznaniowego dziedzictwa. Postulowanie śmierci wyznań w imię zjednoczenia podważa autentyczność samej oczekiwanej jedności. Wydaje się, iż domaganie się unicestwienia wyznań zaprzecza historyczności chrześcijaństwa, które jest żywotne, rozwija się i przenika życie społeczności oraz poszczególnych ludzi w wielu epokach, kulturach czy miejscach. Nie wolno istnienia chrześcijańskich grup zróżnicowanych wyznaniowo utożsamiać z koniecznym podziałem chrześcijan, wskutek tego widząc w wyznaniach zło podziału. Można raczej stwierdzić, iż istnienie Kościołów i Wspólnot mających własną tradycję doktrynalną czy duchową wyraża żywotność wiary chrześcijańskiej i odpowiada właściwemu dla człowieka współczesnego poszukiwaniu zakorzenienia tożsamościowego, którego nie są w stanie dać mu grupy, także religijne, odległe od jego własnego doświadczenia.

### 3.3.2.3. Jedność chrześcijan przez nawrócenie, oczyszczenie i pojednanie tożsamości

Można postawić tezę, iż do usunięcia podziału chrześcijan zniszczenie wyznań wcale nie jest potrzebne (a o ile w ogóle byłoby wykonalne – co już nasuwa wątpliwości – to z pewnością miałyby zgubny wpływ na zdolność chrześcijaństwa do dawania wierzącym tożsamościowego zakorzenienia). Raczej drogi do jedności dopatrywać się należy w takiej przemianie wyznań, a co za tym idzie również wyznaniowych tożsamości, by zróżnicowane doświadczenia i wrażliwość chrześcijan mogły trwać w autentycznej pełnej jedności Kościoła, będącej pełną jednością dogmatyczną, sakramentalną i ministerialną, a zarazem niesprzeczną z tożsamościowymi odmiennosciami. Propozycja ta nie oznacza zjednoczenia pozornego, pomijającego istniejące

być urzeczywistniona po prostu przez fuzję denominacyjnych struktur, jej właściwy fundament znajduje się raczej w koinonii prawdziwego kultu eucharystycznego, w której manifestuje się cały Kościół katolicki” (CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.], s. 173).

<sup>326</sup> Por. A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2001<sup>2</sup>, s. 74; W. KASPER, *Ekumenizm przyszłości*, s. 85.

między chrześcijanami różnice – zwłaszcza te najpoważniejsze, o charakterze doktrynalnym – oraz te elementy tożsamości wyznaniowych, które mają charakter oddalający chrześcijan od siebie przez podsycanie ich wzajemnej wrogości lub nieufności. Oznacza ona natomiast, iż wyznania chrześcijańskie powinny w drodze do jedności przejść przemianę. Rozpatrując tożsamościowy wymiar tej przemiany i biorąc pod uwagę fakt, że autentyczna tożsamość nigdy nie może być niepodatna na przekształcenia, można wskazać zatem na konieczność nawrócenia i oczyszczenia tożsamości wyznaniowych chrześcijan.

Dowartościowanie zróżnicowania chrześcijan oraz ich tożsamości nie może nigdy oznaczać relatywizmu w dążeniu do jedności. W jedności wiary Kościoła nie mogą pomieścić się wszystkie elementy chrześcijańskich wyznań ani też wszystkie wymiary tożsamości, naznaczone w dziejach podziałów grzechami i błędami, których nie można zbagatelizować. Trzeba w tym kontekście zwrócić uwagę na słowa Alfonsa Nossola, który mówiąc o dialogu ekumenicznym podkreśla, że „nie może on zostać za tanią cenę wyprzedzący pomyłkowo zamieniony na dogmatyczny relatywizm. Jak przed tanią łaską, tak należy się strzec przed tanim ekumenizmem. W dialogu ekumenicznym nie chodzi o to, aby zrezygnować z własnej tożsamości, ale o wiele bardziej o to, aby ją oczyścić, pozwolić jej wzrastać i dojrzewać. Dialog ekumeniczny oznacza z jednej strony rachunek sumienia, z drugiej zaś wymianę darów”<sup>327</sup>. Przemiana tożsamości wyznaniowych w takim stopniu, by umożliwiła one rzeczywiste pojednanie, jest procesem czy też – używając porównania Heinricha Friesa – drogą przebywaną wspólnie z innymi chrześcijanami. Ta droga umożliwia wyjście z zamknięcia we własnych konfesyjnych granicach i z odosobnienia prowadzącego do podkreślania własnej odrębności. Przebywając tę drogę razem, chrześcijanie świadomi dzielących ich różnic nie zadowolają się jedynie ich wskazaniem, lecz szukają wyjaśnienia<sup>328</sup>. Ta droga, polegająca na spotkaniu chrześcijan oraz nawróceniu i oczyszczeniu ich tożsamości, prowadzi do jedności, w której wszystkie uprawnione odmienności znajdują swoje miejsce. Jest ona możliwa do przebycia, jeśli w refleksji ekumenicznej to nie tożsamość wyznaniowa będzie stawiana na pierwszym miejscu, lecz gdy w świetle wierności Chrystusowi chrześcijanie będą patrzeć na swoją tożsamość, dostrzegając tam, gdzie to konieczne, możliwość jej przemiany. W tym kontekście można zrozumieć stanowisko Grupy z Dombes, przypominającej, iż o ile konfesjonalizm podsycił albo ujawniał podział, o tyle tożsamości wyznaniowe odnajdują swoje uzasadnienie tylko wobec priorytetu wierności wobec Ewangelii, która jest zadaniem wszystkich chrześcijan<sup>329</sup>.

<sup>327</sup> A. NOSSOL, *Eucharystia nierozzerwalnie związana z jednością Kościoła*, s. 10.

<sup>328</sup> Por. H. FRIES, *Wiara zakwestionowana*, Warszawa 1975, s. 173.

<sup>329</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 986.

Przyjąwszy takie spojrzenie na przemiany chrześcijańskich tożsamości w drodze do jedności, można przyjrzeć się trzem wymaganiom postawionym tożsamościom: nawróceniu, oczyszczeniu i pojednaniu.

Grupa z Dombes zwraca uwagę na konieczność nawrócenia tożsamości. Nawrócenie jest konieczne dla tożsamości, o ile ma ona pozostać żywa i wierna samej sobie. Tożsamości wyznaniowe są autentycznym chrześcijańskim dziedzictwem, którego nie można zmarnować czy zaprzeczyć, lecz zawierają w sobie także podatność na grzech. Z tego powodu, aby wciąż były to tożsamości chrześcijańskie, muszą przejść nawrócenie<sup>330</sup>.

Z punktu widzenia roli przemian tożsamości wyznaniowej dla pojednania chrześcijan interesujące wydać się może to, jak Bernard Sesboüé, katolicki teolog i członek ekumenicznej Grupy z Dombes, wyjaśnia zainteresowanie Grupy zagadnieniem nawrócenia tożsamości. Jak pisze, pytanie o relację tożsamości i nawrócenia jest wynikiem refleksji nad autentycznie pozytywnym znaczeniem tożsamości wyznaniowych, a zarazem ich oddziaływaniem niekiedy zmierzającym ku umocnieniu istniejących podziałów. Głoszenie konieczności nawrócenia Kościołów i Wspólnot, w tym również nawrócenia tożsamości wyznaniowych, nie oznacza zakwestionowania wartości, które one zawierają. Jednakże skoro tożsamości nie można uznać za statyczną, to – z chrześcijańskiego punktu widzenia – niszczyje ona, odmawiając przemiany, którą można rozumieć w pewnych aspektach właśnie jako nawrócenie. Nawrócenie bowiem nie jest utratą tożsamości, lecz jej ożywieniem i nieustannym budowaniem<sup>331</sup>. Alain Blancy, również zajmując się postulowanym przez Grupę z Dombes nawróceniem tożsamości, wskazuje, iż nawrócenie to jest w sercu tożsamości, zwłaszcza jeżeli nawrócenie rozumie się w pierwszym rzędzie jako zwrócenie ku Jezusowi Chrystusowi, w którym sam Bóg zwrócił się ku człowiekowi<sup>332</sup>. Skoro to jest właśnie pierwszym momentem nawrócenia, wynika stąd, iż nawrócenie wyznań, zanim stanie się oczyszczeniem i odwróceniem od grzechu i błędu, jest najpierw potwierdzeniem ich fundamentalnej chrześcijańskiej postawy, umożliwiającej ich tożsamość i misję<sup>333</sup>.

Z postulatem nawrócenia tożsamości do Chrystusa wiąże się konieczność nawrócenia z ludzkiego błędu i grzechu czy też – innymi słowy – oczyszcze-

<sup>330</sup> Por. tamże, 1022, 1054; A. BLANCY, *De l'impossible à la nécessaire conversion des Églises*, w: *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, red. J. DORÉ, Ch. THEOBALD, Paris 1993, s. 810.

<sup>331</sup> Por. B. SESBOÜÉ, *La patience et l'utopie. Jalons œcuméniques*, s. 158 – 159.

<sup>332</sup> Por. A. BLANCY, *De l'impossible à la nécessaire conversion des Églises*, s. 810 – 811. Blancy zwraca uwagę, że tożsamość chrześcijańska ustanawia się historycznie na tożsamości żydowskiej właśnie przez akt nawrócenia, do którego zwołał Jezus Chrystus (por. Mt 3, 2; Mk 1, 15). W ten sposób tożsamość chrześcijańska jest owocem nawrócenia (por. tamże, s. 812).

<sup>333</sup> Por. tamże, s. 811.

nia tożsamości wyznaniowych, by nie były czynnikami grzesznego podziału chrześcijan. Skoro jedności chrześcijan zaszkodziły konkretne czyny i postawy, nie można do jedności dojść wyłącznie przez próbę nowej interpretacji tradycji chrześcijańskiej czy też przez dialog doktrynalny bez wewnętrznej odnowy – nawrócenia<sup>334</sup>. Nawrócenie chrześcijańskich tożsamości wskazuje na historyczne istnienie chrześcijaństwa, w tym też na obecność w dziejach chrześcijan wydarzeń trudnych, niekiedy dramatycznych, mających cechy grzechu czy błędu. Te grzechy i błędy nie mogą być związane z istotą Kościoła, który jest nieustannie podtrzymywany przez Chrystusa i który dzięki temu może być „filarem i podporą prawdy” (por. 1 Tm 3, 15)<sup>335</sup>. Jednakże – co widać zwłaszcza w kształtowaniu się tożsamości wyznaniowych – wiążą się one z historycznym istnieniem Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, w którym nieraz można dostrzec ludzką winę i błąd<sup>336</sup>.

Rozważając nawrócenie Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich jako odrzucenie tego, co w ich ludzkich doświadczeniach jest grzeszne albo naznaczone błędem oraz koniecznym nawrócenie i oczyszczenie tożsamości, należy zwrócić uwagę na problem, który przewija się w dialogach międzychrześcijańskich od początku ruchu ekumenicznego. Postulowane nawrócenie i oczyszczenie nie może zamknąć się jedynie do deklaracji. Musi ono zrealizować się przed rzeczywiste odrzucenie grzechu i błędu. O ile stosunkowo łatwo jest z dzisiejszej perspektywy dostrzec grzechy chrześcijan, które przyczyniły się

<sup>334</sup> Por. J. B. METZ, *Czy Kościół potrzebuje nowej reformacji? Odpowiedź katolicka*, ConcP 1-5 / 1970, s. 274.

<sup>335</sup> Por. KK 8.

<sup>336</sup> Por. A. BLANCY, *De l'impossible à la nécessaire conversion des Églises*, s. 811. W tym aspekcie nawrócenia tożsamości wyznaniowych jako odwrócenia się od grzechu i błędu Blancy dostrzega pewien szczególnie dla przemian tożsamości fakt: konieczność nawrócenia i oczyszczenia domaga się zarazem pewnego zerwania, jak i ciągłości. Zerwanie w nawróceniu tożsamości ma obejmować to, co grzeszne i obarczone błędem, ciągłość i zakorzenienie to odkrywanie własnej relacji do Boga oraz do wspólnoty, w której wiara chrześcijańska się urzeczywistnia („Mais une seconde implication de l'identité par conversion est l'irréductible distance et différence entre tout ce dont l'identité procède par conversion. Il faut cette césure, cette coupure irréductible pour laisser du champ à l'extériorisation de la conversion. L'extériorité incompressible de ceux qui se lient autorise et instaure l'identité entre la fusion qui la dilue et l'autonomie qui la désoriente. L'altérité originaire est ici le contraire de toute aliénation fusionnelle, le garant d'une intégrité sans intégrisme. Mais cette différence fondatrice, cette séparation créatrice [...] a pour corollaire un lien intangible, à défaut duquel il y a perte d'identité. Ce lien est fruit d'une alliance, non effet d'une contrainte, décision de conversion, non suite d'une naturalité. Cette alliance libre et unit. Elle est simultanément liberté et amour. Ainsi n'est identique que ce qui peut se rapporter à de l'autre auquel adhérer librement, fidèlement ; que ce soit l'autre dans l'espace ou dans le temps, le même à un autre moment, ou un autre au même moment. Le dédoublement est donc nécessaire pour assurer l'identité et l'assurer dans un mouvement de libre responsabilité. Ainsi l'identité par conversion est à la fois arrachement et enracinement, doublement une altérité par rapport à soi et à autrui, intérieurement comme extérieurement. Mais en cette altérité même, elle ne cesse d'être tributaire de l'autre qui lui demeure antérieur ou extérieur. La liberté qui la définit est grâce, jamais conquête ou possession”) (tamże).

do zaistnienia i umocnienia podziałów, oraz zdecydowanie zdystansować się od nich, o tyle oczyszczenie z tego, co błędne, jest o wiele poważniejszym wyzwaniem<sup>337</sup>. Nie można przecież zapomnieć, że historyczne skryształizowanie się tożsamości wyznaniowych dokonało się, aby usprawiedliwić własne stanowisko racjami wiary i wierności wobec pierwotnego orędzia chrześcijańskiego. Chodziło o podkreślanie aspektów pozytywnych, lecz powstanie nowych grup wyznaniowych pobudziło także postawy odrzucenia i agresji wobec sposobu, w jaki inni chrześcijanie przeżywali swoją wiarę. To odrzucenie przyczyniło się częściowo do powstania nowych tradycji wyznaniowych, a w pewnych środowiskach polemicznych stawało się ono ważniejsze niż aspekty ściśle ewangeliczne. Obrona tradycji wyznaniowych spowodowała rany, które nie są specyficzne ani dla samego w sobie wyznania, ani, tym mniej, dla chrześcijaństwa<sup>338</sup>.

Główną rolę odgrywa tutaj dialog doktrynalny. Nie może zaistnieć prawdziwa jedność chrześcijan ani też pojednane współistnienie zróżnicowanych tożsamości wyznaniowych bez rzeczywistej jedności w wierze, czyli także bez jedności doktrynalnej. Jednocześnie nie wszystkie rozbieżności doktrynalne są tylko wynikiem odmiennych interpretacji, kategorii językowych czy odmiennego sposobu wyrażania i przeżywania prawd wiary. Stąd nie można oczekiwać, iż trudności dogmatyczne zostaną rozstrzygnięte jedynie wskutek precyzowania nauki Kościołów i Wspólnot albo też w wyniku poszukiwania nowego języka teologicznego, który nie byłby uwikłany w dawne spory. Trzeba przyjąć, iż istnieją takie różnice, które trzeba zakwalifikować jako domagające się oczyszczenia elementy doktryny Kościołów i Wspólnot oraz – podobnie – czynniki formujące tożsamości wyznaniowe, z których należy usunąć błędy czy zniekształcenia autentycznej prawdy chrześcijańskiej, leżącej u podstaw całego zróżnicowanego dziedzictwa każdego Kościoła i każdej Wspólnoty. Zwrócili na to uwagę prawosławni delegaci na II Zgromadzeniu Światowej Rady Kościołów w Evanston w 1954 roku, mówiąc, iż jedność chrześcijan „może być osiągnięta tylko na podstawie integralnej wiary dogmatycznej starożytnego niepodzielonego Kościoła, bez jakiegokolwiek umniejszenia czy zmiany”<sup>339</sup>. Nawet jeśli – jak wspomiano wcześniej – kategoria „Kościoła niepodzielonego” pozostaje dyskusyjna, stanowisko prawosławia wobec jedności daje jasny

<sup>337</sup> Por. J. FAMERÉE, *De l'affrontement à la reconnaissance. Petite „phénoménologie” du dialogue œcuménique*, ETL 74 (1998) z. 4, s. 345.

<sup>338</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1039.

<sup>339</sup> „L'unione della cristianità [...] può essere raggiunta solo sulla base dell'integrale fede dogmatica della chiesa antica indivisa, senza alcuna sottrazione o alterazione” (CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Dichiarazione dei delegati ortodossi sul rapporto di Fede e costituzione* [Załącznik do raportu *Nasza jedność w Chrystusie a rozbieżności kościelne* przedstawionego przez pierwszą sekcję podczas II Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston, 15 – 30 sierpnia 1954 r.], 103).

obraz, na czym powinno polegać oczyszczenie chrześcijańskich denominacji oraz tożsamości chrześcijan. Jest to uznanie autentycznego dogmatycznego dziedzictwa chrześcijańskiego z odrzuceniem zaciemniającego to dziedzictwo prób formowania języka inkluzywnego. Zarazem jest to uznanie, że działanie Ducha Świętego nie zamyka się jedynie do spisane go objawienia biblijnego, lecz występuje w całym życiu i doświadczeniu Kościoła, z czego wynika, iż do jedności chrześcijan konieczna jest wierność wobec autentycznej apostołskiej Tradycji<sup>340</sup>. Z tego powodu przywrócenie jedności Kościoła musi zakładać przyjęcie całego doktrynalnego dziedzictwa chrześcijańskiego. Jan Paweł II naucza, że w dialogu doktrynalnym zmierzającym do pojednania chrześcijan nie chodzi „o modyfikację depozytu wiary, o zmianę znaczenia dogmatów, o usunięcie w nich istotnych słów, o dostosowanie prawdy do upodobań epoki, o wymazanie niektórych artykułów *Credo* pod fałszywym pretekstem, że nie są one już dziś zrozumiałe. Jedność, jakiej pragnie Bóg, może się urzeczywistnić tylko dzięki powszechnej wierności wobec całej treści wiary objawionej. Kompromis w sprawach wiary sprzeciwia się Bogu, który jest Prawdą”<sup>341</sup>.

Wiąże się z tym wymóg rzetelności dialogu ekumenicznego, by nie zapominać, iż jego priorytetem jest prawda. To właśnie w świetle prawdy, tam, gdzie różnice doktrynalne są tak głębokie i zasadnicze, że dialog ekumeniczny nie może ich usunąć przez wyjaśnianie, należy przyznać, iż istnieją – przynajmniej z punktu widzenia konkretnego Kościoła czy Wspólnoty – takie Kościoły czy Wspólnoty chrześcijańskie, których doktryna zawiera braki albo zniekształcenia domagające się do oczyszczenia w wyniku dialogu ekumenicznego, a przede wszystkim w wyniku teologicznej refleksji samych chrześcijan, zwłaszcza teologów, należących do danej denominacji<sup>342</sup>. Oczywiście zauważyć tutaj można, iż wiele Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich dostrzega braki, błędy czy zniekształcenia w doktrynie innych wyznań<sup>343</sup>.

<sup>340</sup> Por. tamże.

<sup>341</sup> UUS 18.

<sup>342</sup> Pewnym unaocznieniem otwartej tożsamości wyznaniowej, która zrealizuje się dopiero w warunkach pełnej jedności chrześcijan, są przykłady otwartości już dzisiaj dostrzegane między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi, skądinąd wciąż mocno podzielonymi. Walter Kasper zauważa takie elementy otwartości tożsamościowej, wyrażające się w odkrywaniu tego, co autentycznie łączy chrześcijan w wierze i w działaniu. Widoczne jest to w grupach ewangelikalnych, które choć bardzo różnią się doktrynalnie od Kościoła katolickiego, to jednak wykazują zbieżność w zagadnieniach etycznych; w anglikanizmie czy luteranizmie występują ruchy zmierzające do dowartościowania katolickiej tradycji w liturgii i urzędzie duchownym. Zjawiskiem wyraziście potwierdzającym to fragmentaryczne wciąż otwarcie jest powstawanie w tych tradycjach wspólnot monastycznych żyjących według reguły św. Benedykta. Także grupy pietystyczne, zauważając poważny kryzys nauczania moralnego własnych wspólnot wyznaniowych, odkrywają znaczenie nauczania katolickiego (por. W. KASPER, *Raport o działalności ekumenicznej*, s. 35)

<sup>343</sup> Można wymieniać wiele przykładów takiego stanowiska. Warto odwołać się do zasadniczych stanowisk katolickich czy prawosławnych, aby zobaczyć, jak wiele problemów, nie

Zasadniczo to wymaganie wobec wyznań i związanych z nimi tożsamości jest niezwykle trudne. Nie jest łatwo wyobrazić sobie, iż Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie uznają bez trudności, iż jakaś z głoszonych przez nie doktryn w imię oczyszczenia i pojednania powinna zostać opuszczona lub zmodyfikowana. Mogłoby to spowodować wśród wiernych określonego Kościoła czy Wspólnoty wątpliwości, czy ich własna denominacja jest autentyczna i wier-

tylko teologicznych, lecz także tożsamościowych, może nastęrczać to konieczne oczyszczenie doktrynalne. O Kościołach i Wspólnotach kościelnych dekret *Unitatis redintegratio* mówi, iż nie będąc w jedności z Kościołem katolickim podlegają brakom (por. DE 3), przy czym odnosząc się do Wspólnot poreformacyjnych, wyrazie stwierdza, iż „nie zachowały one autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa” (DE 22). Z kolei stanowisko prawosławne wyraźnie oddaje wspomniany raport Światowej Rady Kościołów z Evanston: „Nie chcielibyśmy osądzać wiary i struktury wspólnot oddzielonych. Ale jest naszym przekonaniem, że w tych wspólnotach brakuje pewnych fundamentalnych elementów, które stanowią rzeczywistość pełni Kościoła. Wierzmy, że tylko powrót wspólnot do wiary Kościoła starożytnego, zjednoczonego i niepodzielonego, Kościoła siedmiu soborów powszechnych, tj. do czystego, niezmiennego i wspólnego dziedzictwa ojców wszystkich podzielonych chrześcijan będzie mógł urzeczywistnić upragnioną jedność wszystkich chrześcijan oddzielonych. Tylko jedność i komunია chrześcijan w tej samej wierze będzie miała jako konieczne następstwo ich komunię w sakramentach i ich nieodłączną jedność w miłości jako członków tego samego ciała jedyne go Kościoła Chrystusa”. („Cosi – considerando il problema dell'unità della chiesa – non possiamo immaginarlo in altro modo se non come pieno ristabilimento di tutta la fede e di tutta la struttura episcopale della chiesa, che è fondamentale per la sua vita sacramentale. Non vorremmo giudicare la fede e la struttura della comunione separate. Ma è nostra convinzione che in queste comunioni mancano certi elementi fondamentali che costituiscono la realtà della pienezza della chiesa. Noi crediamo che solo il ritorno delle comunioni alla fede della Chiesa antica, unita e indivisa, dei sette concili ecumenici, cioè all'eredità pura, immutata e comune, dei padri di tutti i cristiani divisi, potrà realizzare l'auspicata unione di tutti i cristiani separati. Infatti, solo l'unità e la comunione dei cristiani in una stessa fede avrà come necessaria conseguenza la loro comunione nei sacramenti e la loro indissolubile unione nell'amore, come membra dello stesso corpo dell'unica chiesa di Cristo”) (CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Dichiarazione dei delegati ortodossi sul rapporto di Fede e costituzione* [Załącznik do raportu *Nasza jedność w Chrystusie a rozbitcie kościelne* przedstawionego przez pierwszą sekcję podczas II Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Evanston, 15 – 30 sierpnia 1954 r.], 103). Zdaniem luteranów „w Kościele rzymskokatolickim występują pewne zjawiska, którym strona ewangelicka musi się sprzeciwić; są to: niezbędność i kształt «urzędu Piotrowego» oraz związane z nim prymatu papieża, rozumienie sukcesji apostołskiej, niedopuszczanie kobiet do urzędu na mocy ordynacji i wreszcie ranga prawa kościelnego” (IZBA DS. TEOLOGII KOŚCIOŁA EWANGELICKIEGO W NIEMCZECH (EKD), *Wspólnota kościelna według ewangelickiego rozumienia. Wotum w sprawie uporządkowanego partnerstwa Kościołów różnych wyznań*, s. 89). Natomiast chrześcijanie ewangelikalni w swojej ocenie doktryny katolickiej zauważają brak biblijnego fundamentu dla ofiarnej koncepcji Eucharystii i transsubstancjacji elementów, nauki o czyszczeniu, Niepokalanym Poczęciu i cieleśnym Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, roszczeń do autorytetu magisterialnego, zwłaszcza w papieskiej nieomyślności. Katolicy sądzą, że ewangelikalni mają niewystarczającą koncepcję posługiwania duchownego w sukcesji apostołskiej, liczby i natury sakramentów, obcowania i wstawiennictwa Świętych, rozwoju doktrynalnego pod kierunkiem Ducha Świętego i trwania posługi Piotrowej w życiu Kościoła. Nie ma też zgody co do wielu ważnych zagadnień (por. CATTOLICI – EVANGELICALI NEGLI STATI UNITI, *La tua parola è verità. Un progetto di evangelicali e cattolici insieme* [2001 r.], EOe 8, 2946).



na Ewangelii<sup>344</sup>. Z tego powodu niekiedy w ruchu ekumenicznym wzywa się do tego, by nie absolutyzować własnego punktu widzenia, dyskwalifikując jednocześnie wiarę i przekonania innych<sup>345</sup>. Wydaje się jednak, iż nie znajduje wystarczającego uzasadnienia przekonanie, że w rzeczywistości podziału chrześcijan żaden z Kościołów czy żadna ze Wspólnot nie może wyłącznie posiadać i przekazywać autentycznej prawdy chrześcijańskiej w konkretnej kwestii dogmatycznej, co sprawiałoby, iż nie można by od innych wymagać zmiany lub poprawienia ich stanowiska. Trudność wiążąca się z oczyszczeniem tożsamości wyznaniowych nie zwalnia z poszukiwania prawdy, lecz stanowi dodatkowy motyw dla ruchu ekumenicznego, by dialog doktrynalny, przy zachowaniu wszystkich innych istotnych dla chrześcijan problemów, miał w nim pierwszorzędne znaczenie. Właśnie dlatego zagadnienie wyznaniowości i tożsamości wyznaniowej w dialogu ekumenicznym łączy się także z koniecznym pytaniem o to, co w każdym z istniejących wyznań zostało zachowane z autentycznych, biblijnych i zakorzenionych w żywej Tradycji prawd i wartości chrześcijańskich<sup>346</sup>.

Po nawróceniu i oczyszczeniu tożsamości chrześcijańskie mogą, zachowując swoją różnorodność, osiągnąć pojednanie, wypełniające się w widzialnej jedności chrześcijan. Pojednanie oznacza, iż tradycje konfesyjnych, które w czasach kontrowersji wyznaniowych przeciwstawiano sobie, nie można więcej uważać za czynnik tworzący tożsamości wyznaniowe zawierające w sobie elementy konfrontacji, wrogości czy nieufności<sup>347</sup>. Przeciwnie, tożsamości pojednane winny rozwijać w chrześcijanach należących do różnych tradycji ducha otwartości i dialogu, który z jednej strony zabezpiecza wierzących przed indyferentyzmem, z drugiej zaś przed fundamentalizmem czy konfesjonalizmem. Pojednanie, które nie zacierą różnorodności, wzmacnia tożsamość, a jednocześnie wzbogaca ją na inne sposoby wyrazu czy doświadczania wiary w Chrystusa<sup>348</sup>. Do tego konieczne jest wszakże przewyżczenie tych elementów tożsamości, które mają zabarwienie polemiczne, aby oddzielić w tożsamości to, co jest znakiem wierności wobec własnej tradycji wyznaniowej od elementów ideologicznych zbudowanych w opozycji do

<sup>344</sup> Por. J. M. R. TILLARD, *Oecuménisme et Église catholique. Les vingt ans du décret sur l'œcuménisme*, NRTh 107 (1985) nr 1, s. 55 – 56.

<sup>345</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, s. 384 – 385.

<sup>346</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Katolicka i ewangelicka tożsamość wyznaniowa*, RT 51 (2004) z. 7, s. 59.

<sup>347</sup> Por. COMMISSIONE LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA, *Un invito all'azione. Rapporto III (1981 – 1983)* [Filadelfia, 1983 r.], 3362; WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 216 – 217.

<sup>348</sup> Por. B. MILERSKI, *Tożsamość i porozumienie. Kilka uwag o uwarunkowaniach dialogu ekumenicznego z perspektywy ewangelickiej*, w: *Nie podzieleni i nie zjednoczeni. Ekumeniczna debata o Eucharystii / Wieczerzy Pańskiej z niemiecko-polskiej perspektywy*, red. I. BOKWA, P. JASKÓŁA, U. LINK-WIECZOREK, Opole 2006, s. 287 – 288.

innych chrześcijan<sup>349</sup>. Pojednanie tożsamości to także refleksja nad pamięcią chrześcijan, zwłaszcza obejmującą bolesne doświadczenia wzajemnych międzychrześcijańskich relacji<sup>350</sup>. Takie rozumienie pojednania tożsamości nie może zrealizować się w pełni bez ich wcześniejszego nawrócenia i oczyszczenia. Z tego powodu pewne dokonujące się w relacjach między Wspólnotami poreformacyjnymi unie, także takie, które pociągają za sobą wspólnotę Słowa i Ołtarza, a nawet posługiwania duchownego<sup>351</sup>, tylko w części są w stanie wyrazić tożsamość pojednaną.

Niekwestionowane postępy dialogu ekumenicznego przypominają, że pełne pojednanie chrześcijańskie, w tym też pojednanie tożsamości chrześcijan, jest jeszcze dalekie od urzeczywistnienia<sup>352</sup>. Ostatecznie zaistnieć może ono tylko w pełnej jedności wiary apostołskiej, której przybliżenie jest zadaniem całego ruchu ekumenicznego.

### 3.3.3. Tożsamość wyznaniowa w ekumenicznej perspektywie

W świetle celu ruchu ekumenicznego należy rozpatrywać napotymane przezeń trudności – odpowiadając na pytanie, jak bardzo utrudniają one jego osiągnięcie. Podobnie trzeba widzieć osiągnięcia ekumenii, pytając się, na ile rzeczywiście służą one dziełu pełnej jedności chrześcijan. Ten sam warunek rozpatrywania kwestii ekumenicznych dotyczy również tożsamości wyznaniowej. W jej badaniu nie wystarczy zatrzymać się na źródłach, formach jej ujawniania się w życiu kościelnym oraz na oddziaływaniu na poszczególnych chrześcijan przeżywających wiarę w Chrystusa w konkretnym Kościele lub Wspólnocie. Mimo konieczności tak ukierunkowanych dociekań z ekumenicznego punktu widzenia najistotniejsze jest pytanie, jak kwestia tożsamości wyznaniowej odnosi się do sprawy zjednoczenia chrześcijan. Z przedstawionych do tej pory rozważań wyłania się taki obraz problemu tożsamościowego, w którym tożsamość wyznaniowa nie może być zasadniczo widziana jako przeszkoda dla ekumenii, lecz jako bardzo ważne zagadnienie, które powinno być poruszane w dialogach ekumenicznych. Z drugiej jednak strony jasne jest, że w pewnych niewłaściwych ujęciach tożsamość wyznaniowa rzeczywiście może przyczyniać się do wzajemnego oddalania się chrześcijan czy też utrwalania już istniejących podziałów. Z tego powodu po wskazaniu, iż wła-

<sup>349</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 218 – 219.

<sup>350</sup> Por. B. SESBOÛÉ, *La patience et l'utopie. Jalons œcuméniques*, s. 50 – 51.

<sup>351</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 185 – 188; A. AHLBRECHT, *Konfessionalismus*, kol. 3.

<sup>352</sup> Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu*, s. 226.

ściwym w ekumenicznym kontekście kierunkiem rozwoju chrześcijaństwa wyznaniowego nie jest zniknięcie czy stopienie się Kościołów i Wspólnot, lecz nawrócenie, oczyszczenie i pojednanie tożsamości wyznaniowych, wypada na zakończenie podejmowanych badań zająć się nakreśleniem takiego pozytywnego obrazu tożsamości wyznaniowej, który będzie umożliwił osiągnięcie jedności chrześcijan i który – co także ważne – będzie aktualny również w rzeczywistości osiągniętej jedności. W tym celu trzeba ukazać dwie zasadnicze cechy charakterystyczne takiej tożsamości wyznaniowej – jej wewnętrzny dynamizm i otwartość – a następnie nakreślić jej miejsce w oczekiwanej rzeczywistości zjednoczonego chrześcijaństwa, by w tym świetle ujrzeć, iż tożsamość wyznaniowa – także z perspektywy badań ekumenicznych – jest nie tylko konieczna dla urzeczywistniania się chrześcijańskiej wiary i przeżywania jej przez wierzących wyrastających zawsze w konkretnej tradycji i środowisku konfesyjnym, lecz przede wszystkim iż jest ona – z wszystkimi wcześniejszymi zastrzeżeniami – rzeczywistym bogactwem chrześcijan, którego nie wolno ani zmarginalizować, ani roztrwonić.

#### 3.3.3.1. Tożsamość dynamiczna

Tożsamość wyznaniowa – jak wspomniano – zawiera w sobie nie tylko elementy względnie trwałe, lecz również podlegające różnorodnym zmianom, stosownie do zmian zachodzących w ludzkich społecznościach, a przez to i w grupach konfesyjnych. Zmiany, którym podlega tożsamość wyznaniowa, tak jak zmiany zachodzące w Kościołach i Wspólnotach, nie są jednak chaotyczne i przypadkowe. Po części z całą pewnością są one wynikiem interakcji między społecznością wierzących a światem, środowiskiem, w którym funkcjonują społeczności i jednostki. Z tego powodu zarówno zmiany dotyczące natury (zagrożenia związane z ludzkim oddziaływaniem) oraz kultury (postęp technologiczny, wszelkie zmiany społeczne, polityczne, nowe kierunki filozoficzne) oddziałują na tożsamości chrześcijan<sup>353</sup>. Dynamika przekształceń tożsamościowych odpowiada w pewnym stopniu zmianom zachodzącym w środowisku życia człowieka. Zarazem, co należy podkreślić, dopatrywanie się źródła przemian tożsamości wyznaniowych chrześcijan jedynie w ich zróżnicowanym geograficznie, kulturowo, cywilizacyjnie, gospodarczo czy technologicznie środowisku byłoby nieuprawnionym redukowaniem problemu. Zawsze trzeba mieć na uwadze, że dynamika tożsamości wyznaniowej ma również swoje specyficznie chrześcijańskie zakorzenienie. Wynika ona z nieustannego aktualizującego odczytywania wiary w Jezusa Chrystusa, co

<sup>353</sup> Por. J. RATZINGER, *Kontekst i znaczenie dokumentu „Dominus Iesus”*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. RUSECKI, Lublin 2001, s. 203.

do którego chrześcijanie są przekonani, że jest ostatecznym Słowem wypowiedzianym przez Boga (por. Hbr 1, 1 – 2), Zbawicielem tym samym „wczoraj, dziś i na wieki” (por. Hbr 13, 8), lecz zarazem że dla każdego wierzącego w całej różnorodności jego doświadczeń jest „drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Misja chrześcijańska polegająca na głoszeniu zmieniającemu się wciąż światu niezmiennej Ewangelii Chrystusa bynajmniej nie hamuje tożsamościowej dynamiki<sup>354</sup>. Perspektywa jest odwrotna – właśnie niezmiennosc Chrystusowej Ewangelii skłania chrześcijan, których warunki życia zmieniają się nieustannie, by aktualizowali własną tożsamość tak, aby zawsze zachowywać wierność wobec Chrystusa.

Zdaniem Heinricha Friesa to dynamiczne aktualizowanie tożsamości wyznaniowej odnosi się także do refleksji historycznej. W naznaczonych Bożym działaniem, ale też grzechem człowieka dziejach wyznań wyraża się wiara chrześcijan. Badając te dzieje, można zrozumieć wiarę z całym jej konfesyjnym zabarwieniem. Wreszcie myślenie o dziejach własnej denominacji na tle dziejów całego chrześcijaństwa umożliwia także wrośnięcie we własną tradycję, aby na niej budować tożsamość<sup>355</sup>. Dynamika ta nie sięga jedynie wstecz. Skoro historia nigdy nie jest zamknięta, a kolejne wydarzenia i doświadczenia stają się udziałem chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot, to również tożsamość wyznaniowa odniesiona do dziejów, z których wyrasta, jest zawsze dynamicznie nachylona ku przyszłości. Jak pisze Fries, „dla wyznań kościelnych jest rzeczą charakterystyczną, że umożliwiają one tworzenie nie tylko społeczności pionowej, ale również i tej horyzontalnej, która pograża się w głębinach historii, a więc wspólnoty z ojcami w wierze. Powinniśmy ich czcić i szanować, ponieważ jako istoty historyczne zawdzięczamy im bardzo wiele i nie możemy sobie wyobrazić naszego istnienia bez nich. Ponieważ jednak wyznania kościelne tkwią swymi korzeniami w historii, ich trwałość nie może stanowić jedyne go elementu tej historycznej drogi, bo mogłoby to prowadzić do sztywności i sklerotycznego uwiązania. Historyczność implikuje następowanie czegoś ciągle nowego”<sup>356</sup>. W tym zresztą widać żywotność chrześcijańskiej Tradycji, która nigdy nie jest przekazywaniem martwych, przebrzmiałych i wyrwanych z ich dziejowego kontekstu prawd. Według Alfonsa Nossola „tradycja nie jest żadną miarą czymś mechanicznym; nie dokonuje się w taki sposób, w jaki przekazuje się z ręki do ręki martwą monetę. Jest ona [...] tradycją żywą, niesioną i wypełnianą przez Ducha Świętego”<sup>357</sup>.

<sup>354</sup> Por. H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese* [sprawozdanie przedstawione na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1576.

<sup>355</sup> Por. H. FRIES, *Wiara zakwestionowana*, s. 76.

<sup>356</sup> Tamże.

<sup>357</sup> A. NOSSOLA, *Eucharystia nierozzerwalnie związana z jednością Kościoła*, s. 10.

Dynamiczny charakter tożsamości wyznaniowej ma też jeszcze jeden wymiar, ważny dla ruchu ekumenicznego. Skłania on Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie do nieustannej refleksji nad własnym rozumieniem wiary i wierności Chrystusowi, nie pozwala zatrzymać się na raz przyjętych kategoriach i sposobach myślenia. W wierności wobec Bożego Objawienia, Tradycji apostoelskiej i dogmatycznego dziedzictwa dynamizm tożsamości wyraża się w nieustannej refleksji nad własną chrześcijańską drogą i nad miejscem wśród chrześcijan należących do odmiennych tradycji<sup>358</sup>. Dynamizm ten nie pozwala zatrzymać się na niczym, co jest pochodzenia ludzkiego – a więc także na chrześcijańskich podziałach i niezgodzie – lecz wskazuje, iż chrześcijanie jako pielgrzymi są ciągle w drodze<sup>359</sup>.

### 3.3.3.2. Tożsamość otwarta

Dynamika tożsamości wyznaniowej chrześcijan winna łączyć się w sposób konieczny z jej otwartością<sup>360</sup>. Nie oznacza to, iż tożsamość ma być nieuformowana czy nieokreślona. Otwartość tożsamości sprzeciwia się konfesyjnalizmowi, lecz nie jest też otwartością bezkształtną i bezcelową, która prowadziłaby do utraty wyznaniowego bogactwa<sup>361</sup>. Jedność chrześcijan nie może dokonać się przez pochłonięcie jednej grupy chrześcijan przez inną. Z tego powodu tożsamość otwarta nie może negować wyznaniowej specyfiki własnego wyznania<sup>362</sup>. Tożsamość otwarta nie przyczynia się także do redukcji jedności chrześcijan do najmniejszego wspólnego mianownika. Umożliwia ona natomiast taką jedność, która nie jest zubożającą jednolitością<sup>363</sup>.

Wydaje się, iż dzieło II Soboru Watykańskiego jest znakomitym przykładem poszukiwania tożsamościowej otwartości przez Kościół katolicki. Zaslugą soboru jest to, że Kościół, podejmując dialog ze światem, w tym też z innymi chrześcijanami, „nie stał się wyobcowaną z ogólnoludzkiego roz-

<sup>358</sup> Por. H. ROUX, *Czy Kościół nasz domaga się nowej reformacji? Wypowiedź protestanta*, ConcP 1-5 / 1970, s. 271; A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, s. 92 – 93.

<sup>359</sup> Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CEC, *La natura e lo scopo della chiesa: Una tappa sulla strada di una dichiarazione comune*, EOe 7, 3151.

<sup>360</sup> Por. A. BLANCY, *De l'impossible à la nécessaire conversion des Églises*, s. 812.

<sup>361</sup> Por. L. ULLRICH, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, s. 49 – 50.

<sup>362</sup> Por. J. M. R. TILLARD, *Oecuménisme et Église catholique. Les vingt ans du décret sur l'œcuménisme*, s. 50.

<sup>363</sup> Por. A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, s. 77.

woju wspólnotą o mentalności getta”<sup>364</sup>. Jednocześnie – jak zauważa Andrzej Czaja – sobór w nauce Kościele katolickim, nie rezygnując z rozumienia jego tożsamości z Kościołem Chrystusowym, wyrażonej w kategorii trwania (*subsistit in*), nie odebrał innym Kościołom i Wspólnotom wyznaniowym prawa do udziału w byciu Kościołem<sup>365</sup>.

Otwartość tożsamości, wynikająca z jej nawrócenia i oczyszczenia, prowadzi do tego, że możliwe jest jej przenikanie – ale nie niszczenie – przez autentyczne wartości pochodzące z innych tradycji wyznaniowych<sup>366</sup>. Ostatecznie wydaje się, iż ta otwartość jest dla chrześcijan szansą do prawdziwego wzrostu w wierze, odkrycia nowych doświadczeń, wzbogacenia swojej własnej tożsamości<sup>367</sup>. Tożsamość otwarta wyraża chęć dostrzegania autentycznych wartości chrześcijańskich w innych tradycjach wyznaniowych. Dzięki niej także poszczególne tradycje mogą włączać swój sposób przeżycia i wyrażania wiary w całość doświadczenia jednego katolickiego Kościoła. W tym sensie tożsamość otwarta łączy się także z prawidłowym rozumieniem jedności chrześcijan. Nie będąc uznaniem pluralizmu prawd, wskazuje ona raczej na możliwości zróżnicowanego wyznawania tej samej prawdy. Jedność, do której dąży ruch ekumeniczny, nie może opierać się na różnorodności czy postawionych w jednym rzędzie przeciwnościach, lecz na jednej prawdzie dającej się wyrażać na różne sposoby<sup>368</sup>.

Otwarta tożsamość wyznaniowa jest nie tylko celem, który zostanie w pełni osiągnięty w rzeczywistości zjednoczenia chrześcijan. Również w drodze do tej jedności nadanie chrześcijańskim tożsamościom otwartego charakteru ma bardzo istotne dla ruchu ekumenicznego znaczenie. Otwarta tożsamość wyznaniowa ułatwia przezwyciężenie poczucia samowystarczalności Kościołów i Wspólnot oraz odrzucenie dzielących chrześcijan uprzedzeń<sup>369</sup>. Umożliwia ona zaistnienie życzliwych relacji między chrześcijanami różnych tradycji. To natomiast prowadzi do przełamania barier, odrzucenia stereotypów, które mogą trwać jedynie we wzajemnej izolacji, a ostatecznie także do silniejszego przeżywania wartości chrześcijańskich, których bogac-

<sup>364</sup> Tenże, *Wspólnota ekumeniczna – troska o budowę zjednoczonej Europy jako wspólnoty wartości i kultury*, s. 169.

<sup>365</sup> Por. A. CZAJA, *Misterium trwania Kościoła Chrystusowego. Stanowisko Kongregacji Nauki Wiary i myśl Josepha Ratzingera*, s. 55.

<sup>366</sup> Por. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 1056.

<sup>367</sup> Por. A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, s. 75.

<sup>368</sup> Por. tamże, s. 92 – 93.

<sup>369</sup> Por. RADA KONFERENCJI BISKUPÓW EUROPEJSKICH, KONFERENCJA KOŚCIOŁÓW EUROPEJSKICH, *Karta Ekumeniczna. Wytyczne dla rozwoju współpracy między Kościołami w Europie* [Strasburg, 22 kwietnia 2001 r.], nr 3, w: A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, s. 269; Z. GLAESER, *Ekumenizm imperatywem chrześcijańskiego sumienia i drogą Kościoła w nowym tysiącleciu*, AK 138 (2002) z. 1, s. 43.

two i siłę widzi się właśnie w relacji z chrześcijanami inaczej przeżywającymi i wyrażającymi tę samą wiarę<sup>370</sup>. Wyrażając się w nawiązywaniu dialogu, tożsamość otwarta prowadzi do zmiany ich spojrzenia na całą rzeczywistość – na Boga, innych ludzi, stworzenie<sup>371</sup>. W relacjach międzychrześcijańskich chroni przez izolacją, ekskluzywizmem, nieufnością oraz przed wewnętrznym zubożeniem, które jest konsekwencją zamknięcia się na innych<sup>372</sup>. Z punktu widzenia celów ruchu ekumenicznego, wypracowanie i umacnianie otwartej tożsamości wyznaniowej jest niezbędne. To właśnie ona umożliwia prowadzenie dialogu chrześcijan, świadomych dzielących ich różnic, lecz też dążących do dzielenia się z innymi chrześcijanami bogactwem i pięknem swoich wyznaniowych tradycji, będącej częścią dziedzictwa chrześcijańskiego<sup>373</sup>. Dzięki otwartości, wyrażającej się nie tylko w deklaracjach Kościołów i Wspólnot, lecz także w postawach należących do nich chrześcijan, możliwa będzie zarówno wymiana myśli w dialogach doktrynalnych, jak i autentyczna wymiana darów, wzbogacająca wszystkich uczestników dialogu<sup>374</sup>.

### 3.3.3.3. Tożsamość w komunii wszystkich chrześcijan

W dążeniu do pełnej jedności chrześcijan ruch ekumeniczny wciąż staje przed pytaniami o to, jak konkretnie jedność ta ma się urzeczywistnić i jakie powinna przybrać kształty. W kontekście rozważań o tożsamości wyznaniowej można przyjąć warunek, że ta widzialna jedność nie może urzeczywistnić się w sposób, który niszczyłby istotne cechy tożsamości Kościołów i Wspólnot, ich bogactwo i różnorodność. Zarazem sama różnorodność nie może dać oparcia dla jedności. Zwyczajne uznanie dla różnorodności nie jest w stanie przewyciężyć podziałów. Ogólnym warunkiem współistnienia wielości chrześcijańskich tradycji i tożsamości w jednej komunii Kościoła wydaje się podporządkowanie płynącej z bogactwa chrześcijańskiego różnorodności jedności opartej na Bożym objawieniu odczytywanym w żywej Tradycji. Z tego powodu jedynie taka różnorodność może znaleźć miejsce w jedności Kościoła, której elementy są komplementarne, nie wykluczając się wzajemnie, lecz raczej uzupełniając<sup>375</sup>. W wymiarze tożsamościowym warunkiem do

<sup>370</sup> Por. W. GODDIJN, *Rozważania socjologiczne o zróżnicowaniu grup w obrębie chrześcijaństwa*, w: F. ADAMSKI [red.], *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1983, s. S. 111.

<sup>371</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy a kultura dialogu ekumenicznego*, s. 6.

<sup>372</sup> Por. A. SKOWRONEK, *Sens i znaczenie dialogu*, s. 27; W. HRYNIEWICZ, *Wymagania prawdy a kultura dialogu ekumenicznego*, s. 24.

<sup>373</sup> Por. J. M. R. TILLARD, *Oecuménisme et Église catholique. Les vingt ans du décret sur l'œcuménisme*, s. 51.

<sup>374</sup> Por. UUS 28, 57; W. KASPER, *Raport o działalności ekumenicznej*, s. 38.

<sup>375</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Katolicka i ewangelicka tożsamość wyznaniowa*, s. 65.

tę jest takie uformowanie tożsamości wyznaniowych, by różniąc się od siebie, nigdy nie były ze sobą sprzeczne, by nie było w nich elementów wrogości, nieufności czy izolowania się od chrześcijan nienależących do własnej grupy konfesyjnej. Takie jest też znaczenie chrześcijańskiej modlitwy o jedność. Jak pisze w swoim duchowym testamencie Paul Couturier, jeden z katolickich pionierów ekumenizmu, przekraczając nasze linie podziałów, nie zmierza ona do usunięcia tego, co stanowi treść wiary chrześcijańskiej przeżywanej w Kościołach i Wspólnotach<sup>376</sup>.

W przywróceniu jedności chrześcijan i w spojrzeniu na miejsce ich wyznaniowych tożsamości w tej rzeczywistości zjednoczenia model „pojednanej różnorodności” mógłby być pomocny<sup>377</sup> – wszakże z koniecznymi zastrzeżeniami. Cel dialogów ekumenicznych, a także refleksji nad koniecznością przemian tożsamości wyznaniowych nie może znajdować się tylko w zgodzie na „pojednaną różnorodność”. Różnorodność mieszcząca się w jednym katolickim Kościele musi mieścić się w wyznaniu identycznej substancjalnie wiary, w rzeczywistej komunii eucharystycznej i w widzialnej jedności<sup>378</sup>. Stąd warunkiem jedności respektującej różnorodność wyznaniowych tradycji i wyznaczającej miejsce pojednanym tożsamościom wyznaniowym jest tożsamość wiary wyznawanej zgodnie z apostołską Tradycją, jedność sakramentalna oraz jedność ustroju kościelnego, wyrażająca się nie w jedności struktur, lecz w jedności zwierzchnictwa kościelnego<sup>379</sup>. Jedność chrześcijan, do której dąży ruch ekumeniczny, nie oznacza zatem ani zniknięcia chrześcijańskich wyznaniowych tradycji z całym ich bogactwem, ani też ich roztopienia się w jedności Kościoła, lecz komunię możliwą dzięki pełnej jedności wiary apostołskiej. Podobnie też i tożsamości wyznaniowe nie muszą zniknąć ani też stopić się w nową, ponadwyznaniową tożsamość chrześcijańską, lecz – oczyszczone i pojednane – mogą odnaleźć swoje miejsce w jednym Kościele.

<sup>376</sup> „Simplement, d’un grand coup d’ailes, ce genre de prière survole toutes les démarcations et nous fait tous reposer ensemble dans le cœur de notre Christ [...]. Ce survol n’a rien de négatif. En aucune manière il ne signifie une diminution, un oubli de nos croyances respectives, pour chacun plus chères à soi-même que soi-même. Cette affirmation de survol est exacte pour le protestant, pour l’anglican, pour l’orthodoxe, tout autant que pour le catholique; elle est exacte quelle que soit la manière dont la foi de chacun lui permet d’envisager le problème de l’unité chrétienne” (P. COUTURIER, *Prière et unité chrétienne. Testament œcuménique*, Paris 2003, s. 46 – 47).

<sup>377</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l’unité. Catholiques et protestants face à l’exigence œcuménique*, s. 283 – 284.

<sup>378</sup> Por. J. M. R. TILLARD, *Oecuménisme et Église catholique. Les vingt ans du décret sur l’œcuménisme*, s. 51 – 52.

<sup>379</sup> Por. Z. GLAESER, *Widzialna jedność Kościoła: doktryna, utopia czy pasja życia?*, s. 235; J. M. R. TILLARD, *Confesser aujourd’hui la foi apostolique*, s. 22.



#### 3.3.3.4. Konieczność tożsamości wyznaniowej

W kontekście postulowanej tożsamości wyznaniowej jako tożsamości nawróconej, oczyszczonej i pojednanej, lecz również dynamicznej i otwartej, można zaproponować trzy tezy dotyczące konieczności tożsamości wyznaniowej i jej znaczenia dla ruchu ekumenicznego: 1) dla uczciwości refleksji ekumenicznej nigdy nie można pomijać czy marginalizować wyznaniowości chrześcijaństwa rozumianej jako realizowanie się wiary w Chrystusa w tradycjach Kościołów i Wspólnot oraz – analogicznie – jako istnienie tożsamości chrześcijańskiej i kościelnej tylko w określonej tożsamości wyznaniowej i poprzez nią; 2) wyznaniowość oraz istnienie w związku z tym zróżnicowanych konfesyjnie tożsamości wyznaniowych chrześcijan świadczy o autentycznym bogactwie chrześcijaństwa, które przemawia do człowieka i staje się jego drogą do spotkania z Bogiem i wspólnotą chrześcijańską w jego własnym kontekście kulturowym, społecznym, dziejowym i cywilizacyjnym; 3) wyznaniowość, o ile nie ma w niej elementów zaprzeczających jedności chrześcijan lub też o ile takie elementy poddane są oczyszczeniu, nie sprzeciwia się ruchowi ekumenicznemu, lecz raczej czyni go bardziej wiarygodnym.

Pierwsza z postawionych tez, mówiąca o konieczności obecności zagadnienia tożsamości w dialogu ekumenicznym i o potrzebie brania pod uwagę zróżnicowania tożsamościowego chrześcijan w wypracowywaniu kolejnych oficjalnych uzgodnień, wiąże się z występującymi w niektórych nurtach ruchu ekumenicznego wątpliwościami. Tymczasem nawet w imię jak najszybszego osiągnięcia widzialnej jedności chrześcijan nie można ani pomijać faktu realizowania się chrześcijaństwa w Kościołach i Wspólnotach wyznaniowych, ani też relatywizować znaczenia takiej jego postaci. Powstawanie zróżnicowanych chrześcijańskich tradycji jest koniecznym procesem, świadczącym o prawdziwym zakorzenieniu wiary w życiu ludzkim. Z tego powodu nie tylko każdy krąg kulturowy czy epoka, lecz także każdy wierzący człowiek ma prawo do budowania lub wyboru swojego sposobu wyrażania wiary chrześcijańskiej<sup>380</sup>, tak by ona stanowiła rzeczywiście część jego osobistego życia, a zarazem by wpisywała się w jedną wiarę objawioną. To urzeczywistnianie się chrześcijańskiej wiary, zróżnicowane w zależności od czasu i kultury, a w pewnej mierze także od osobistych doświadczeń wierzącego, stanowiące zarazem doświadczenie realnie istniejącego widzialnego Kościoła Chrystusowego, nie sprawiałoby tak wielkich problemów, gdyby nie brak widzialnej jedności między chrześcijanami.

Prawo do trwałego istnienia zróżnicowanych grup tożsamościowych – nawet wewnątrz Kościoła gromadzącego wszystkich pojednanych chrześcijan – powinno być oceniane w świetle nadrzędnej jedności wiary, będącej jednością

<sup>380</sup> Por. A. AHLBRECHT, *Konfessionalismus*, kol. 3.

doktryny, sakramentów i zwierzchnictwa, oraz w świetle świadectwa dawane- go przez chrześcijan wobec świata. Realizowanie się chrześcijaństwa w wyzna- niach, czy raczej we wspólnotach zjednoczonych wokół swojej specyficznej tradycji, po usunięciu przeszkód do prawdziwej jedności w jednym Kościele, może jedynie sprzyjać ukazywaniu sensu prawdziwej jedności i misji chře- ścijańskiej. Stąd refleksja ekumeniczna nie powinna pomijać ani pomniejszać tego chrześcijańskiego zróżnicowania<sup>381</sup>. Można zauważyć – za dokumentem IV Konferencji światowej „Wiary i Ustroju” w Montrealu w 1963 roku – że w różnych okresach pewne grupy chrześcijan odczuwały konieczność wyraże- nia swojej wiary i kultu w określonych społecznościach wyznaniowych, naro- dowych, językowych czy kulturowych. Dzięki Bożej Opatrzności zgromadzenia te w ich szczególnych historycznych okolicznościach wniosły duży wkład do wierne- go świadectwa chrześcijańskiego danego przez Kościół<sup>382</sup>. Dzisiaj ich istnienie jest wyrazem realizowania się chrześcijaństwa – o ile są one oczysz- czone z tego wszystkiego, co uniemożliwia jedność albo nie wyraża w pełni sposób całej autentycznej doktryny. Chrześcijaństwo zróżnicowane wyznanio- wo jest też źródłem tożsamości chrześcijan, która – choć zawsze pozostaje toż- samością chrześcijańską i kościelną – konkretyzuje się właśnie jako tożsamość wyznaniowa. Wynika stąd, iż mówienie o zróżnicowaniu wyznaniowym oraz o wiążącym się z nim tożsamościowym zróżnicowaniu chrześcijan jest rzetel- nym ukazywaniem tego, w jaki sposób wiara chrześcijańska jest wciąż żywa i aktualna dla współczesnego człowieka.

<sup>381</sup> W perspektywie współczesnych trudności dialogu ekumenicznego mówi o tym Walter Kasper: „Powadze zasad powinna towarzyszyć jedność w określaniu celów: dokąd zmierzamy? Czego chcemy? Obecny kryzys polega właściwie na tym, że nie jesteśmy zgodni w kwestii okre- ślenia tych celów. Pod pojęciem jedności, której pragniemy, nie zawsze rozumiemy to samo. Jesteśmy zgodni co do tego, że jedność nie oznacza ujednolicenia, nie oznacza uniformizmu. Wszyscy mówimy o jedności w różnorodności i różnorodności w jedności. Ale czy pod tą for- mułą rzeczywiście mamy na myśli to samo? Kościół katolicki uważa, że prawdziwa jedność w różnorodności oznacza jedność w jednej wierze, w tych samych sakramentach i w jednym, opartym na sukcesji apostoelskiej urządzeniu biskupim – w tym zasadniczo zgadzamy się ze sta- nowiskiem prawosławnym. Natomiast różnorodność możliwa jest w formach wyrazu jednej wiary, w rytach sakramentalnych oraz w prawie kanonicznym, a tym bardziej – w strojach i tytułach hierarchów. Różnie też może być regulowana sprawa celibatu. W przeciwieństwie do tego strona ewangelicka przeforsowała w ostatnich dziesięcioleciach inny pogląd, który nale- ży określić jako różnorodność bez rzeczywistej jedności. Według tego stanowiska do jedności potrzebny jest pewien podstawowy konsens w sprawach Ewangelii i zgodnego z nią udzielania chrztu, a także wspólnota stołu. W pozostałych sprawach możliwe są nie tylko różnorodne formy wyrazu, lecz także różne stanowiska, przede wszystkim dotyczące pojmowania i spra- wowania urzędów. I tak na przykład począwszy od lat siedemdziesiątych Kościoły tradycji lute- rańskiej i reformowanej, mimo znaczących różnic w nauczaniu, mogą przyjmować wspólnotę stołu i ambony, a tym samym wspólnotę Kościołów, często nakładając do tego samego również Kościół katolicki” (W. KASPER, *Ekumenizm przyszłości*, s. 86).

<sup>382</sup> Por. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Mont- real, 12 – 26 lipca 1963 r.], s. 172 – 173.

Z tym stwierdzeniem wiąże się druga z proponowanych tez tożsamościowych. Wyznaniowość chrześcijańska sama z siebie nie jest ani brakiem, ani błędem, ani też widocznym przejawem grzechu ludzi, który doprowadził do doświadczanego podziału chrześcijan. Jedynie wyznaniowość umacniana przez wrogość, nienawiść czy konfrontacyjnie budowane tożsamości wyznaniowe może mieć taki negatywny wydźwięk. Zasadniczo jednak wyznaniowe zróżnicowanie chrześcijan to we współczesnym świecie – doświadczającym różnorodności kultur, tradycji, języków, myśli oraz zmierzającym do ich pokojowego współistnienia i współpracy – dowód uniwersalności orędzia chrześcijańskiego, które jest zawsze aktualne dla człowieka żyjącego w każdym kontekście dziejowym czy kulturowym i które przemawia do niego w jego własnym języku, odpowiadając na jego własne problemy, a zarazem włączając go w życie jego wspólnoty, mającej swoją szczególną tradycję, w tym też zdolność odczytywania, doświadczania i wyrażania niezmiennej i jedynej prawdy Ewangelii. Chrześcijanie nie przeżywają swojej wiary indywidualnie, nie konfrontują własnej sytuacji życiowej z orędziem Ewangelii w odosobnieniu. Każdy wierzący potrzebuje kościelnego zakorzenienia<sup>383</sup>. Ono jest źródłem jego tożsamości, dając mu poczucie przynależności, bezpieczeństwa i trwania w tradycji.

Wynika stąd, że wyznaniowość oraz współczesne bogactwo tożsamości wyznaniowych należy rozumieć jako autentyczne chrześcijańskie dziedzictwo. Pomijanie wyznaniowości, będące pomijaniem istotnego wymiaru realizowania się chrześcijaństwa, zagrażałoby skuteczności działania Kościołów i Wspólnot w głoszeniu Słowa i w posłudze duszpasterskiej<sup>384</sup>. Jak pisze Lothar Ullrich, „w przypadku utraty wyznaniowości tożsamość wyznaniowa rozplywa się i znika. Wraz z rozbięciem tożsamości wyznaniowej przestaje istnieć również tożsamość kościelna, a wiara przeradza się w ogólną niewiarę lub agnostycyzm. Nie ma «trzeciego» wyznania wyłaniającego się z dwóch wyznań ani «nadrzędnego wyznania» ponad innymi wyznaniem. Byłby to twór obojnaczy, niezdolny do życia, który stanowiłby początek końca wiary chrześcijańskiej»<sup>385</sup>.

Trzecia z postawionych tez jest, jak się wydaje, najważniejsza z punktu widzenia celu ruchu ekumenicznego. Właśnie w perspektywie osiągnięcia tego celu należy przyjąć, iż chrześcijańskie zróżnicowanie wyznaniowe nie przeczy mu, lecz raczej wpływa na jego uwiarygodnienie. Koniecznym zastrzeżeniem jest tutaj postulat usunięcia z relacji międzychrześcijańskich oraz z tożsamości wyznaniowych chrześcijan tego wszystkiego, co sprzeciwia się pojednaniu.

<sup>383</sup> Por. K. LEŚNIEWSKI, *Trudności w relacjach między Kościołem większościowym a Kościołami mniejszościowymi w Polsce*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*, red. L. GÓRKA, S. PAWŁOWSKI, Lublin 2003, s. 93 – 94.

<sup>384</sup> Por. CONSULTA LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA (Comitato nazionale USA della Federazione luterana mondiale e del Distretto nord-americano dell'Alleanza mondiale delle chiese riformate), *Un riesame delle tradizioni luterane e riformate. Rapporto I* [1966 r.], 3334.

<sup>385</sup> L. ULLRICH, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, s. 49.

Piotr Jaskóła zauważa, iż w niektórych środowiskach ekumenicznych pytanie o tożsamość wyznaniową budzi wątpliwości, a niekiedy nawet uważane jest za nieekumeniczne: „Wielu zapalonych ideą ekumenizmu uważa, że dziś nie czas, by pytać o tożsamość wyznaniową, by pytać o specyfikę katolicyzmu, specyfikę prawosławia czy protestantyzmu; dziś nie czas, by mówić o «zadomowieniu» we własnym Kościele. Ważne jest to, co ogólnochrześcijańskie, wspólne, co ekumeniczne”<sup>386</sup>. Niekiedy podkreślanie znaczenia tożsamości wyznaniowej, będącej na obecnym etapie ruchu ekumenicznego także uczciwym mówieniem o tym, co jeszcze chrześcijan dzieli, widziane jest jako powrót do konfesjonalizmu<sup>387</sup>. W tym ujęciu często żąda się, aby mówić głównie o tym, co wszystkim chrześcijanom jest wspólne, a różnice ukazywać jako możliwe do przezwyciężenia. Od strony tożsamościowej konsekwencje przeakcentowania takiego podejścia mogą być jednak bardzo negatywne – może prowadzić to do przekonania, że „to, co jest charakterystyczne dla danego Kościoła czy wyznania, co nie jest znane w innych Kościołach, co może być niezrozumiałe dla innych – to właśnie jest to, czego właściwie być nie powinno. Odmienność w rozumieniu depozytu wiary, specyfika kościelnego życia, szczególne formy, w których wyraża się pobożność i duchowość danego wyznania, przez wielu są widziane jako coś, co musi zostać przezwyciężone ze względów «ekumenicznych»”<sup>388</sup>. W takim ujęciu obrona tożsamości wyznaniowej bywa uznawana za przejaw konserwatyzmu, fundamentalizmu oraz postawę daleką od ducha ekumenii<sup>389</sup>.

W rzeczywistości jednak jest przeciwnie – to mówienie o tożsamościowym zróżnicowaniu świadczy o wiarygodności dialogu ekumenicznego i autentyczności zaangażowania w dzieło pojednania chrześcijan<sup>390</sup>. Z jednej strony świadczy ono bowiem o tym, że dialog ekumeniczny jest bliski problemom rzeczywistych chrześcijan, żyjących wiarą chrześcijańską w swoich Kościołach i Wspólnotach, podczas gdy pominięcie tożsamości byłoby faktycznie mówieniem o chrześcijaństwie abstrakcyjnym, które nigdy nie istniało i nie zaistnieje – ponieważ wiara chrześcijańska od samych początków zakorzeniła i rozwijała się w określonej kulturze i sytuacji historycznej. Z drugiej strony przyszłość ruchu ekumenicznego i szansa jego powodzenia zależą od istnienia tożsamości wyznaniowej<sup>391</sup>, wiążącej chrześcijan z Chrystusem przez ich Kościół czy

<sup>386</sup> P. JASKÓŁA, *Tożsamość wyznaniowa z perspektywy katolicko-ewangelickiej*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (Pieniężno-Lublin 1968 – 2008)*, s. 227 – 228.

<sup>387</sup> Por. A. NOSSOL, *Jedność Kościoła i Europy*, s. 39 – 40; tenże, *Ekumenizm jako imperatywy chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, s. 74.

<sup>388</sup> P. JASKÓŁA, *Katolicka i ewangelicka tożsamość wyznaniowa*, s. 58.

<sup>389</sup> Por. tenże, *Tożsamość wyznaniowa z perspektywy katolicko-ewangelickiej*, s. 227 – 228.

<sup>390</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 288 – 289.

<sup>391</sup> Por. L. ULLRICH, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, s. 49.

Wspólnotę, ale też umożliwiającą im nawiązanie relacji z innymi chrześcijanami bez poczucia wyobcowania czy utraty tego, co w ich relacji do Boga przeżywanej w społeczności wierzących wydaje im się cenne i niezbywalne.

\*

W świetle tego, co powiedziano, można przyjąć konieczność autentycznej wyznaniowości i tożsamości wyznaniowych nie tylko w drodze do pełnej jedności, ale też w warunkach jej urzeczywistnienia<sup>392</sup>. Prawdą jest, że współczesne trudności w ruchu ekumenicznym mają tożsamościowe uwarunkowania. Prawdą jest również to, że w wielu przypadkach zamknięty i nieprzyjmujący możliwości zmiany czy nawrócenia kształt chrześcijańskich tożsamości wyznaniowych stanowi poważną przeszkodę we wprowadzaniu osiągnięć dialogu ekumenicznego w życie. Jednak bez uwzględnienia tożsamości wyznaniowej, wyrażającej autentyczne zakorzenienie chrześcijan w ich Kościołach i Wspólnotach, dialog ekumeniczny traciłby swój autentyzm, pozostając tylko w sferze teoretycznych dociekań. Wydaje się zatem, iż tożsamość wyznaniowa, podobnie jak realizowanie się wiary chrześcijańskiej w zróżnicowanych grupach konfesyjnych, może być uważana nie za przeszkodę, lecz za bogactwo chrześcijańskie. Z kolei teologiczna refleksja nad tożsamością jest w stanie ukazać, iż odpowiednie jej przemiany (w szczególności nawrócenie, oczyszczenie i pojednanie) oraz cechy charakterystyczne (dynamizm i otwartość) są w stanie przybliżyć pełną widzialną jedność chrześcijan.

Chrześcijańskie Kościoły i Wspólnoty „powinny być na drodze nawrócenia i odnowy, przez wierność względem swojego początku, któremu na imię Jezus Chrystus, i przez rozpoznanie «znaków czasu», już nie nosicielami podzielonych Kościołów, lecz nosicielami zasadnej wielorakości jednego Kościoła Jezusa Chrystusa. Chodzi o jedność Kościołów, które choć pozostają Kościołami, staną się jednak Kościołem [...]. Ekumenia może raczej wyrażać się w postaci wyznań, tzn. wyznania mogą być wyrazem ekumenii, inaczej mówiąc: wiarygodnym przedstawieniem katolickości Kościoła Jezusa Chrystusa”<sup>393</sup>. Tak też można zrozumieć wskazanie Paula Couturiera, który przestrzegał przed próbą budowy przez chrześcijan nowej świątyni, do której wszyscy, porzuciwszy swoje własne świątynie, przyszliby modlić się razem<sup>394</sup>.

<sup>392</sup> Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, s. 277, 281 – 282.

<sup>393</sup> H. FRIES, *Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit*, cyt. za: A. NOSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, s. 91.

<sup>394</sup> „Aucun rêve de construire sur la place publique un temple où tous, quittant leurs propres temples, viendraient prier ensemble” (P. COUTURIER, *Prière et unité chrétienne. Testament œcuménique*, s. 68).



## ZAKOŃCZENIE

Kwestia tożsamości wyznaniowej, rozpatrywana w perspektywie ekumenicznej, wiąże się z dwoma podstawowymi problemami. Z jednej strony chrześcijanie, żyjący w świecie gwałtownych kulturowych, cywilizacyjnych i technicznych przemian nie mogą odizolować się od świata. Spotykając się z wiarą chrześcijańską wyznawaną w nieco odmienny sposób, nie mogą w imię obrony własnej tożsamości zamknąć się na innych chrześcijan. Zamknięcie się, odwoływanie się jedynie do przeszłości, odnajdywanie jedynie w dziedzictwie minionych wieków własnego zakorzenienia ostatecznie prowadzi do obumarcia tożsamości, które tym bardziej tracą swój sens, im wyraźniej tracą kontakt z doświadczaną przez człowieka rzeczywistością, stając się niezdolne do odpowiedzi na jego konkretne pytania oraz do podania mu wzorców postępowania, którymi mógłby kierować się w codziennych życiowych sytuacjach. Jednocześnie w atmosferze dwudziestowiecznego rozkwitu ruchu ekumenicznego i uświadomienia sobie przez podzielonych chrześcijan konieczności poszukiwania upragnionej jedności niektórzy spośród nich, szczególnie wyczuleni na doświadczany podział i wciąż jeszcze istniejące trudności, chcieli przekroczyć wyznaniowe różnice, dzielące chrześcijańskie Kościoły i Wspólnoty, by móc wreszcie ogłosić osiągnięcie celu ekumenii. Tymczasem istniejące różnice są zbyt poważne, by przejść nad nimi do porządku dziennego. Podobnie też w imię przybliżenia jedności niemożliwa jest rezygnacja z tożsamości wyznaniowej chrześcijan, gdyż faktycznie oznaczałaby ona pozbawienie chrześcijaństwa jego autentyzmu, wyrażającego się w zdolności przenikania każdej kultury i epoki oraz wyrażania prawd jednej i niezmiennej Ewangelii w języku dostępnym dla każdego człowieka, co więcej, w taki sposób, że każdy człowiek może odkryć w wierze chrześcijańskiej swoją własną wiarę, przemawiającą doń jego językiem, odpowiadającą na jego rzeczywiste problemy, a zarazem tę samą i niezmienną wiarę Kościoła

Chrystusowego. Aby te dwie strony tożsamościowego problemu chrześcijan zmierzających do pełnej widzialnej jedności ujrzeć we właściwej perspektywie – a zatem nie jako przeciwstawne sobie elementy alternatywy: albo tożsamość, albo jedność, lecz jako zagadnienia wzajemnie warunkujące się: tożsamość konieczna do prawdziwej jedności, jedność konieczna do autentycznie chrześcijańskiej tożsamości – potrzebna jest refleksja ekumeniczna. Refleksja ta nie może unikać ani umniejszać trudności, które pociąga za sobą problem tożsamości wyznaniowej. Zarazem jednak nie może ona zatrzymywać się tylko na wskazaniu istniejących przeszkód do przywrócenia jedności oraz na zdiagnozowaniu przyczyn dostrzeganego kryzysu ruchu ekumenicznego. Wydaje się, że każda ekumeniczna refleksja teologiczna, świadoma istniejących trudności, powinna starać się wskazać takie próby rozwiązań, które służyłyby urzeczywistnieniu celu ruchu ekumenicznego. Takie też zadanie realizuje przedstawiane studium. Wychodząc od zagadnienia tożsamości obecnego w dzisiejszej myśli antropologicznej, analizując w tym kontekście problem tożsamości wyznaniowej tak, jak jest on poruszany w dialogach ekumenicznych oraz literaturze teologicznej, zmierza ono do wskazania takich dróg rozwojowych ruchu ekumenicznego, dzięki którym tożsamość byłaby widziana jako nieodzowna do odzyskania rzeczywistej – nie tylko deklarowanej – jedności chrześcijan, a perspektywa przyszłej jedności umożliwiałaby przemiany tożsamości wyznaniowych, tak by miały one charakter rzeczywiście chrześcijański, wolny od tego wszystkiego, co sprzeciwia się objawionej w Jezusie Chryście woli Boga względem Kościoła.

Podjęte w pracy badania dają podstawę do kilku zasadniczych ustaleń i propozycji. Przeprowadzona w pierwszym rozdziale analiza genezy i znaczenia pojęcia tożsamości w dzisiejszej myśli antropologicznej wraz ze wskazaniem tożsamościowej roli odgrywanej przez grupy religijne prowadzi do wniosku, iż pojęcie tożsamości, w znaczeniu, w którym jest ono dziś przeważnie używane w antropologii, wiąże się nieodłącznie z przemianami kulturowymi, które doprowadziły z jednej strony do dowartościowania osoby ludzkiej jako podmiotu, umożliwiając jej samookreślenie i wolne poszukiwanie własnego tożsamościowego zakorzenienia społecznego, a z drugiej zakwestionowały te wartości, które stanowiły dla ludzi punkt oparcia w kształtowaniu ich postaw i myślenia. Problem tożsamości wiąże się zatem z tym, że człowiek współczesny może wybierać, poszukiwać, odkrywać czy redefiniować sens własnego życia, a zarazem – doświadczając zagubienia, niepewności i kryzysu wartości – jest zmuszony do tego, by szukać jak najbardziej pewnego oparcia dla budowania własnej tożsamości. Tożsamości zbiorowe, związane z przynależnością człowieka do konkretnej społeczności, w tym także grupy religijnej, są niezbędne dla trwałości i stabilności tożsamości jednostkowej człowieka. Z tego powodu w obliczu właściwego czasem dzisiejszym zagubienia, ludzie szukają takich silnych grup tożsamościowych, które mogą dać im poczucie zakorze-



nienia i przynależności. Poszukiwanie to ma znaczenie pozytywne, lecz niekiedy – gdy wiąże się z izolacją bądź wrogością wobec ludzi należących do innych grup tożsamościowych – może mieć bardzo negatywne następstwa. Zasadniczo pozytywną rolę silnych tożsamości wraz z możliwymi zagrożeniami widać szczególnie w odniesieniu do grup religijnych. W kontekście chrześcijańskiej refleksji ekumenicznej można tutaj mówić o silnym tożsamościowym oddziaływaniu Kościołów i Wspólnot wyznaniowych, prowadzącym zasadniczo do odczytania przez chrześcijan żyjących w pewnym kontekście czasowym czy kulturowym orędzia ewangelicznego jako własnego i bliskiego oraz do ich samoidentyfikacji z innymi członkami wyznaniowej wspólnoty, lecz niekiedy powodującym narastanie nieufności czy wrogości między chrześcijanami należącymi do odmiennych grup konfesyjnych. To skomplikowanie zagadnienia tożsamości oraz uwarunkowanie problemów istniejących między grupami chrześcijańskimi przez szersze zjawiska społeczne pozwala postawić postulat, aby zagadnienie tożsamości znalazło szerszy oddźwięk w literaturze teologicznej oraz w dialogach ekumenicznych, ponieważ bez jego zrozumienia nie sposób autentycznie ukazać trudności występujących w relacjach między podzielonymi Kościołami i Wspólnotami.

Dokonana w rozdziale drugim teologiczna refleksja nad tożsamością wyznaniową w nauce Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich oraz w dialogach ekumenicznych prowadzi z kolei do konstatacji, iż chociaż jest ona niezbędnym czynnikiem integrującym Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, to jednak staje się często przeszkodą w wysiłkach na rzecz wzajemnego zrozumienia i przebaczenia. Jest tak zwłaszcza wtedy, gdy tożsamość wyznaniowa budowana jest i umacniania w opozycji do innych chrześcijan, będąc negatywnym i krytycznym określeniem się wobec Kościołów i Wspólnot w inny sposób wyrażających wiarę. Tożsamość, na którą składa się kwestionowanie prawdziwości wiary innych chrześcijan, przypisywanie im złych intencji, odmawianie wartości ich kulturze, modlitwie, liturgii, życiu duchowemu (przy jednoczesnym podkreślaniu, że tylko własne tradycje modlitewne, liturgiczne czy duchowe są niezmiennie i autentycznie chrześcijańskie), jest faktycznie tożsamością zamkniętą, wypaczoną i – wskutek tego – uniemożliwiającą jakiegokolwiek ekumeniczne porozumienie. Tożsamość wyznaniowa, która służyłaby dialogowi ekumenicznemu, a zarazem pełniła swoje zadanie w życiu współczesnych chrześcijan, musi być budowana i umacniana przy stałej świadomości ograniczeń własnego kontekstu społeczno-kulturowego oraz absolutnej przewagi orędzia ewangelicznego nad wszelkimi świeckimi elementami i środowiskami jego przekazywania. W ten sposób tożsamość straci charakter negatywny, zamknięty i polemiczny, stając się sposobem wyrazu wierności wobec własnej tradycji oraz nośnikiem bogactwa chrześcijańskiego dziedzictwa Kościołów i Wspólnot. Zarazem świadomość własnych uwarunkowań i ograniczeń, niezbędna do właściwego ukształto-

wania tożsamości wyznaniowej, nigdy nie może oznaczać poświęcenia prawdy, lecz raczej winna być motywem do wspólnego z innymi chrześcijanami pogłębienia własnego zrozumienia wiary chrześcijańskiej. Ostatecznie wszelkie poszukiwania zmierzające do naświetlenia roli tożsamości wyznaniowej w dialogu ekumenicznym służyć powinny poszukiwaniu pełnej jedności wiary. Ruch ekumeniczny winien być wciąż świadom, iż bez pełnej jedności w wierze apostoelskiej jedność chrześcijan byłaby jedynie pozorna.

Trzeci rozdział przedstawianego studium, uwzględniając to, co już powiedziano, wskazuje propozycje dotyczące dalszych kierunków rozwoju ruchu ekumenicznego. Do tego konieczna jest znajomość istniejących zagadnień tożsamościowych, które sprawiają, że dialog ekumeniczny napotyka na kolejne trudności. Trudności te mogą zmobilizować Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie do poszukiwania takich dróg rozwoju ekumenii, by nie kwestionując odmienności wyznaniowych i tożsamościowych, rzeczywiście mogła ona kiedyś osiągnąć swój ostateczny cel. Aby tak było, ruch ekumeniczny musi pozostać autentyczny. Autentyzm ten wyraża się w nieustannym akcentowaniu konieczności przybliżania jedności – wszystkie inne cele i działania podejmowane przez osoby zaangażowane w ruch ekumeniczny, choćby tak szczytne jak promowanie pokoju, sprawiedliwości społecznej czy ochrona przyrody – mają tylko dalsze znaczenie, rozumiały jedynie w podstawowej perspektywie pełnej widzialnej jedności. Autentyzm ekumenii to także wzajemny szacunek dialogujących ze sobą Kościołów i Wspólnot, który jednak nigdy nie polega na tym, że rezygnuje z prawdy w imię polepszenia wzajemnych relacji. Szacunek ten wymaga, by teologowie uczestniczący w ekumenicznych dialogach byli autentycznymi przedstawicielami własnych tradycji wyznaniowych, zakorzenionymi w ich dziedzictwie kulturowym, duchowym i doktrynalnym. Można sądzić, iż konfesyjność chrześcijaństwa, rozumiana jako urzeczywistnianie się wiary chrześcijańskiej w różnorodnych tradycjach, nie sprzeciwia się sama z siebie prawdziwej jedności. W imię osiągnięcia jedności wcale nie jest konieczna walka z tożsamościami wyznaniowymi czy też osłabienie ich roli w życiu wierzących, gdyż faktycznie oznaczałoby to osłabienie w nim roli wiary chrześcijańskiej, zawsze docierającej do człowieka przez konkretny Kościół czy Wspólnotę. Dla przybliżenia jedności chrześcijan należy zastanowić się nad tym, co zmienne w tradycjach wyznaniowych, nad obecnymi w nich elementami ludzkiego pochodzenia, naznaczonymi grzechem i słabością. Z tego powodu można postulować przybliżanie jedności chrześcijan przez nawrócenie, oczyszczenie i pojednanie ich wyznaniowych tożsamości. Można także widzieć pozytywną rolę tożsamości wyznaniowych w przybliżaniu jedności, a nawet dostrzegać miejsce dla tożsamościowego zróżnicowania chrześcijan w perspektywie jedności zrealizowanej. Tożsamość wyznaniowa, która jest dynamiczna i otwarta, sprawia, że wiara chrześcijańska przeżywana przez ludzi różnych miejsc i czasów jest

zawsze wiarą żywą, konkretną, a zarazem tą samą i uniwersalną. Tożsamość wyznaniowa odpowiada w istocie godności człowieka, jego potrzebie wspólnotowego zakorzenienia i poczucia bezpieczeństwa oraz sensu życia. W tym znaczeniu zagadnienie tożsamości wyznaniowej należy rozumieć jako jedną z kluczowych kwestii niezbędnych dla ruchu ekumenicznego oraz dla dialogów teologicznych.

To z kolei sprawia, że przed teologicznym namysłem nad zagadnieniem tożsamości stoi wciąż wiele kwestii wartych systematycznego opracowania. Właściwie każda kościelna wypowiedź czy doktryna – jak przedstawiane studium stara się wykazać – zawiera elementy tożsamościowe. Stąd cennym wkładem w zrozumienie roli tożsamości wyznaniowej nie tylko w życiu Kościołów i Wspólnot, lecz i dla ruchu ekumenicznego mogłoby być wnikliwe przeanalizowanie specyfiki tożsamości wyznaniowych właściwych poszczególnym denominacjom. Dalsze badania tożsamościowe mogą zmierzać także w innym kierunku – przez analizę wpływu różnych tożsamości wyznaniowych na jednostkowe tożsamości chrześcijan w celu ustalenia, w jaki sposób przynależność do określonych denominacji chrześcijańskich zapewnia wierzącym poczucie bezpieczeństwa, stałości i zakorzenienia. W kontekście przekształceń dotyczących samego chrześcijaństwa – wyrażających się w kryzysie niektórych tradycyjnych Kościołów i Wspólnot oraz w żywiołowym rozwoju denominacji nowych, ewangelikalnych czy pentekostalnych, niekiedy bardzo zamkniętych na ruch ekumeniczny, powstaje pytanie, czy każda denominacja chrześcijańska jest równie silnym źródłem tożsamościowego zakorzenienia dla swoich wiernych, czy też przemiany dzisiejszego świata, pociągające za sobą poszukiwanie przez ludzi tożsamościowego zakorzenienia, będą miały konsekwencje w postaci poważnych przeobrażeń w samym chrześcijaństwie.

Tożsamość wyznaniowa jest bardzo szerokim obszarem badań, domagającym się jeszcze wiele uwagi ze strony teologów. Niemniej jednak, mimo tej obszerności i skomplikowania, z ekumenicznego punktu widzenia jest pewne, iż jej zrozumienie nie jest możliwe na gruncie samej nieteologicznej antropologii. Dostrzeżenie miejsca tożsamości wyznaniowej w dążeniu do chrześcijańskiego pojednania oraz takie przekształcenie istniejących tożsamości, by służyły one temu dziełu, jest możliwe tylko w żywej wierze chrześcijańskiej, która sprawia, że człowiek, doświadczając nieustannie własnych ograniczeń, zwraca się ku Trójjedynemu Bogu. W tej podstawowej chrześcijańskiej orientacji ku Bogu możliwe jest urzeczywistnianie celu ruchu ekumenicznego, tak by nigdy nie stracić z oczu tego, co w nim najważniejsze. Ruch ekumeniczny zwrócony przede wszystkim ku Bogu, dążący do pojednania chrześcijan nie przez poświęcenie prawdy czy też zanegowanie ich wyznaniowego dziedzictwa, lecz przez nawrócenie i miłość, jest rzeczywiście potrzebny wszystkim chrześcijanom. Tylko w takim kształcie może on być rzeczywiście skuteczny.



## WYKAZ SKRÓTÓW

- ACA *Obrona Wyznania Augsburskiego.*
- AK „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek.
- BE „Biuletyn Ekumeniczny”, Warszawa.
- BW *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965 – 2000*, red. Karol KARSKI, Stanisław Celestyn NAPIÓRKOWSKI, Lublin 2003.
- CA *Wyznanie Augsburskie.*
- Chr *Христианство. Энциклопедический словарь*, red. С. С. АВЕРИНЦЕВ, t. 1 – 3, Moskwa 1993 – 1995.
- ComP „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, Warszawa.
- ConcP „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wybór artykułów, Poznań – Warszawa 1968 – 1971.
- CT „Collectanea Theologica. Kwartalnik teologów polskich”, Warszawa.
- DE SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”.*
- DI KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”.*
- DKNW-1 *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966 – 1994*, Tarnów 1995.
- DKNW-2 *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995 – 2000*, Tarnów 2002.
- DKW SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o katolickich Kościołach wschodnich „Orientalium Ecclesiarum”.*
- DMKT *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969 – 1996*, Kraków 2000.
- DWR SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”.*
- Dyr PAPIESKA RADA DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu (1993 r.)*

- EFB *Enciclopedia Filosofica*, t. 1 – 12, Milano 2006<sup>2</sup>.
- EOe *Enchiridion Oecumenicum*, t. 1 – 8, Bologna 1986 – 2007.
- ETL „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, Leuven.
- FD „Filozofia Dialogu”, Poznań.
- FRe „Filozofia Religii”, Poznań.
- GA-1 *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, red. Harding MEYER, Lukas VISCHER, Ramsey (New York) – Geneva 1984.
- GA-2 *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982 – 1998*, red. Jeffrey GROS, Harding MEYER, William G. RUSCH, Geneva – Grand Rapids (Michigan) 2000.
- IkaZ „Internationale katholische Zeitschrift Communio”, Ostfildern.
- KDK SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „Gaudium et spes”.
- KK SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* „Lumen gentium”.
- KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- KO SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* „*Dei verbum*”.
- KWKL *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999.
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. Walter KASPER [i in.], t. 1 – 11, Freiburg – Basel – Wien 2006.
- MyEccl KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom* „*Mysterium Ecclesiae*”.
- NRTh „Nouvelle Revue Théologique”, Namur.
- OL JAN PAWEŁ II, *List apostolski* „*Oriente lumen*”.
- OS „Ostkirchliche Studien”, Würzburg.
- RF „Roczniki Filozoficzne”, Lublin.
- RH JAN PAWEŁ II, *Encyklika* „*Redemptor hominis*”.
- RHE „Revue d’Histoire Ecclésiastique”, Louvain-la-Neuve – Leuven.
- RT „Roczniki Teologiczne”, Lublin.
- SiDE „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, Warszawa<sup>1</sup>.
- SOe „Studia Oecumenica”, Opole.
- SPhCh „Studia Philosophiae Christianae”, Warszawa.
- STh THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*.
- STV „Studia Theologica Varsaviensia”, Warszawa.
- ThGl „Theologie und Glaube”, Paderborn.
- TThZ „Trierer Theologische Zeitschrift”, Trier.

<sup>1</sup> Przyjęto numerację roczników zastosowaną w najnowszych numerach „Studiów i Dokumentów Ekumenicznych”, która jest jednak nieprecyzyjna – rocznikiem pierwszym jest 1985 rok, podczas gdy czasopismo ukazywało się w 1983 i w 1984 roku.

- 
- UU-1      *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, red. Stanisław Celestyn NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1982.
- UU-2      *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982 – 1998*, red. Stanisław Celestyn NAPIÓRKOWSKI, Krzysztof LEŚNIEWSKI, Jadwiga LEŚNIEWSKA, Lublin 2000.
- UUS      JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej.*





## BIBLIOGRAFIA

### 1. Źródła

#### 1.1. Pismo Święte

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* [Biblia Tysiąclecia], Poznań 2002<sup>5</sup>.

#### 1.2. Dokumenty Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich

##### 1.2.1. Dokumenty katolickie

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 1 – 53.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej*, UU-2, s. 174 – 226.

JAN PAWEŁ II, *List „Magno cum gaudio” na 400-lecie Unii Brzeskiej* [25 marca 1995 r.], UU-2, s. 345 – 347.

JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Orientale lumen”*, UU-2, s. 296 – 320.

JAN PAWEŁ II, *List apostolski na 400-lecie Unii Brzeskiej* [12 listopada 1995 r.], UU-2, s. 321 – 329.

JAN PAWEŁ II, *Przemówienie w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Drohiczynie*, w: *Jan Paweł II na Podlasiu. Drohiczyn 10 czerwca 1999 roku*, red. Krzysztof KURIANIUK, Zbigniew ROSTKOWSKI, Drohiczyn 2000, s. 143 – 148.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”*, DKNW-2, s. 74 – 94.

- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom „Mysterium Ecclesiae”*, DKNW-1, s. 54 – 64.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Informacja dotycząca wyrażenia „Kościoły siostrzane”*, DKNW-2, s. 70 – 73.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Katolicka odpowiedź na „Raport końcowy” Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej* [grudzień 1991 r.], UU-2, s. 120 – 127.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Komentarz do „Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus”*, BE 36 (2007), nr 3-4, s. 12 – 20.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communio notio”*, DKNW-1, s. 390 – 401.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*, BE 36 (2007) nr 3-4, s. 5 – 11.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Uwagi o raporcie końcowym ARCIC I* [listopad 1982 r.], DKNW-1, s. 181 – 192.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, DKNW-2, s. 48 – 56.
- PAPIESKA KOMISJA „PRO RUSSIA”, *Zasady ogólne i wskazania praktyczne dla koordynowania pracy ewangelizacyjnej i zaangażowania ekumenicznego Kościoła katolickiego w Rosji i w innych krajach Wspólnoty Niepodległych Państw* [1 czerwca 1992 r.], UU-2, s. 137 – 144.
- PAPIESKA RADA DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* [25 marca 1993 r.], UU-2, s. 30 – 101.
- PAPIESKA RADA DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*, UU-2, s. 161 – 168.
- PIUS XI, *Encyklika „Mortalium animos” o popieraniu prawdziwej jedności religii*, UU-1, s. 353 – 361.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 410 – 421.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 193 – 208.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o katolickich Kościołach wschodnich „Orientalium Ecclesiarum”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 177 – 186.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 104 – 166.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 350 – 362.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 2002, s. 526 – 606.

### 1.2.2. Dokumenty niekatolickie

*Artykuły anglikańskie*, SiDE (1984) nr 2, s. 75 – 87.

*Formuła zgody*, KWKL, s. 387 – 528.

IZBA DS. TEOLOGII KOŚCIOŁA EWANGELICKIEGO W NIEMCZECH (EKD), *Wspólnota kościelna według ewangelickiego rozumienia. Wotum w sprawie uporządkowanego partnerstwa Kościołów różnych wyznań*, SiDE 18 (2002) nr 1, s. 80 – 91.

*Obrona Wyznania Augsburskiego*, KWKL, s. 165 – 325.

*Wyznanie Augsburskie*, KWKL, s. 143 – 163.

### 1.3. Dokumenty Światowej Rady Kościołów oraz „Wiary i Ustroju”

#### 1.3.1. Dokumenty Światowej Rady Kościołów

- I Zgromadzenie ŚRK, Amsterdam, 22 sierpnia – 4 września 1948 r.

*Costituzione*, EOe 5, 77 – 86.

*La chiesa e il disordine della società* [Raport trzeciej sekcji], EOe 5, 24 – 32.

- II Zgromadzenie ŚRK, Evanston, 15 – 30 sierpnia 1954 r.

*Dichiarazione dei delegati ortodossi sul rapporto di Fede e costituzione* [Załącznik do raportu *Nasza jedność w Chrystusie a rozbięcie kościelne*], EOe 5, 103 – 104.

*Nasza jedność w Chrystusie a rozbięcie kościelne* [Raport pierwszej sekcji], SiDE 4 (1988) nr 4, s. 59 – 66.

- III Zgromadzenie ŚRK, New Delhi, 19 listopada – 5 grudnia 1961 r.

*Costituzione*, EOe 5, 396 – 409.

*Raport Sekcji do spraw Jedności*, SiDE 4 (1988) nr 4, s. 67 – 81.

*Rapporto del Comitato del Dipartimento Chiesa e società*, EOe 5, 322 – 338.

*Servizio* [Raport drugiej sekcji] EOe 5, 232 – 269.

- IV Zgromadzenie ŚRK, Uppsala, 4 – 20 lipca 1968 r.

*Duch Święty i katolickość Kościoła* [Raport pierwszej sekcji], SiDE 4 (1988) nr 4, s. 92 – 98.

- V Zgromadzenie ŚRK, Nairobi 23 listopada – 10 grudnia 1975 r.

*Confessare Cristo oggi* [Raport pierwszej sekcji], EOe 5, 819 – 848.

*Jedność Kościoła – założenia i wymogi* [Raport drugiej sekcji], SiDE 4 (1988) nr 4, s. 98 – 108.

*La ricerca comune di popoli di fedi, culture, ideologie diverse* [Raport trzeciej sekcji], EOe 5, 868 – 892.

*Strutture d'ingiustizia e lotte per la liberazione* [Raport piątej sekcji], EOe 5, 916 – 957.

- VII Zgromadzenie ŚRK, Canberra, 7 – 20 lutego 1991 r.  
*Riflessioni dei partecipanti ortodossi*, EOe 5, 1892 – 1899.
  - VIII Zgromadzenie ŚRK, Harare, 8 – 13 grudnia 1998 r.  
*Dichiarazione sui diritti dell'uomo*, EOe 5, 2212 – 2232.
  - Inne dokumenty  
*Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat „Koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia”* [Ronde, Dania, 24 – 28 lutego 1993 r.], SiDE 10 (1994) nr 1, s. 55 – 71,  
*Raport końcowy Komisji Nadzwyczajnej do spraw uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach Światowej Rady Kościołów*, SiDE 19 (2003) nr 1, s. 72 – 123.
- 1.3.2. Dokumenty „Wiary i Ustroju”
- II Konferencja światowa Wiary i Ustroju, Edynburg, 3 – 18 sierpnia 1937 r.  
*Raport końcowy*, SiDE 20 (2004) nr 1, s. 120 – 156.
  - III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, Lund, 15 – 28 sierpnia 1952 r.  
*Rapporto*, EOe 6, 1712 – 1831.
  - IV Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.  
*Raport*, SiDE 21 (2005) nr 1-2, s. 167 – 219.
  - V Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.  
*Rapporto*, EOe 6, 2722 – 2876.  
*Verso la koinonia nella fede, nella vita e nella testimonianza*, EOe 6, 2877 – 3006.
  - Inne dokumenty  
*La natura e lo scopo della chiesa: Una tappa sulla strada di una dichiarazione comune* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], EOe 7, 3017 – 3156.  
*Un solo battesimo, una sola eucaristia e un reciproco riconoscimento dei ministeri. Tre dichiarazioni concordate* [Akra, 20 lipca – 5 sierpnia 1974 r.], EOe 1, 2860 – 3031.  
*Un tesoro in vasi d'argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica* [Genewa, 30 listopada 1998 r.], EOe 7, 3157 – 3228.

## 1.4. Dokumenty dialogów ekumenicznych<sup>1</sup>

### 1.4.1. Dokumenty dialogów światowych

- GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Secondo rapporto ufficiale* [1967 r.], EOe 1, 706 – 735.
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC PREPARATORY COMMISSION, *Malta Report* [1968 r.], GA-1, s. 120 – 125.
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Eucharistic Doctrine (Windsor Statement)* [1971 r.], GA-1, s. 68 – 72.
- JOINT COMMISSION FOR DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD METHODIST COUNCIL, *Denver Report* [1971 r.], GA-1, s. 308 – 339.
- GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Terzo rapporto ufficiale* [1971 r.], EOe 1, 736 – 865.
- ANGLICAN – LUTHERAN INTERNATIONAL COMMISSION, *Pullach Report* [1972 r.], GA-1, s. 14 – 34.
- LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA KOMISJA STUDIÓW, *Ewangelia a Kościół (Raport z Malty)* [1972 r.], BW, s. 39 – 67.
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Ministry and Ordination (Canterbury Statement)* [1973 r.], GA-1, s. 78 – 84.
- COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA, *La teologia del matrimonio e la sua applicazione ai matrimoni misti. Rapporto* [Wenecja, 1975 r.], EOe 1, 181 – 260.
- COMMISSIONE TEOLOGICA MISTA ORTODOSSA – VECCHIOCATTOLICA, *Dichiarazione sulla dottrina di Dio* [Chambésy, 1975 r.], EOe 1, 2570 – 2578.
- COMMISSION FOR ANGLICAN – ORTHODOX JOINT DOCTRINAL DISCUSSIONS, *Moscow Statement* [1976 r.], GA-1, s. 41 – 49.
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Authority in the Church I (Venice Statement)* [1976 r.], GA-1, s. 88 – 99.
- CONSULTA CATTOLICA ROMANA – PRESBITERIANA RIFORMATA, *Dichiarazione comune „L'unità che cerchiamo”* [1977 r.], EOe 2, 3141 – 3222.
- ŚWIATOWY ALIANS KOŚCIOŁÓW REFORMOWANYCH – SEKRETARIAT DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie* [1977 r.], SiDE 4 (1988) nr 1, s. 73 – 101.
- KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Wieczera Pańska* [1978 r.], BW, s. 165 – 195.
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Eucharistic Doctrine: Elucidation* [1979 r.], GA-1, s. 72 – 77.
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Ministry and Ordination. Elucidation* [1979 r.], GA-1, s. 84 – 87.

<sup>1</sup> Dokumenty dialogowe w układzie chronologicznym.

- GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Verso una professione di fede comune* [1980 r.], EOe 1, 905 – 925.
- KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Drogi do wspólnoty* [1980 r.], BW, s. 197 – 228.
- KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Stanowisko wobec „Konfesji Augsburskiej”* [Augsburg, 1980 r.], BW, s. 229 – 236.
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Authority in the Church: Elucidation* [1981 r.], GA-1, s. 99 – 105.
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Authority in the Church II (Windsor Statement)* [1981 r.], GA-1, s. 106 – 115.
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Final Report. Preface. Introduction* [1981 r.], GA-1, s. 62 – 67.
- DISCIPLES OF CHRIST – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION FOR DIALOGUE, *Report* [1981 r.], GA-1, s. 154 – 166.
- JOINT COMMISSION FOR DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD METHODIST COUNCIL, *Honolulu Report* [1981 r.], GA-1, s. 367 – 387.
- GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La testimonianza comune* [1981 r.], EOe 1, 926 – 994.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO SPRAW DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* [Monachium, 1982 r.], w: Zygfryd GLAESER, *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007, s. 196 – 205.
- ANGLICAN – REFORMED INTERNATIONAL COMMISSION, *God's Reign and Our Unity* [Woking (Wielka Brytania), 1984 r.], GA-2, s. 114 – 154.
- KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Jedność przed nami* [Rzym, 1984 r.], BW, s. 283 – 345.
- The Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission (1977 – 1984)* [1984 r.], GA-2, s. 399 – 437.
- WSPÓLNA KOMISJA DOKTRYNALNA ANGLIKAŃSKO-PRAWOSŁAWNA, *Uzgodniona deklaracja dublińska* [1984 r.], SiDE 1 (1985) nr 3-4, s. 87 – 113.
- WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES – WORLD METHODIST COUNCIL, *Together in God's Grace* [Cambridge, 1987 r.], GA-2, s. 270 – 274.
- ANGLICAN – LUTHERAN INTERNATIONAL CONTINUATION COMMITTEE, *Episcope (Niagara Report)* [1987 r.], GA-2, s. 11 – 37.
- JOINT COMMISSION OF THE DIALOGUE BETWEEN THE ORTHODOX CHURCH AND THE WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES, *Memorandum* [Leuvenberg (Szwajcaria), 1988 r.], GA-2, s. 277 – 279.
- KOMISJA DS. NAUKI BAPTYSTYCZNEJ I STOSUNKÓW MIĘDZYKOŚCIELNYCH ŚWIATOWEGO ZWIĄZKU BAPTYSTÓW – SEKRETARIAT DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie* [Atlanta, 1988 r.], SiDE 11 (1995) nr 1, s. 55 – 70.

- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO SPRAW DIALOGU TEologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, SiDE 4 (1988) nr 1, s. 64 – 72.
- COMMISSIONE CONGIUNTA LUTERANI – RIFORMATI, *Verso la comunione ecclesiale. Rapporto* [1989 r.], EOe 3, 2528 – 2627.
- PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY – SOME CLASSICAL PENTECOSTAL CHURCHES AND LEADERS, *Perspectives on Koinonia* [1989 r.], GA-2, s. 735 – 752.
- JOINT COMMISSION OF THE BAPTIST WORLD ALLIANCE AND THE LUTHERAN WORLD FEDERATION, *A Message to Our Churches* [Genewa, 1990 r.], GA-2, s. 155 – 175.
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION [ARCIC II], *Church as Communion* [Dublin, 1990 r.], GA-2, s. 328 – 343.
- COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEologico TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Documento di Freising* [1990 r.], EOe 3, 1901 – 1912.
- ŚWIATOWY ALIANS KOŚCIOŁÓW REFORMOWANYCH – PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki. Druga faza: lata 1984 – 1990* [1990 r.], SiDE 16 (2000) nr 2, s. 75 – 128.
- GRUPPO REDAZIONALE DELLO STAFF CATTOLICO-LUTERANO, *Strategie per la recezione* [1991 r.], EOe 3, 1539 – 1573.
- KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKO-EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego* [1993 r.], BW, s. 361 – 481.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA [ARCIC II], *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół* [Wenecja, 1993 r.], SiDE 11 (1995) nr 1, s. 71 – 99.
- WSPÓLNA KOMISJA LUTERAŃSKO-PRAWOSŁAWNA, *Sobory ekumeniczne a autorytet Kościoła i w Kościele* [Sandjberg (Dania), 1993 r.], SiDE 10 (1994) nr 2, s. 83 – 85.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* [Balamand, 1993 r.], SiDE 10 (1994) nr 2, s. 77 – 82.
- JOINT COMMISSION FOR DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD METHODIST COUNCIL, *The Word of Life: A Statement on Revelation and Faith* [Baar (Szwajcaria), 1995 r.], GA-2, s. 618 – 646.
- WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa. Dokument studyjny* [1995 r.], SiDE 12 (1996) nr 2, s. 137 – 148.
- WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału. Dokument studyjny* [1995 r.], SiDE 12 (1996) nr 2, s. 123 – 136.

- Ewangelizacja, prozelityzm i wspólne świadectwo. Raport końcowy czwartej fazy dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami (1990 – 1997)* [1997 r.], SiDE 19 (2003) nr 2, s. 119 – 160].
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA, *Dar autorytetu. Autorytet w Kościele III* [1998 r.], w: Przemysław KANTYKA, *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, Lublin 2004, s. 161 – 190.
- WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Siódmy oficjalny raport* [1998 r.], SiDE 15 (1999) nr 1, s. 81 – 122.
- ŚWIATOWA FEDERACJA LUTERAŃSKA – PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* [Augsburg, 31 października 1999 r.], BW, s. 499 – 523.
- COMMISSIONE MISTA CHIESA CATTOLICA ROMANA – CONSIGLIO METODISTA MONDIALE, *Dire la verità nella carità: L'autorità d'insegnare tra cattolici e metodisti* [2000 r.], EOe 7, 2283 – 2444.
- COMMISSIONE INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO FRA LA CHIESA CRISTIANA (O DISCEPOLI DI CRISTO) E LA CHIESA CATTOLICA ROMANA, *Ricevere e trasmettere la fede: missione e responsabilità della chiesa ([Terzo rapporto] 1993 – 2002)* [2002 r.], EOe 7, 1592 – 1680.
- CONSULTA INTERNAZIONALE CHIESA CATTOLICA – ALLEANZA EVANGELICA MONDIALE, *Chiesa, evangelizzazione e vincoli di koinonia. Rapporto 1993 – 2002* [2002 r.], EOe 7, 1681 – 1830.
- GRUPPO INTERNAZIONALE DI LAVORO ANGLICANO-LUTERANO, *Crescita nella comunione. Rapporto del Gruppo di lavoro internazionale anglicano-luterano* [2002 r.], EOe 7, 429 – 665.
- COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA (ARCIC II), *Maria: grazia e speranza in Cristo. Dichiarazione congiunta* [Seattle, 2004 r.], EOe 7, 176 – 319.
- WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dodatek D do Ósmego raportu* [maj 2004 r.], SiDE 22 (2006) nr 1-2, s. 207 – 228.

#### 1.4.2. Dokumenty dialogów lokalnych<sup>2</sup>

- CONSULTA LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA (Comitato nazionale USA della Federazione luterana mondiale e del Distretto nord-americano dell'Alleanza mondiale delle chiese riformate), *Un riesame delle tradizioni luterana e riformata. Rapporto I* [1966 r.], EOe 2, 3293 – 3345.
- Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku*, Bielsko-Biała 2002.

<sup>2</sup> Z uwagi na znaczenie dla tematu tożsamości wyznaniowej włączono tutaj także teksty francuskiej ekumenicznej Grupy z Dombes.



- CONSULTA ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA NEGLI USA, *Unità cristiana e ordinazione delle donne. Dichiarazione congiunta* [1975 r.], EOe 2, 2083 – 2093.
- GRUPPO DI DIALOGO CATTOLICO – LUTERANO IN USA, *Autorità magisteriale e infallibilità nella chiesa. Dichiarazione comune e riflessioni* [Minneapolis (USA), 1978 r.], EOe 2, 2611 – 2758.
- GRUPPO DI DOMBES, *Lo Spirito santo, la chiesa e i sacramenti* [1979 r.], EOe 2, 856 – 1001.
- COMMISSIONE REGIONALE EUROPEA ANGLICANA – LUTERANA, *Rapporto del dialogo anglicano – luterano in Europa* [Helsinki, 1982 r.], EOe 2, 249 – 318.
- COMMISSIONE LUTERANA – RIFORMATA NEGLI USA, *Un invito all'azione. Rapporto III (1981 – 1983)* [Filadelfia, 1983 r.], EOe 2, 3355 – 3400.
- GRUPPO DI LAVORO ANGLICANO – CATTOLICO DEL CANADA, *Note circa le „Osservazioni sul Rapporto finale della Commissione internazionale anglicana – cattolica romana” pubblicate dalla Congregazione per la dottrina della fede* [1983 r.], EOe 2, 165 – 248.
- COMMISSIONE DI DIALOGO CATTOLICA ROMANA – EVANGELICA DELLA SVIZZERA, *Il ministero della chiesa e i ministeri ecclesiastici. Documento di lavoro* [1984 r.], EOe 2, 1875 – 1981.
- GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA CHIESA UNITA EVANGELICA LUTERANA DI GERMANIA, *Comunione ecclesiale nella Parola e nel sacramento* [1984 r.], EOe 2, 1301 – 1455.
- GRUPPO MISTO CHIESA ANGLICANA D'AUSTRALIA – CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, *Mutuo riconoscimento. Rapporto* [1984 r.], EOe 8, 24 – 72.
- CHIESA ANGLICANA D'AUSTRALIA – CHIESE DI CRISTO, *Rapporto sulle conversazioni* [1985 r.], EOe 8, 212 – 253.
- CHIESA CATTOLICA ROMANA – CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, *„Raddrizzate le sue vie”. Tappe sulla via dell'unità* [1985 r.], EOe 8, 416 – 446.
- COMMISSIONE DI DIALOGO CATTOLICO – LUTERANA IN AUSTRALIA, *Sacramento e sacrificio* [Adelaide (Australia), 1985 r.], EOe 2, 56 – 148.
- COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA – EVANGELICA DELLA REPUBBLICA FEDERALE DI GERMANIA, *Revisione degli anatemi. Rapporto conclusivo* [Maria Laach, 1985 r.], EOe 2, 1482 – 1500.
- GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale* [1985 r.], EOe 2, 1002 – 1174.
- COMMISSIONE DI DIALOGO DELLA CHIESA CATTOLICA CRISTIANA DELLA SVIZZERA E DELLA CHIESA CATTOLICA ROMANA DELLA SVIZZERA, *Comunione eucaristica, comunione ecclesiale* [1986 r.], EOe 4, 2477 – 2504.
- CHIESA D'INGHILTERRA – CHIESA EVANGELICA LUTERANA IN GERMANIA – FEDERAZIONE DELLE CHIESE EVANGELICHE NELLA REPUBBLICA DEMOCRATICA TEDESCA, *Dichiarazione comune „Verso l'unità visibile”* [Miśnia 1988 r.], EOe 4, 306 – 361.
- CHIESA LUTERANA D'AUSTRALIA – CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, *La chiesa. Dichiarazione concordata* [1988 r.], EOe 8, 844 – 868.

- CHIESA DI NORVEGIA – UNIONE BATTISTA DI NORVEGIA, *Un solo Signore, una sola fede, una sola chiesa. Il desiderio di un solo battesimo. Rapporto delle conversazioni bilaterali 1984 – 1989* [Stabekk / Høvik, 1989 r.], EOe 8, 2522 – 2630.
- GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI E LUTERANI IN GERMANIA, *Dichiarazione comune „Dio è amico della vita. Sfide e compiti nella difesa della vita”* [Bonn – Hannover, 1989 r.], EOe 4, 1295 – 1579.
- CHIESE CRISTIANE DEL SUDAFRICA, *Dichiarazione di Rustenburg* [1990 r.], EOe 4, 1933 – 1985.
- CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA NEGLI STATI UNITI, *Comunicato congiunto sulle tensioni tra le due chiese nell’Europa dell’est* [Brighton (Massachusetts), 1990 r.], EOe 8, 3100 – 3104.
- GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese* [1990 r.], EOe 4, 968 – 1250.
- GRUPPO DI DIALOGO FRA LUTERANI ED EPISCOPALIANI NEGLI USA, *Verso la piena comunione. Rapporto* [1991 r.], EOe 4, 2789 – 2967.
- COMITATO MISTO CATTOLICO-PROTESTANTE IN FRANCIA, *Scelte etiche e comunione ecclesiale* [Paryż, 1992 r.], EOe 4, 753 – 919.
- GRUPPO DI DIALOGO FRA LUTERANI E CATTOLICI IN CANADA, *Dichiarazione congiunta* [1992 r.], EOe 4, 230 – 305.
- PATRIARCATO DI MOSCA – SANTA SEDE, *Comunicato delle conversazioni bilaterali* [Moskwa, 1996 r.], EOe 8, 2689 – 2692.
- CONVERSAZIONE TRA BATTISTI DEL SUD E CATTOLICI ROMANI, *La sacra Scrittura. Rapporto* [Stany Zjednoczone, 1999 r.], EOe 8, 2843 – 2856.
- CHIESA CATTOLICA ROMANA – CHIESA UNITA DEL CANADA, *Rapporto „In nome di chi? La formula battesimale nella cultura contemporanea”* [2000 r.], EOe 8, 1090 – 1169.
- CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA – CATTOLICA NORDAMERICANA, *Condividere il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo ortodosso-cattolico e sul movimento ecumenico* [Brookline (Massachusetts), 2000 r.], EOe 8, 3161 – 3186.
- CATTOLICI – EVANGELICALI NEGLI STATI UNITI, *La tua parola è verità. Un progetto di evangelicali e cattolici insieme* [2001 r.], EOe 8, 2926 – 2949.
- DIALOGO CATTOLICO ROMANO – METODISTA UNITO NEGLI STATI UNITI, *Trent’anni di missione e testimonianza* [2001 r.], EOe 8, 3020 – 3099.
- RADA KONFERENCJI BISKUPÓW EUROPEJSKICH, KONFERENCJA KOŚCIOŁÓW EUROPEJSKICH, *Karta Ekumeniczna. Wytyczne dla rozwoju współpracy między Kościołami w Europie* [Strasburg, 2001 r.], w: Alfons NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2001<sup>2</sup>, s. 267 – 274.

## 2. LITERATURA PRZEDMIOTU

- AHLBRECHT Ansgar, *Konfessionalismus*, w: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, red. Karl RAHNER [i in.], t. 3, Freiburg – Basel – Wien 1969, kol. 1 – 5.

- ALIVISATOS Hamilcar S., *La Chiesa ortodossa greca* [wystąpienie na II Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Edynburgu, 3 – 18 sierpnia 1937 r.], EOe 6, 1159 – 1165.
- [ANDRIEJEW I. D.] АНДРЕЕВ И. Д., *Восточная церковь*, Chr, t. 1, s. 379 – 383.
- ΑΡΡΙΑΗ Kwame Anthony, *The Ethics of Identity*, Princeton 2005.
- ASSMANN Jan, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.
- BARADZIEJ Jerzy, *Zakorzenie i alternacja: tożsamość jednostki w społeczeństwie tradycyjnym i w społeczeństwie nowoczesnym*, w: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*, red. Piotr K. OLEŚ, Anna BATORY, Lublin 2008, s. 215 – 245.
- [BARSOW N. I.] БАРСОВ Н. И., *Православие*, Chr, t. 2, s. 379 – 382.
- BASZKIROW Władimir, *Między nadzieją a obawą. Rosyjska Cerkiew Prawosławna w stosunku do katolicyzmu po Vaticanum II*, w: *Kościół i dialog. Materiały z sympozjum zorganizowanego z okazji 40. rocznicy promulgacji „Lumen gentium” i „Unitatis redintegratio”*. Lublin, 21 – 22 listopada 2004 roku, red. Andrzej CZAJA, Leonard GÓRKA, Violetta KMIECIK, Lublin 2005, s. 117 – 124.
- BAUMAN Zygmunt, *Płynne życie*, Kraków 2007.
- BAUMAN Zygmunt, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańsk 2007.
- BAUMAN Zygmunt, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008.
- BEINERT Wolfgang, *Fundamentalizm a dialog ekumeniczny*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, red. Zygfryd GLAESER, Stanisław Józef KOZA, Rudolf PIERSKAŁA, Opole 1994, s. 15 – 29.
- BLANCY Alain, *De l'impossible à la nécessaire conversion des Églises*, w: *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, red. Joseph DORÉ, Christoph THEOBALD, Paris 1993, s. 809 – 816.
- BOKSZAŃSKI Zbigniew, *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności – raport z badań*, Warszawa 2007.
- BOKSZAŃSKI Zbigniew, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2007.
- BOROWIK Irena, LESZCZYŃSKA Katarzyna, *Tożsamość jako przedmiot interdyscyplinarnej refleksji*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. Irena BOROWIK, Katarzyna LESZCZYŃSKA, Kraków 2007, s. 7 – 11.
- BOROWIK Irena, *Rolanda Robertsona wizja przemian religii i społeczeństwa w warunkach globalizacji*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. Maria LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, Kraków 2007, s. 17 – 28.
- BUDAKOWSKA Elżbieta, *Wstęp*, w: *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. Elżbieta BUDAKOWSKA, Warszawa 2005, s. 7 – 19.
- BUKSIŃSKI Tadeusz, *Nowe szaty modernych tożsamości*, w: *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, red. Barbara MARKIEWICZ, Rafał WONICKI, Warszawa 2006, s. 29 – 44.

- BURSZTA Wojciech Józef, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.
- CASANOVA José, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.
- CASTELLS Manuel, *Siła tożsamości*, Warszawa 2008.
- CUDA Jerzy, *Interdyscyplinarna realizacja nadziei aktualizacji tożsamości człowieka, w: Społeczna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. Jerzy CUDA, Katowice 2004, s. VII – XXII.
- CZERNIAK Stanisław, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Warszawa 2006.
- DE CORO Alessandra, TELMON Alessandra, *Identificazione*, EFB, t. 6, s. 5469 – 5470.
- DEGRAZIA David, *Human Identity and Bioethics*, New York 2005.
- ELLIOTT Anthony, *Koncepcje „Ja”*, Warszawa 2007.
- ERIKSON Erik H., *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.
- FEIGE Gerhard, *Konfession*, LThK, t. 6, kol. 236.
- FLANAGAN Owen, *Wspólnota i liberalny podmiot*, w: *Filozofia podmiotu*, red. Joanna GÓRNICKA-KALINOWSKA, Warszawa 2001, s. 421 – 450.
- FLIS Mariola, *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, w: *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej*, red. Mariola FLIS, Kraków 2004, s. 11 – 24.
- FORSTER Karl, *Gründe und Entwicklungsalternativen für eine kirchendistanzierte Religiosität*, IkaZ 6 (1977) nr 6, s. 540 – 555.
- GANZER Klaus, *Konfessionalisierung*, LThK, t. 6, kol. 236 – 237.
- GARRISON Winfred E., *I fattori non teologici delle divisioni. Chiese di stato e chiese libere* [sprawozdanie przedstawione na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1589 – 1606.
- GAUTHIER David, *Liberalne indywiduum*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. Paweł ŚPIEWAK, Warszawa 2004, s. 115 – 129.
- GĘBSKI Bogdan, *Socjologiczne problemy identyfikacji tożsamości społecznej*, w: *Filozofia tożsamości*, red. Jerzy KOJKOŁ, Gdańsk 2007, s. 175 – 180.
- GIDDENS Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2007.
- [ГЛУБОВОКОВСКИЙ Н. Н.] ГЛУБОВОКОВСКИЙ Н. Н., *Православие*, Chr, t. 3, s. 382 – 389.
- GODDIJN Walter, *Rozważania socjologiczne o zróżnicowaniu grup w obrębie chrześcijaństwa*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. Franciszek ADAMSKI, Kraków 1983, s. 110 – 118.
- GÓRKA Leonard, KLAUZA Karol, *Wyzwanie tożsamości. Zamiast wstępu*, w: *Tożsamość wyznaniowa i dialog jako czynnik opiniotwórczy w ramach kultury narodowej. Doświadczenia Białorusi, Ukrainy i Polski*, red. Karol KLAUZA, Lublin 2008, s. 9 – 12.
- GUPTA Akhil, FERGUSON James, *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. Marian KEMPNY, Ewa NOWICKA, Warszawa 2006, s. 267 – 283.

- GUTMAN Amy, *Identity in Democracy*, Princeton 2003.
- GUTOWSKI Piotr, *Analityczne a narracyjne podejście do zagadnienia tożsamości osobowej w kontekście logicznego pojęcia identyczności*, w: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*, red. Piotr K. OLEŚ, Anna BATORY, Lublin 2008, s. 13 – 40.
- HALBWACHS Maurice, *Zbiorowa pamięć grup religijnych*, w: *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, red. Ewa NOWICKA, Małgorzata GŁOWACKA-GRAJPER, Warszawa 2007, s. 218 – 229.
- HAŁAS Elżbieta, *Jaźń jako interakcja symboliczna a konstrukcjonistyczne koncepcje człowieka późnej nowoczesności*, w: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, red. Elżbieta HAŁAS, Krzysztof Tomasz KONECKI, Warszawa 2005, s. 23 – 39.
- HEUVEL Albert van den, *Momenty wyznaniowe w ustosunkowaniu się do świata. Kościół i świat*, *ConcP* 1-5 / 1970, s. 282 – 289.
- HONNEFELDER Ludger, *Identität. Philosophisch*, *LThK*, t. 5, kol. 397 – 399.
- HRYNIEWICZ Waclaw, *Ku otwartej tożsamości chrześcijańskiej. Doświadczenia teologa*, w: *Tożsamość wyznaniowa i dialog jako czynnik opiniotwórczy w ramach kultury narodowej. Doświadczenia Białorusi, Ukrainy i Polski*, red. Karol KLAUZA, Lublin 2008, s. 13 – 33.
- HRYNIEWICZ Waclaw, *Tożsamość, do której dążymy. Rozważania nad konfesjonalizmem i tożsamością otwartą*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, red. Zygfryd GLAESER, Stanisław Józef KOZA, Rudolf PIERSKAŁA, Opole 1994, s. 83 – 98.
- JASKÓŁA PIOTR, *Chrześcijańskie Kościoły a kulturowa tożsamość Europy*, *RT* 50 (2003) z. 2, s. 33 – 42.
- JASKÓŁA PIOTR, *Katolicka i ewangelicka tożsamość wyznaniowa*, *RT* 51 (2004) z. 7, s. 57 – 66.
- JASKÓŁA PIOTR, *Tożsamość wyznaniowa z perspektywy katolicko-ewangelickiej*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcie SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (Pieniężno-Lublin 1968 – 2008)*, red. Sławomir PAWŁOWSKI, Lublin 2008, s. 227 – 237.
- KAŁUŻNY Tadeusz, *Problem eklezjalnej jedności prawosławia w dzisiejszej Europie*, *SOe* 8 (2008), s. 77 – 93.
- KERNER Ina, *Tożsamość kulturowa i dezintegracja: etnocentryzm, etnopluralizm, neorazizm*, w: *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, red. Barbara MARKIEWICZ, Rafał WONICKI, Warszawa 2006, s. 191 – 211.
- KOCIUBA Jolanta, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. Irena BOROWIK, Katarzyna LESZCZYŃSKA, Kraków 2007, s. 53 – 65.
- KOŁAKOWSKI Leszek, *O tożsamości zbiorowej*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. Krzysztof MICHAŁSKI, Kraków 1995, s. 44 – 55.

- KRZYŻANOWSKI Łukasz, *Wiara bez przynależności czy przynależność bez wiary? Grace Davie i Steve Bruce o przemianach religijności*, w: *Koniec sekularyzacji w Europie?*, red. Piotr KAPŁON, Aleksandra ROKICKA, Marta WARAT, Kraków 2007, s. 57 – 63.
- KULETA Małgorzata, *Lęk i tożsamość w obliczu procesów globalizacyjnych. Preferencje stylu życia młodych Polaków*, w: Dorota KUBACKA-JASIECKA, Małgorzata KULETA, *W kręgu psychologicznej problematyki tożsamości*, Kraków 2008, s. 230 – 251.
- KUPIŃSKI Tomasz, *Tożsamość a równość. Wybrane idee filozofii społecznej Immanuela Kanta*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. Irena BOROWIK, Katarzyna LESZCZYŃSKA, Kraków 2007, s. 13 – 25.
- LESZCZYŃSKA Tomasz, *Czy tożsamość „ja” jest obecnie możliwa? Konsekwencje teoretyczne wynikające z kryzysu tożsamości współczesnego człowieka*, w: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, red. Elżbieta HAŁAS, Krzysztof Tomasz KONECKI, Warszawa 2005, s. 146 – 164.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA Maria, *Konwersja jako reorientacja tożsamości*, w: *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. Elżbieta BUDAKOWSKA, Warszawa 2005, s. 119 – 138.
- LIENHARD Marc, *Identité confessionnelle et quête de l’unité. Catholiques et protestants face à l’exigence œcuménique*, Lyon 2007.
- [ЉОПУХИН А. Р.] ЛОПУХИН А. П., *Восточная церковь*, Chr, t. 1, s. 378 – 379.
- MACQUEEN Bruce Duncan, *Tożsamość jako tekst*, w: *Tożsamość człowieka z perspektywy interdyscyplinarnej*, red. Maria PAŃCHALSKA, Bożena GROCHMAL-BACH, Bruce Duncan MACQUEEN, Kraków 2007, s. 231 – 256.
- MARIAŃSKI Janusz, *Indywidualizacja religijna w warunkach sekularyzacji*, AK 141 (2003) z. 1, s. 63 – 79.
- MARIAŃSKI Janusz, *Zmieniająca się tożsamość religijna we współczesnej Europie. Religijność pozakościelna*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. Irena BOROWIK, Katarzyna LESZCZYŃSKA, Kraków 2007, s. 245 – 258.
- MATHEWS Gordon, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, Warszawa 2005.
- MAYR Hans, *Konfession*, w: *Ökumene-Lexikon*, red. Hanfried KRÜGER [i in.], Frankfurt am Main 1983, kol. 692 – 701.
- [МЕЙЕНДОРФ JOHN] МЕЙЕНДОРФ ИОАНН, *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, Moskwa 2006.
- MICHAŁSKI Rafał, *Tożsamość, panowanie, integracja. Wokół „Krytycznej teorii społeczeństwa” Theodora W. Adorna*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. Irena BOROWIK, Katarzyna LESZCZYŃSKA, Kraków 2007, s. 43 – 52.
- MIELICKA Halina, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. Maria LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, Warszawa 2009, s. 19 – 32.
- MILERSKI Bogusław, *Kościół a narody. Ekumenia w obliczu nacjonalizmu i internacjonalizmu*, SiDE 11 (1995) nr 2, s. 9 – 15.

- MILERSKI Bogusław, *Tożsamość i porozumienie. Kilka uwag o uwarunkowaniach dialogu ekumenicznego z perspektywy ewangelickiej*, w: *Nie podzieleni i nie zjednoczeni. Ekumeniczna debata o Eucharystii / Wieczerzy Pańskiej z niemiecko-polskiej perspektywy*, red. Ignacy BOKWA, Piotr JASKÓŁA, Ulrike LINK-WIECZOREK, Opole 2006, s. 287 – 295.
- MISZTAŁ Bronisław, *Tożsamość jako pojęcie i zjawisko społeczne w zderzeniu z procesami globalizacji*, w: *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. Elżbieta BUDAKOWSKA, Warszawa 2005, s. 21 – 32.
- MOREROD Charles, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, Paris 2005.
- OEDELMAUN Johannes, *Pseudomorfoza czy komplementarność? Rozwój historyczny i dzisiejsza ocena wzajemnych wpływów teologii Wschodu i Zachodu*, SOe 5 (2005), s. 137 – 148.
- OLEŚ Piotr K., *O różnych rodzajach tożsamości oraz ich stałości i zmianie*, w: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*, red. Piotr K. OLEŚ, Anna BATORY, Lublin 2008, s. 41 – 84.
- PARFIT Derek, *Tożsamość osobowa*, w: *Filozofia podmiotu*, red. Joanna GÓRNICKA-KALINOWSKA, Warszawa 2001, s. 65 – 91.
- PARIOTTI Elena, *Identità personale e collettiva*, EFB, t. 6, s. 5478 – 5479.
- PASAMONIK Barbara, *Tożsamość osobowa. Paradoksy antropologii filozoficznej Teilharda de Chardin*, Kraków 1999.
- PERRY John, *Znaczenie bycia tożsamym*, w: *Filozofia podmiotu*, red. Joanna GÓRNICKA-KALINOWSKA, Warszawa 2001, s. 93 – 115.
- PERZYŃSKI Andrzej, *Tożsamość i przynależność*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, red. Lucjan BALTER, Poznań 2004, s. 168 – 194.
- PESTKA Jan, *Tożsamość chrześcijanina wobec przemian współczesnego świata*, AK 112 (1989) z. 1, s. 80 – 90.
- PUSTOUTOW Iosif, *Tożsamość wyznaniowa a dialog między Kościołami – Siostrami*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, red. Zygfryd GLAESER, Stanisław Józef KOZA, Rudolf PIERSKAŁA, Opole 1994, s. 53 – 58.
- ROBINSON John, *Tożsamość osobowa a przetrwanie*, w: *Filozofia podmiotu*, red. Joanna GÓRNICKA-KALINOWSKA, Warszawa 2001, s. 211 – 223.
- ROSNER Katarzyna, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006.
- SCHEFFCZYK Leo, *Il mondo della fede cattolica. Verità e Forma*, Milano 2007.
- SEWERYNIAK Henryk, *Tożsamość – narracyjność – teologia fundamentalna*, w: *Spółeczna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. Jerzy CUDA, Katowice 2004, s. 130 – 150.
- SHOEMAKER Sydney, *Tożsamość osobowa a pamięć*, w: *Filozofia podmiotu*, red. Joanna GÓRNICKA-KALINOWSKA, Warszawa 2001, s. 195 – 210.

- SIKORA Katarzyna, *Tożsamość jako przedmiot badań psychologii*, w: *W kręgu psychologicznej problematyki tożsamości*, red. Dorota KUBACKA-JASIECKA, Małgorzata KULETA, Kraków 2008, s. 33 – 42.
- SKARGA Barbara, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997.
- SMOLKA Bonawentura, *Tożsamość Kościoła na tle procesu budowy nowoczesnych społeczeństw europejskich*, RT 48 (2001) z. 2, s. 109 – 119.
- SPAEMANN Robert, *Tożsamość religijna*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. Krzysztof MICHALSKI, Kraków 1995, s. 56 – 72.
- STACHOWSKI Zbigniew, *Chrześcijańska tożsamość narracyjna*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. Irena BOROWIK, Katarzyna LESZCZYŃSKA, Kraków 2007, s. 66 – 77.
- SZCZUREK-BORUTA Alina, *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości. Szkice pedagogiczne*, Kraków 2007.
- SZLACHCICOWA Irena, *Tożsamość biograficzna jako strategia życia – ciągłość czy zmiana?*, w: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, red. Elżbieta HAŁAS, Krzysztof Tomasz KONECKI, Warszawa 2005, s. 268 – 287.
- SZWED Robert, *Tożsamość europejska versus tożsamość narodowa? Transformacja tożsamości zbiorowych w Unii Europejskiej*, w: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, red. Elżbieta HAŁAS, Krzysztof Tomasz KONECKI, Warszawa 2005, s. 310 – 344.
- TAYLOR Charles, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. Krzysztof MICHALSKI, Kraków 2006<sup>2</sup>, s. 123 – 173.
- TAYLOR Charles, *Pojęcie osoby*, w: *Filozofia podmiotu*, red. Joanna GÓRNICKA-KALINOWSKA, Warszawa 2001, s. 401 – 420.
- TAYLOR Charles, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.
- TAYLOR Charles, *Źródła współczesnej tożsamości*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. Krzysztof MICHALSKI, Kraków 1995, s. 9 – 21.
- TYE Michael, *Consciousness and Persons. Unity and Identity*, Cambridge (Massachusetts) 2005.
- ULLRICH Lothar, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, red. Zygfryd GLAESER, Stanisław Józef KOZA, Rudolf PIERSKAŁA, Opole 1994, s. 39 – 51.
- VALLET Odon, *Y a-t-il une spécificité protestante?*, w: *Où va le protestantisme?*, red. Alain HOUZIAUX, Paris 2005, s. 39 – 48.
- VANNI ROVIGHI Sofia, *Identità*, EFB, t. 6, s. 5470 – 5471.
- WILDBOLZ Eduard, *Wspólnota tożsamości. Tożsamość – przebaczenie – nawrócenie. Uwagi na marginesie praktyki ekumenicznej*, w: *Dialog Kościołowa tożsamość*



- wyznaniowa. *Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, red. Zygfryd GLAESER, Stanisław Józef KOZA, Rudolf PIERSKAŁA, Opole 1994, s. 59 – 68.
- WONICKI Rafał, *Kryzys tożsamości jednostkowej i grupowej w perspektywie filozofii polityki*, w: *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, red. Barbara MARKIEWICZ, Rafał WONICKI, Warszawa 2006, s. 45 – 55.
- ZAORSKI-SIKORA Łukasz, *Poszukiwacze zaginionej tożsamości*, w: Edyta PIETRZAK, Arnold WARCHAŁ, Łukasz ZAORSKI-SIKORA, *Podmiot, osoba, tożsamość*, Łódź 2007, s. 103 – 125.
- ZIELIŃSKI Tadeusz J., *Podstawowe dogmatyczne wyznaczniki baptystycznej tożsamości konfesyjnej*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny” 1 (2002), s. 53 – 65.
- ŻARDECKA-NOWAK Magdalena, *Dialogiczny charakter naszej tożsamości. Perspektywa komunitarystyczna*, FD 3 (2005), s. 273 – 285.

### 3. LITERATURA POMOCNICZA

- AFANASJEW Mikołaj, *Kościół Ducha Świętego*, Białystok 2002.
- ALFARO Juan, *Nadzieje doczesne i nadzieja chrześcijańska*, ConcP 6 – 10/1970, s. 163 – 170.
- AŁFIEJEW Hilarion, *Dialog Kościół – Europa*, w: *Europa dialogu. Być chrześcijaninem w pluralistycznej Europie. VI Zjazd Gnieźnieński, 16 – 18 września 2005*, red. Katarzyna BORUŃ, Gniezno 2005, s. 31 – 33.
- AŁFIEJEW Hilarion, *Wspólnym głosem*, w: *Europa dialogu. Być chrześcijaninem w pluralistycznej Europie. VI Zjazd Gnieźnieński, 16 – 18 września 2005*, red. Katarzyna BORUŃ, Gniezno 2005, s. 89 – 94.
- ANCHIMIUK Jeremiasz, *Problem terytoriów kanonicznych. Prawosławny punkt widzenia*, w: „*Kościół siostrzane*” w dialogu, red. Zygfryd GLAESER, Opole 2002, s. 9 – 16.
- ANDRZEJEWSKI Bolesław, *O potrzebie rekonstrukcji zapomnianego dialogu*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. Józef BANIAK, Poznań 2002, s. 11 – 19.
- ARGYLE Michael, *Psychologia stosunków międzyludzkich*, Warszawa 1999<sup>2</sup>.
- ATENAGORAS [metropolita Tiatyry], *La partecipazione della Chiesa ortodossa greca alla conferenza*, [wystąpienie na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1477 – 1484.
- BALTHASAR Hans Urs von, *Antyrymski resentment. Papięstwo a Kościół*, Poznań 2004.
- BALTHASAR Hans Urs von, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2006.
- BALTHASAR Hans Urs von, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, Kraków 2005.

- BANIAK Józef, *Człowiek w optyce filozofii dialogu*, w: *Człowiek z przelotnych wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. Józef BANIAK, Poznań 2002, s. 7 – 9.
- BANIAK Józef, *Miejsce i znaczenie dialogu w życiu ludzi*, FD 2 (2004), s. 7 – 12.
- BARTNIK Czesław Stanisław, *Dogmatyka katolicka*, t. 1 – 2, Lublin 1999 – 2003.
- BARTNIK Czesław Stanisław, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999.
- BARTNIK Czesław Stanisław, *Personalistyczny zarys teologii katolickiej*, RT 40 (1993) z. 2, s. 103 – 115.
- BARTNIK Czesław Stanisław, *Personalizm*, Lublin 2000<sup>2</sup>.
- BASZKIROW Władimir, *Ekumeniczne tradycje Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*, red. Leonard GÓRKA, Sławomir PAWŁOWSKI, Lublin 2003, s. 83 – 90.
- BEA Augustyn, *Rozważania o rodzinie ludzkiej*, Kraków 1967.
- BEBIS George S., *Święta Tradycja*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. Krzysztof LEŚNIEWSKI, Lublin 2009, s. 17 – 27.
- BÉDOUELLE Guy, *Zerwania kościelne i odpowiedzi ekumeniczne*, ComP 22 (2002) nr 3, s. 66 – 81.
- BENEDYKTOWICZ Witold, *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Warszawa 1993<sup>2</sup>.
- BERKEN Wil van den, *Zakłócone relacje między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim*, RT 53-54 (2006-2007) z. 7, s. 107 – 125.
- BIERDIAJEW MIKOŁAJ, *Głoszę wolność. Wybór pism*, Warszawa 1999.
- BIERDIAJEW Mikołaj, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, Kęty 2003.
- BIERDIAJEW Mikołaj, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, Kęty 2003.
- BIGHAM Stephen, *Śmierć w prawosławnej ikonografii*, w: *W drodze ku wieczności*, red. Krzysztof LEŚNIEWSKI, Włodzimierz MISJUK, Lublin 2004, s. 105 – 124.
- BILLINGTON James H., *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, Kraków 2008.
- BOECJUSZ, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007.
- BOKWA Ignacy, „Kościół musi być jeden”. *Karl Rahner o zjednoczeniu chrześcijan*, STV 37 (1999) nr 1, s. 133 – 142.
- BOKWA Ignacy, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996.
- BOKWA Ignacy, *Zbawienie jako dramat według Hansa Ursa von Balthasara*, STV 37 (1999) nr 2, s. 111 – 126.
- BOROWIK Irena, *Socjologia religii w XX wieku. Od „odkrycia” sekularyzacji do jej zaniegowania*, AK 141 (2003) z. 1, s. 34 – 46.
- BORRAS Alphonse, *Ut unum sint. Une encyclique pour les chrétiens en voie de réconciliation*, ETL 72 (1996) z. 4, s. 349 – 370.
- BORTKIEWICZ Paweł, *Koncepcja dialogu w twórczości ks. Józefa Tischnera*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 12 (2002), s. 229 – 241.
- CAREY George Leonard, [Wystąpienie arcybiskupa Canterbury z okazji podpisania wraz z papieżem Janem Pawłem II wspólnej deklaracji, 5 grudnia 1996 r.], EOe 7, 326 – 337.

- CASPER Bernhard, *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, w: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. Władysław ZUZIAK, Kraków 2002, s. 79 – 89.
- CENTRE D'ÉTUDES CŒCUMÉNIQUES (STRASBOURG), INSTITUT DE RECHERCHES CŒCUMÉNIQUES (TÜBINGEN), INSTITUT DE RECHERCHES CONFESIONNELLES (BENSHEIM), *Le partage eucharistique entre les Églises est possible. Thèses sur l'hospitalité eucharistique*, Fribourg 2006<sup>2</sup>.
- CHOISY Eugène, *I problemi dell'unità della chiesa* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 43 – 49.
- CHRYZOSTOM [prawosławny arcybiskup Aten i całej Grecji], *Istituzione e costituzione della Chiesa: qualità e note* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 215 – 230.
- CHRZANOWSKI Grzegorz, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005.
- CHYMUK Maria, *Dialog i filozofia spotkania w świetle literatury*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. Józef BANIAK, Poznań 2002, s. 49 – 62.
- CICHOŃ Jan, *Osobowo-egzystencjalny wymiar aktu wiary w interpretacji Josepha Ratzingera*, w: *Ad Christianorum unitatem fovendam. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 30-lecia święceń biskupich, 50-lecia prezbiteratu oraz 75 rocznicy urodzin*, red. Stanisław RABIEJ, Opole 2007, s. 47 – 69.
- CICHOSZ Wojciech, *Współczesny dramat języka, nauki i wychowania*, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, red. Lucjan BALTER, Poznań 2006, s. 36 – 52.
- COUTURIER Paul, *Prière et unité chrétienne. Testament œcuménique*, Paris 2003.
- CROSBY John F., *Anthropozentrismus und Theozentrismus im christlichen Leben. Die Herausforderung John Henry Newmans*, IkaZ 19 (1990) nr 5, s. 444 – 453.
- CROSBY John F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, Kraków 2007.
- CZAJA Andrzej, *Ecclesia semper reformanda. Perspektywa jutra Kościoła w Polsce*, RT 54 (2007) z. 2, s. 41 – 59.
- CZAJA Andrzej, *Kościół jako eucharystyczna komunია. Koncepcja Józefa Kardynała Ratzingera*, w: *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Alfonsowi Nossolowi, Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*, red. Tadeusz DOLA, Opole 1997, s. 57 – 70.
- CZAJA Andrzej, *Misterium trwania Kościoła Chrystusowego. Stanowisko Kongregacji Nauki Wiary i myśl Josepha Ratzingera*, BE 37 (2008) nr 1-2, s. 39 – 55.
- CZERSKI Janusz, *Aktualność duchowości bizantyjskiej*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. Piotr JASKÓŁA, Opole 2000, s. 211 – 218.
- CZYKWIN Elżbieta, *Stygmat społeczny*, Warszawa 2007.
- DANILEWSKI Mikołaj Jakowlewicz, *Słowiński typ kulturowo-historyczny*, w: *Niemarksiowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, red. Lilianna KIEJZIK, cz. 1, Łódź 2001, s. 143 – 154.
- DEC Ignacy, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995<sup>2</sup>.

- DEC Ignacy, *Personalizm czy personalizmy?*, AK 138 (2002) z. 3, s. 533 – 543.
- [DESEILLE Placide] ДЕСЕЙ Плакида, „Добротолюбие” и православная духовность, Moskwa 2006.
- DOMAGAŁA Bożena, *Polski Narodowy Kościół Katolicki – herezja, ruch narodowy czy ruch społeczny*, Kraków 1996.
- DREWERMANN Eugen, *W obronie indywidualności. Dwa eseje o Hermannie Hessem*, Warszawa 1997.
- DURKHEIM Émile, *Elementarne formy życia religijnego*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. Franciszek ADAMSKI, Kraków 1983, s. 9 – 13.
- DYDYZ Antoni Pacyfik, *Przemówienie w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Drohiczyń* [10 czerwca 1999 r.], w: *Jan Paweł II na Podlasiu. Drohiczyń 10 czerwca 1999 roku*, red. Krzysztof KURIANIUK, Zbigniew ROSTKOWSKI, Drohiczyń 2000, s. 99 – 103.
- DZIDEK Tadeusz, *Karl Rahner – zwrot antropologiczny*, w: *Nowe światło. Kościoła teologia dwudziestego wieku*, red. Tadeusz BARTOŚ, Kraków 2008, s. 163 – 177.
- EBNER Ferdynand, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, Warszawa 2006.
- ELIADE Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3: *Od Mahometa do wieku Reform*, Warszawa 2008<sup>3</sup>.
- ELLERT Werner, *L'unità della chiesa* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 13 – 22.
- EMERY Gilles, *Traktat o Trójcy Świętej w „Summie teologii”*, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. Michał PALUCH, Warszawa – Kęty 2005, s. 231 – 269.
- EVDOKIMOV Paul, *Prawosławie*, Warszawa 2003<sup>3</sup>.
- EVDOKIMOV Paul, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 2003.
- FAMERÉE Joseph, *De l'affrontement à la reconnaissance. Petite „phénoménologie” du dialogue œcuménique*, ETL 74 (1998) z. 4, 344 – 363.
- FELMY Karl Christian, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005.
- FLOROVSKY George[s], [Wystąpienie podczas II Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Edynburgu, 3 – 18 sierpnia 1937 r.], EOe 6, 1063 – 1065.
- FRIELING Reinhard, *Dialogi ekumeniczne – i co potem?*, SiDE 5 (1989) nr 3-4, s. 36 – 50.
- FRIES Heinrich, *Wiara zakwestionowana*, Warszawa 1975.
- FUKUYAMA Francis, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004.
- GABRYŚ Katarzyna, *Zmiany systemów wartości i zachowań człowieka jako efekt globalizacji (wybrane zagadnienia)*, w: *Człowiek i społeczeństwo w obliczu globalizacji*, red. Ewa OKOŃ-HORODYŃSKA, Kraków 2007, s. 71 – 87.
- GADILLE Jacques, *L'expansion chrétienne et l'inculturation. Questions posées par l'histoire de l'extension mondiale du christianisme et son incarnation dans les cultures*, RHE 95 (2000) nr 3, s. 390 – 402.
- GAUDRON Matthias, *Katechizm o kryzysie w Kościele*, Warszawa 2001.
- GAZDA Jadwiga, *Ostateczne perspektywy ludzkiego bytu w ujęciu Gabriela Marcela*, RF 41 (1999) z. 2, s. 103 – 111.

- GESCHÉ Adolphe, *Człowiek*, Poznań 2005.
- GLAESER Zygfryd, *Ekumenizm imperatywem chrześcijańskiego sumienia i drogą Kościoła w nowym tysiącleciu*, AK 138 (2002) z. 1, s. 33 – 49.
- GLAESER Zygfryd, *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007.
- GLAESER Zygfryd, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”*. Studium ekumeniczne, Opole 2000.
- GLAESER Zygfryd, *Uniatyzm jako przeszkoda na drodze katolicko-prawosławnego pojednania*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały sympozjum ekumenicznego inaugurujującego działalność Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym UO*, red. Piotr JASKÓŁA, Opole 2000, s. 351 – 368.
- GLAESER Zygfryd, *Widzialna jedność Kościoła: doktryna, utopia czy pasja życia?*, SOe 5 (2005), s. 233 – 240.
- GLOMBIK Konrad, *Globalizacja – próba określenia i oceny etycznej*, AK 142 (2004) z. 2, s. 354 – 368.
- GOGACZ Mieczysław, *Teoria osoby u podstaw realistycznej etyki i pedagogiki*, w: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, red. Edward BALAWAJDER, Piotr NITECKI, Arkadiusz JABŁOŃSKI, San domierz 1997, s. 68 – 77.
- GÓRKA Leonard, *Działalność misyjna chrześcijan w dialogach ekumenicznych*, RT 52 (2005) z. 7, s. 141 – 156.
- GÓZDŹ Krzysztof, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006.
- GÓZDŹ Krzysztof, *W poszukiwaniu „definicji” osoby*, RT 43 (1996) z. 2, s. 211 – 222.
- GRANAT Wincenty, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007<sup>2</sup>.
- GRANAT Wincenty, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006<sup>2</sup>.
- GRANE Leif, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli reformacji lute rańskiej*, Bielsko-Biała 2002.
- GRONDOWSKI Andrzej, *Ekumenizm i dialog międzyreligijny w Rosji współczesnej – z perspektywy katolików na Syberii*, SOe 3 (2003), s. 213 – 220.
- GRZYWACZ Małgorzata, *Konsekwencje pewnego przekładu. Niemieckojęzyczna transla cja Biblii na „język sprawiedliwy”, jej geneza oraz duszpasterskie implikacje*, w: *Pro testancka kultura słowa*, red. Zbigniew PASEK, Kraków 2009, s. 50 – 57.
- GUARDINI Romano, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969.
- HABERMAS Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000.
- HACHEM Gaby, *Primaute et Cœcuménisme chez les Melkites catholiques à Vatican II*, RHE 93 (1998) nr 3-4, s. 398 – 441.
- HAEDLAM Arthur Cayley, *Principi dell'unità e della diversità* [wystąpienie na I Kon ferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 662 – 681.

- HAJDUK Mikołaj, *Unia Brzeska 1596*, Białystok 1995.
- HALLEUX André de, *L'unité par la diversité?*, NRTTh 109 (1987) nr 6, s. 870 – 883.
- HANC Wojciech, *Prozelityzm w kontekście bilateralnych dialogów międzywyznaniowych*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (Pieniężno-Lublin 1968 – 2008)*, red. Sławomir PAWŁOWSKI, Lublin 2008, s. 157 – 171.
- HARAKAS Stanley, *Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. Krzysztof LEŚNIEWSKI, Lublin 2009, s. 585 – 605.
- HAZIM Ignazio, *Allocuzione sul tema principale „Ecco, io faccio nuove tutte le cose”* [wystąpienie w czasie IV Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Uppsali, 4 – 20 lipca 1968 r.], EOe 5, 685 – 709.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, CHAMPION Françoise, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris 2008.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999.
- HINTZ Marcin, *Możliwość luterkańsko-katolickiego dialogu ekumenicznego na płaszczyźnie etycznej*, RT 51 (2004) z. 7, s. 41 – 56.
- HOUZIAUX Alain, *Quelles chances pour les protestantismes?*, w: *Où va le protestantisme?*, red. Alain HOUZIAUX, Paris 2005, s. 23 – 37.
- HROMADKA Josef, *La fedeltà cristiana messa in discussione* [wystąpienie na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1607 – 1618.
- [HRYCUNIAK] Sawa, *Aktualne problemy Kościoła prawosławnego w Polsce*, w: *Prawosławie jako typ kultury. Materiały I edycji Wszechnicy Kultury Prawosławnej 1998 / 1999*, red. Jan ZIENIUK, Białystok 1999, s. 4 – 9.
- [HRYCUNIAK] Sawa, *Chrystus – najwierniejszy przyjaciel człowieka. Zbiór wybranych artykułów opublikowanych w latach 1962 – 1998*, Warszawa 2003.
- [HRYCUNIAK] Sawa, *Przemówienie w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Drohiczyźnie* [10 czerwca 1999 r.], w: *Jan Paweł II na Podlasiu. Drohiczyn 10 czerwca 1999 roku*, red. Krzysztof KURIANIUK, Zbigniew ROSTKOWSKI, Drohiczyn 2000, s. 121 – 125.
- HRYNIEWICZ Waław, *„Charta Oecumenica” dziś i jutro w polskim kontekście ekumenicznym*, BE 36 (2007) nr 2, s. 27 – 47.
- HRYNIEWICZ Waław, *„Eschata” i ekumenia, Wokół problemu literalnej interpretacji Biblii*, SOe 6 (2006), s. 5 – 18.
- HRYNIEWICZ Waław, *Der „Uniatismus” und die Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialogs*, OS 40 (1991) z. 2-3, s. 210 – 221.
- HRYNIEWICZ Waław, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998.
- HRYNIEWICZ Waław, *Hoffnung, den Dialog zu retten. Nach der Session des katholisch-orthodoxen Koordinationskomitees in Ariccia*, OS 40 (1991) z. 4, s. 306 – 319.
- HRYNIEWICZ Waław, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004.
- HRYNIEWICZ Waław, *Ku jedności w wierze. Sens recepcji „Dokumentu z Limy”*, w: *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst*

- i komentarze*, red. Waław HRYNIEWICZ, Stanisław Józef KOZA, Lublin 1989, s. 171 – 194.
- HRYNIEWICZ Waław, *Mijają wielkie rocznice*, „Misyjne drogi” 23 (2005) nr 1, s. 21 – 24.
- HRYNIEWICZ Waław, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998.
- HRYNIEWICZ Waław, *Nowe doświadczenia ekumenii. Refleksje po ekumenicznych konferencjach 1998 roku*, BE 27 (1998) nr 4, s. 59 – 76.
- HRYNIEWICZ Waław, *Trudności i nadzieje. Przyszłość dialogu katolicko-prawosławnego*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały sympozjum ekumenicznego inaugurującego działalność Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym UO*, red. Piotr JASKÓŁA, Opole 2000, s. 21 – 38.
- HRYNIEWICZ Waław, *Wymagania prawdy a kultura dialogu ekumenicznego*, SOe 2 (2002), s. 5 – 26.
- HRYNIEWICZ Waław, *Zaufanie czy nieufność? Wokół kryzysu pojęcia Kościołów siostrzanych*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*, red. Leonard GÓRKA, Sławomir PAWŁOWSKI, Lublin 2003, s. 199 – 213.
- HUNTINGTON Samuel P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2005.
- INGARDEN Roman, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987<sup>4</sup>.
- ISERLOH Erwin, *Die Kirchenspaltung im Westen*, w: *Handbuch der Ökumenik*, red. Hans Jörg URBAN, Harald WAGNER, t. 1, Paderborn 1985, s. 196 – 285.
- ISTITUTO DI RICERCHE ECUMENICHE DI STRASBURGO, *Dichiarazione sull’ospitalità eucaristica fra i cattolici e i luterani* [Strasburg, kwiecień 1973 r.], EOe 1, 1719 – 1757.
- JACKSON-PREECE Jennifer, *Prawa mniejszości*, Warszawa 2007.
- JACYNO Małgorzata, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007.
- JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- JANKOWSKI Stanisław, *Kwestia nierozzerwalności małżeństwa w kontekście ekumenicznym*, AK 139 (2002) z. 1, s. 126 – 145.
- JANS Andrzej, *Podstawowe tezy metafizyczne amerykańskiego personalizmu*, STV 36 (1998) nr 2, s. 71 – 88.
- JASKÓŁA Piotr, *Anglikańskie doświadczenie jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. Waław HRYNIEWICZ, Jan Sergiusz GAJEK, Stanisław Józef KOZA, Lublin 1997, s. 476 – 479.
- JASKÓŁA Piotr, *Duchowość ewangelicka*, RT 50 (2003) z. 7, s. 77.
- JASKÓŁA Piotr, *Ekumenizm we wspólnotach lokalnych – między ortodoksją a ortopraksją*, w: *Życie ekumenią w Kościołach lokalnych*, red. Piotr JASKÓŁA, Rajmund PORADA, Opole 2003, s. 147 – 155.
- JASKÓŁA Piotr, *Historyczno-teologiczne podstawy otwarcia Kościoła anglikańskiego na dialog ekumeniczny*, SOe 2 (2002), s. 331 – 354.
- JASKÓŁA Piotr, *Jedność Kościoła i całej ludzkości*, RT 52 (2005) z. 7, s. 157 – 168.
- JASKÓŁA Piotr, *Odpowiedzialność Kościołów chrześcijańskich za przyszłość Europy*, w: *Perspektywy jedności. Materiały sympozjum organizowanego przez Wydział Teo-*

- logiczny UO oraz Instytut Ekumeniczny KUL poświęconego ekumenicznemu przesłaniu encykliki „*Ut unum sint*”, red. Piotr JASKÓŁA, Opole 1996, s. 213 – 222.
- JASKÓŁA Piotr, *Wspólnota Anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. Waław HRYNIEWICZ, Jan Sergiusz GAJEK, Stanisław Józef KOZA, Lublin 1997, s. 178 – 188.
- JELINEK Jarmila Wiera, *Ordynacja kobiet w Kościele ewangelicko-reformowanym*, w: *W nurcie myśli Jana Kalwina*, red. Józef BUDNIAK, Piotr JASKÓŁA, Rajmund PORADA, Opole 2009, s. 89 – 99.
- JEZERSKI Jacek, *Zagadnienie Eucharystii w Konfesji Augsburskiej*, AK 143 (2004) z. 2, s. 313 – 317.
- JĘDRASZEWSKI Marek, *Homo: capax alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999.
- JOBLIN Joseph, *Aktualność chrześcijaństwa w procesie globalizacji*, ComP 21 (2001) nr 4, s. 74 – 87.
- JURASOW Ambroży, *Prawosławie a protestantyzm*, Thessaloniki 2009.
- KAMIŃSKA Wanda, *O możliwości dialogu w filozofii*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. Józef BANIAK, Poznań 2002, s. 39 – 47.
- KAMIŃSKI Stanisław, *Z metafizologii człowieka*, w: Mieczysław Albert KRĄPIEC, *Ja – człowiek*, Lublin 1998, s. 11 – 25.
- KANTYKA Przemysław, *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, Lublin 2004.
- KANTYKA Przemysław, *Bliżej do jedności? Dialog katolicko-anglikański w czasie pontyfikatu Jana Pawła II*, w: *Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii*, red. Zygfryd GLAESER, Opole 2008, s. 347 – 362.
- KANTYKA Przemysław, *Dialog ekumeniczny jako „wymiana darów” w kontekście najnowszej deklaracji rzymskokatolicko-metodystycznej*, w: *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibiu*, red. Rajmund PORADA, Opole 2006, s. 33 – 46.
- KANTYKA Przemysław, *Mariologia pojednana. Najnowsze osiągnięcia dialogu katolicko-anglikańskiego*, SOe 5 (2005), s. 291 – 306.
- KANTYKA Przemysław, *Ministerium biskupie w dialogu katolicko-anglikańskim*, SOe 2 (2002), s. 61 – 72.
- KANTYKA Przemysław, *Problem Pisma Świętego i Tradycji w dokumentach dialogu katolicko-anglikańskiego*, SOe 1 (2001), s. 35 – 54.
- KAREFA-SMART Rena Weller, *Il futuro del movimento ecumenico: una riflessione personale* [wystąpienie na V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2558 – 2584.
- KARSKI Karol, *Główne nurty ruchu ekumenicznego*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. Waław HRYNIEWICZ, Jan Sergiusz GAJEK, Stanisław Józef KOZA, Lublin 1997, s. 288 – 295.
- KARSKI Karol, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007.



- KASPER Walter, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.
- KASPER Walter, *Ekumenizm przyszłości*, w: *Europa dialogu. Być chrześcijaninem w pluralistycznej Europie*. VI Zjazd Gnieźnieński, 16 – 18 września 2005, red. Katarzyna BORUŃ, Gniezno 2005, s. 85 – 89.
- KASPER Walter, *Jezus i wiara*, w: Walter KASPER, Jürgen MOLTMANN, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, Kraków 2005, s. 7 – 41.
- KASPER Walter, *L'ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*, Roma 2006.
- KASPER Walter, *Raport o działalności ekumenicznej*, BE 37 (2008) nr 1-2, s. 28 – 38.
- KASPER Walter, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan*, SiDE 20 (2004) nr 1, s. 34 – 47.
- KASPER Walter, *Teologiczne korzenie sporu między Moskwą a Rzymem*, BE 32 (2003) nr 2, s. 5 – 10.
- [KESHISHIAN] ARAM [Aram I, katolikos Cylicji] *Il lavoro del CEC [Consiglio Ecumenico delle Chiese]: passato, presente e futuro. Rapporto del moderatore* [Sprawozdanie przedstawione podczas VIII Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Harare, 8 – 13 grudnia 1998 r.], EOe 5, 1965 – 2057.
- KIJAS Zdzisław J., *Jedność – rzeczywistość czy sen? Refleksje wokół Karty Ekumenicznej*, BE 31 (2002) nr 2, s. 22 – 38.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI Dariusz, *Oliviera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 2009.
- KLINGER Elmar, *Der Glaube an den Menschen – eine dogmatische Aufgabe. Karl Rahner Als ein Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ThGl 75 (1985) nr 3, s. 229-238.
- KŁOCZOWSKI Jan Andrzej, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005.
- KŁOSKOWSKA Antonina, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.
- KOBYLIŃSKI Andrzej, *Sekularyzacja i doświadczenie religijne*, CT 76 (2006) nr 1, KOKINAKIS Athenagoras, *Czy Kościół prawosławny potrzebuje reformy odnawiającej?*, ConcP 1-5 / 1970, s. 264 – 267.
- KOŁAKOWSKI Leszek, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997<sup>2</sup>.
- KOPIEC Piotr, *Eutanazja we wspólnych uzgodnieniach Kościołów katolickiego i ewangelickiego w Niemczech*, RT 52 (2005) z. 7, s. 123 – 140.
- KORCZAGO Adrian, *Przeszłość i teraźniejszość zasady „sola scriptura” w duszpasterstwie ewangelickim*, „Studia Historyczno-Teologiczne” 1 (2003), s. 193 – 212.
- KORNIEJEW Aleksander, *Ekumeniczna działalność Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, w: *Życie ekumenią w Kościołach lokalnych*, red. Piotr JASKÓŁA, Rajmund PORADA, Opole 2003, s. 91 – 98.
- KORNIEJEW Aleksander, *Obraz Kościoła katolickiego we współczesnych popularnych publikacjach rosyjskich*, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. Piotr JASKÓŁA, Opole 2000, s. 155 – 162.
- KORNIEJEW Aleksander, *Rosyjski Kościół Prawosławny – droga do dialogu*, w: *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibiu*, red. Rajmund PORADA, Opole 2006, s. 47 – 52.

- KOWALCZYK Marian, *Człowiek drogą Kościoła*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, red. Lucjan BALTER, Poznań 2004, s. 7 – 22.
- KOWALCZYK Witold, *Kultura a chrześcijaństwo w pracach rosyjskiego teologa prawosławnego protojereja Aleksandra Mienia*, w: *Słowianie wschodni. Duchowość, mentalność, kultura. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Łużnemu w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. Anna RAŻNY, Danuta PIWOWARSKA, Kraków 1997, s. 79 – 88.
- KOWALSKA Hanna, *Kultura bizantyńsko-prawosławna*, w: *Rosjoznawstwo. Wprowadzenie do studiów nad Rosją*, red. Lucjan SUCHANEK, Kraków 2004, s. 143 – 157.
- KRĄPIEC Mieczysław Albert, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1998<sup>2</sup>, s. 137 – 145.
- KRĄPIEC Mieczysław Albert, *Człowiek w kulturze*, Rzym – Warszawa 1990.
- KRĄPIEC Mieczysław Albert, *Ja – człowiek*, Lublin 1998.
- KRĄPIEC Mieczysław Albert, ZDYBICKA Zofia Józefa, *Świętość spełnieniem osoby*, w: Mieczysław Albert KRĄPIEC, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1998<sup>2</sup>, s. 49 – 62.
- KUCZA Grzegorz, *Chrześcijanin we wspólnocie Kościoła według Soboru Watykańskiego II*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, red. Lucjan BALTER, Poznań 2004, s. 243 – 257.
- KUCZA Grzegorz, *Przesłanki teologiczne „zwrotu antropocentrycznego” we współczesnej teologii*, CT 74 (2004) nr 2, s. 141 – 161.
- KULISZ Józef, *Indywidualna interpretacja Ewangelii jako źródło dziewiętnastowiecznego racjonalizmu*, CT 58 (1988) nr 3, s. 63 – 77.
- KÜNG Hans, KASPER Walter, REMMERS Johannes, *Zbieżność w nadziejach i skargach*, ConcP 1-5 / 1970, s. 261 – 263.
- KYMLICKA Will, NORMAN Wayne, *Obywatelstwo w kulturowo różnorodnych społeczeństwach: problemy, konteksty, pojęcia*, w: *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, red. Bronisław MISZTAŁ, Marek PRZYCHODZEŃ, Warszawa 2005, s. 29 – 89.
- LACROIX Jean, *Der Personalismus*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*, red. Herbert VORGRIMLER, Robert Vander GUCHT, t. 1, Freiburg – Basel – Wien 1970<sup>2</sup>, s. 322 – 328.
- LADARIA Luis F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997.
- LANNE Emmanuel, *Le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Ses exigences et ses promesses*, ETL 61 (1985) z. 4, s. 355 – 364.
- LEFEBVRE Marcel, *Oskarżam Sobór!*, Warszawa 2003.
- LEFEBVRE Marcel, *Przeciw herezjom. Komentarz do dokumentów magisterium Kościoła katolickiego*, Warszawa 2002.
- LEŚNIEWSKI Krzysztof, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, Lublin 1995.
- LEŚNIEWSKI Krzysztof, *Trudności w relacjach między Kościołem większościowym a Kościołami mniejszościowymi w Polsce*, w: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*, red. Leonard GÓRKA, Sławomir PAWŁOWSKI, Lublin 2003, s. 91 – 100.

- LÉVINAS Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa 2002<sup>2</sup>.
- LIENHARD Marc, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris 1989.
- LORENZ Konrad, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986.
- LUBAC Henri de, *Kościoty partykularne w Kościele powszechnym*, Kraków 2004.
- LUBAC Henri de, *O naturze i łasce*, Kraków 1986,
- ŁOSSKI Włodzimierz, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007.
- MACQUARRIE John, *Co nas jeszcze dzieli od Kościoła katolickiego? Odpowiedź anglikanów*, ConcP 1-5 / 1970, s. 254 – 260.
- MADER Johann, *Filozofia dialogu*, w: *Filozofia współczesna*, red. Józef TISCHNER, Kraków 1989, s. 372 – 394.
- MAISTRE Joseph de, *O papieżu*, Warszawa – Ząbki 2008.
- MAJAKOWSKI Władimir Władimirowicz, *Lenin*, w: tenże, *Na czerwonych października kwiatach. Antologia poezji i prozy*, Warszawa 1977, s. 178 – 180.
- MAJEWSKI Józef, *Ekumenizm w zmieniającej się sytuacji. Jedność chrześcijan w ostatnich latach pontyfikatu Jana Pawła II*, w: *Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii*, red. Zygfryd GLAESER, Opole 2008, s. 284 – 301.
- MAJKA Józef, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982.
- MAKRIDES Vasilios N., *Orthodoxy as a conditio sine qua non: Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective*, OS 40 (1991) z. 4, s. 281 – 305.
- MARIAŃSKI Janusz, *Globalizacja i Kościoty – sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. Maria LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, Kraków 2007, s. 105 – 126.
- MCCONNELL Francis J., *Il vangelo, rivelazione di Gesù agli uomini* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 98 – 122.
- MEHL Roger, *Il punto sulla situazione ecumenica* [Wystąpienie podczas IV Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Montrealu, 12 – 26 lipca 1963 r.], EOe 6, 2082 – 2101.
- METZ Johann Baptist, *Czy Kościół potrzebuje nowej reformacji? Odpowiedź katolicka*, ConcP 1-5 / 1970, s. 272 – 279.
- MEYENDORFF John, *Jak prawosławni rozumieją Eucharystię*, ConcP 1-10 / 1966/7, s. 160 – 164.
- MEYENDORFF John, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007<sup>2</sup>.
- MEYER Harding, *L'eucaristia come convito comunitario* [tekst dołączony do dokumenty katolicko-luterańskiego *Wieczera Pańska*], EOe 1, 1302 – 1303.
- MICHALSKI Krzysztof, *Przedmowa*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. Krzysztof MICHALSKI, Kraków 1995, s. 5 – 8.
- [MIELIORANSKIJ B. M.] МЕЛИОРАНСКИЙ Б. М., *Разделение церквей*, Chr, t. 2, s. 426 – 432.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Interpretacja dogmatów*, DMKT, s. 273 – 302.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, DMKT, s. 111 – 132.

- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, DMKT, s. 197 – 236.
- MOKRY Włodzimierz, *Stosunek państwowych i cerkiewnych władz moskiewskich do ukraińskiej Cerkwi prawosławnej i unickiej w wiekach XVII – XX*, w: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. Ryszard ŁUŻNY, Franciszek ZIEJKA, Andrzej KĘPIŃSKI, Kraków 1994, s. 83 – 94.
- MOŃ Ryszard, *Humanizm według Emmanuela Lévinasa*, SPhCh 35 (1999) nr 2, s. 189 – 198.
- MORREALE Sherwyn P., SPITZBERG Brian H., BARGE J. Kevin, *Komunikacja między ludźmi. Motywacja, wiedza i umiejętności*, Warszawa 2007.
- MOTAK Dominika, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.
- MYCEK Stanisław, *Zrelatywizowane chrześcijaństwo. Uwagi na temat założeń teologii pluralizmu religijnego*, AK 147 (2006) z. 3, s. 546 – 553.
- NACHTWEI Gerhard, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig 1986.
- NAGY Stanisław, *Wymowny głos Benedykta XVI w sprawie ekumenizmu*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej*, red. Sławomir PAWŁOWSKI, Lublin 2008, s. 105 – 111.
- NAPIÓRKOWSKI Andrzej, „Karta ekumeniczna”. *Punkt widzenia przedstawiciela Kościoła katolickiego*, BE 31 (2002) nr 1, s. 52 – 64.
- NAPIÓRKOWSKI Andrzej, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010.
- NAPIÓRKOWSKI Stanisław Celestyn, *Doświadczenie i nadzieja*, w: Leonard GÓRKA, Stanisław Celestyn NAPIÓRKOWSKI, *Kościoty czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 201 – 245.
- NAPIÓRKOWSKI Stanisław Celestyn, *Mariologia a ekumenizm po Soborze Watykańskim II*, CT 63 (1993) nr 4, s. 45 – 66.
- NAPIÓRKOWSKI Stanisław Celestyn, *Mariologia jako problem ekumeniczny*, SiDE 4 (1988) nr 3, s. 13 – 54.
- NAPIÓRKOWSKI Stanisław Celestyn, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003.
- NIKOLSKI Piotr, *Eucharystia – łączy czy dzieli? Prawosławny punkt widzenia*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. Leonard GÓRKA, Warszawa 2005, s. 90 – 100.
- NIKOLSKI Piotr, *Znaczenie tradycji ascetycznej w dialogu ekumenicznym*, w: *Żyć ekumenią w Kościołach lokalnych*, red. Piotr JASKÓŁA, Rajmund PORADA, Opole 2003, s. 181 – 190.
- NISSIOTIS Nikos, *Co nas dzieli od rzymskiego Kościoła katolickiego? Odpowiedź prawosławnego*, ConcP 1-5 / 1970, s. 239 – 247.
- NOSSOL Alfons, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2001<sup>2</sup>.

- NOSSOL Alfons, *Eucharystia nierozzerwalnie związana z jednością Kościoła*, w: *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, red. Piotr JASKÓŁA, Rajmund PORADA, Opole 2005, s. 7 – 12.
- NOSSOL Alfons, *Jedność Kościoła i Europy*, Opole 2009.
- NOSSOL Alfons, *Wspólnota ekumeniczna – troska o budowę zjednoczonej Europy jako wspólnoty wartości i kultury*, SOe 6 (2006), s. 165 – 178.
- NOWAK Joachim, *Różnowyznaniowe związki małżeńskie z perspektywy niemieckiej*, SOe 6 (2006), s. 87 – 98.
- NOWICKA Ewa, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2006<sup>7</sup>.
- NOWOSAD Sławomir, *Z zagadnień etycznych luteranizmu w kontekście ekumenicznym*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej (Pieniężno-Lublin 1968 – 2008)*, red. Sławomir PAWŁOWSKI, Lublin 2008, s. 209 – 226.
- O'DONNELL John, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993.
- O'DONNELL John, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Kraków 1997.
- OBARSKI Ryszard, *Modlitwa i nawrócenie – centralne elementy teologicznej metody Grupy z Dombes*, RT 52 (2005) z. 7, s. 85 – 106.
- OBENDIEK Hermannus, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese* [sprawozdanie przedstawione na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1570 – 1588.
- OEDELMAHN Johannes, *Stopniowa wspólnota kościelna jako model ekumeniczny? Przemyslenia z perspektywy rzymskokatolickiej*, SOe 4 (2004), s. 45 – 56.
- OSTROGORSKI Georgij, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008<sup>3</sup>.
- PANAGOPOULOS Johannes, *Orthodoxie und Katholizismus im Dialog*, OS 30 (1981) z. 3-4, s. 303 – 322.
- PANČOVSKI Ivan, *Die heilige Eucharistie in orthodoxer Sicht*, OS 34 (1985) z. 2-3, s. 163 – 177.
- PANNENBERG Wolfhart, *Comunione nella fede* [wystąpienie na V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2449 – 2461.
- PANNENBERG Wolfhart, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, Paris 1978.
- [PARASKEVAIDIS] Christodulos, *Europa i chrześcijaństwo*, „Elpis” 5 (2003) z. 7 – 8, s. 147 – 161.
- PARZYCH Katarzyna, *Między Bogiem a człowiekiem. Teologiczna refleksja nad myślą Emmanuela Lévinasa*, FRe 2 (2006), s. 93 – 102.
- PASTUSZKA Józef, *Koncepcja człowieka w uchwałach Soboru Watykańskiego II (Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym) na tle współczesnych humanizmów*, RF 16 (1968) z. 4, s. 51 – 73.
- PELIKAN Jaroslav, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny. T. 2: Duch wschodniego chrześcijaństwa (600 – 1700)*, Kraków 2009.
- PESCH Otto Hermann, *Podstawowe zagadnienie antropologii teologicznej – łaska i usprawiedliwienie grzesznika*, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. Eligiusz PIOTROWSKI, Tomasz WĘCŁAWSKI, Poznań 2005, s. 631 – 634.

- PESECH Otto Hermann, *Zrozumieć Lutra*, Poznań 2008.
- PETIT Jean François, *Individualismes et communautarismes. Quels horizons aux États-Unis et en France?*, Paris 2007.
- PEYROUS Bernard, ALBERIGO Giuseppe, „Réforme” en tant que critère de l’Histoire de l’Église, RHE 76 (1981) nr 1, s. 72 – 81.
- PIĄTEK Jan, *Dialogowa struktura osoby ludzkiej*, w: *Powołanie i służba. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Mieczysława Jaworskiego w 70 rocznicę urodzin*, red. Kazimierz GURDA, Tadeusz GACIA, Kielce 2000, s. 344 – 352.
- [POPOWICZ Iustin] Попович Иустин, *Догматика Православной Церкви. Пневматология*, Moskwa 2007.
- [POPOWICZ Iustin] Попович Иустин, *Догматика Православной Церкви. Экклесиология*, Moskwa 2005.
- PORADA Rajmund, *Ekumeniczne rozumienie sukcesji apostołskiej. Studium dokumentów dialogów doktrynalnych*, Opole 2008.
- PORADA Rajmund, *Jedność tradycji i sukcesji apostołskiej*, SOe 2 (2002), s. 179 – 194.
- PORADA Rajmund, *Kościół w dziele usprawiedliwienia. Ekumeniczno-dogmatyczne studium dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Opole 2000.
- PORADA Rajmund, *Wyzwania etyczne a dialog ekumeniczny. Wkład Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, SOe 5 (2005), s. 255 – 270.
- PORTIER William L., *Fundamentalizm w Stanach Zjednoczonych: współczesny anty-modernizm*, ComP 22 (2002) nr 4, s. 12 – 25.
- POSPISZYL Irena, *Patologie społeczne*, Warszawa 2008.
- POTTMAYER Hermann J., *Christliche Anthropologie als kirchliches Programm: Die Rezeption von „Gaudium et Spes” in „Redemptor hominis”*, TThZ 94 (1985) z. 3, s. 173 – 187.
- POTTMAYER Hermann J., *Dialog jako wzorzec komunikacji eklezjalnej*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, red. Lucjan BALTER, Poznań 2004, s. 273 – 280.
- PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne*, Kraków 2007.
- RAHNER Karl, *Die Hominisation als theologische Frage*, w: Paul OVERHAGE, Karl RAHNER, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg – Basel – Wien 1961, s. 13 – 90.
- RAHNER Karl, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 46 – 67.
- RAHNER Karl, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
- RATZINGER Joseph, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005.
- RATZINGER Joseph, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009.
- RATZINGER Joseph, *Kontekst i znaczenie dokumentu „Dominus Iesus”*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. Marian RUSECKI, Lublin 2001, s. 201 – 205.
- RATZINGER Joseph, *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań – Warszawa 1990.

- RATZINGER Joseph, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003.
- RATZINGER Joseph, *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?*, w: *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer*, red. Heribert ROSSMANN, Joseph RATZINGER, Regensburg 1975, s. 11 – 19.
- RATZINGER Joseph, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004.
- RETAMAL FAVEREAU Julio, *Prawda o fundamentalizmie*, *Comp* 22 (2002) nr 4, s. 3 – 11.
- RICOEUR Paul, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2003.
- RIGAL Jean, *Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann*, *NRTh* 120 (1998) nr 4, s. 605 – 619.
- ROUX Hébert, *Czy Kościół nasz domaga się nowej reformacji? Wypowiedź protestanta*, *ConcP* 1-5 / 1970, s. 268 – 272.
- SARTRE Jean Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 2007.
- SCHATZ Klaus, *Prymat papieski. Od początków do współczesności*, Kraków 2004.
- SCHATZ Klaus, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2002.
- SCHILLEBEECKX Edward, *Kościół a ludzkość*, *ConcP* 1-10 / 1965/6, s. 27 – 40.
- SCHMEMANN Aleksander, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001.
- SCHMEMANN Aleksander, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, Białystok 1997.
- SCHULTZE Bernhard, *Das Glaubensbekenntnis ohne Filioque?*, *OS* 33 (1984) z. 2-3, s. 105 – 120.
- SCOTT Edward W., *Rapporto del moderatore del Comitato centrale* [V Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975 r.], *EOe* 5, 1016 – 1042.
- SESBOÛÉ Bernard, *La patience et l'utopie. Jalons œcuméniques*, Paris 2006.
- SESBOÛÉ Bernard, WOLINSKI Joseph, *Bóg zbawienia*, Kraków 1999.
- SHAW John Mackintosh, *Quale tipo di chiesa unita?* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], *EOe* 6, 693 – 703.
- SIEMIANOWSKI Antoni, *Dialog w filozofii – znaczenie koncepcji Karla Jaspersa*, w: *Człowiek z przelotu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. Józef BANIAK, Poznań 2002, s. 85 – 97.
- SKARGA Barbara, *Wstęp*, w: Emmanuel LÉVINAS, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa 2002<sup>2</sup>, s. IX – XXX.
- SKOWRONEK Alfons, *Na krawędzi herezji. Katolicy i protestanci w trosce o prawowierność. Wiek XVI i dzisiaj*, *CT* 61 (1991) nr 1, s. 23 – 48.
- SKOWRONEK Alfons, *Sens i znaczenie dialogu*, *SiDE* 5 (1989) nr 1, s. 26 – 40.
- SŁOMSKI Wojciech, *Eklezjologia eucharystyczna Mikołaja Afanasjewa*, *CT* 67 (1997) nr 3, s. 97 – 105.
- SOŁOWJOW Władimir S., *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, Warszawa 2007, s. 15 – 35. [SOŁOWJOW Władimir S.] СОЛОВЬЕВ Владимир С., *Сочинения в двух томах*, t. 1 – 2, Moskwa 1988.
- ŠPIDLÍK Tomáš, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000.

- STACHEWICZ Krzysztof, *Fenomenologia a dialog*, FD 1 (2003), s. 47 – 59.
- STRAWSON Peter, *Osoby*, w: *Filozofia podmiotu*, red. Joanna GÓRNICKA-KALINOWSKA, Warszawa 2001, s. 13 – 40.
- STUBENRAUCH Bertram, *Globalna wioska a Kościół światowy. Teologiczne spojrzenie na powstawanie globalnej sieci*, ComP 21 (2001) nr 4, s. 88 – 103.
- SWIEŻAWSKI Stefan, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000.
- SWIEŻAWSKI Stefan, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998.
- SZAJHAJ Andrzej, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunistami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.
- SZTOMPKA Piotr, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002.
- SZULAKIEWICZ Marek, *Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia*, w: *Człowiek z przelomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. Józef BANIAK, Poznań 2002, s. 21 – 38.
- SZULAKIEWICZ Marek, *Z historii myślenia dialogicznego*, FD 2 (2004), s. 13 – 35.
- SZUMAN Stefan, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, Kraków 1995.
- ŚLIWA Tadeusz, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. Wacław HRYNIEWICZ, Jan Sergiusz GAJEK, Stanisław Józef KOZA, Lublin 1997, s. 269 – 283.
- ŚRODA Magdalena, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, kom unitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003.
- TATAR Marek, *Nawrócenie fundamentalną zasadą życia chrześcijańskiego*, CT 76 (2006) nr 1, s. 57 – 77.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo 1988<sup>2</sup>.
- TILGHMAN Benjamin R., *Wprowadzenie w filozofię religii*, Warszawa 1998.
- TILLARD Jean Marie Roger, *Confesser aujourd’hui la foi apostolique*, NRTh 104 (1982) nr 1, s. 22 – 33.
- TILLARD Jean Marie Roger, *Église et Salut. Sur la sacramentalité de l’Église*, NRTh 106 (1984) nr 5, s. 658 – 685.
- TILLARD Jean Marie Roger, *Il futuro di FC [Fede e Costituzione]* [Wystąpienie podczas V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2655 – 2668.
- TILLARD Jean Marie Roger, *L’Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995.
- TILLARD Jean Marie Roger, *Oecuménisme et Église catholique. Les vingt ans du décret sur l’œcuménisme*, NRTh 107 (1985) nr 1, s. 43 – 67.
- TIMIADIS Emilianos, *Jedność w wierze i pluralizm w kulturze. Nauka wyływająca z działalności misjonarzy bizantyjskich*, SiDE 1 (1985) nr 3-4, s. 39 – 47.
- TISCHNER Józef, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1999.
- TISCHNER Józef, *Rozumienie – dziejowość – prawda*, w: *Filozofia współczesna*, red. Józef TISCHNER, Kraków 1989, s. 170 – 182.
- TISCHNER Józef, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.



- TOFILUK Jerzy, *Charta Oecumenica – prawosławny punkt widzenia*, „Elpis” 5 (2003) z. 7-8, s. 305 – 315.
- TOFILUK Jerzy, *Prawosławie w jednoczącej się Europie*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. Krzysztof LEŚNIEWSKI, Lublin 2009, s. 623 – 634.
- [ТОМАСЗЕВСКИЈ S.] ТОМАШЕВСКИЙ С., Униа, Chr, t. 3, s. 55 – 66.
- TOMKINS Oliver S., *Implicazioni del movimento ecumenico* [wystąpienie na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Lundzie, 15 – 28 sierpnia 1952 r.], EOe 6, 1548 – 1568.
- TOURNEUX André, *Église et Eucharistie à Vatican II*, NRTTh 112 (1990) nr 3, s. 338 – 355.
- TUTU Desmond, *Verso la koinonia nella fede, nella vita e nella testimonianza* [Wystąpienie podczas V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2394 – 2423.
- UGLORZ Manfred, *Być Chrystusem dla bliźniego. Wiara podstawą etyki teologicznej Marcina Lutra*, SOe 2 (2002), s. 317 – 330.
- UGLORZ Manfred, *Luterańskie księgi wyznaniowe*, KWKL, s. 13 – 18.
- UGLORZ Manfred, *Sola Scriptura*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterańskiego*, red. Manfred UGLORZ, Bielsko-Biała 2007, s. 272 – 285.
- ULLRICH Lothar, *Dialog stworzenia – dialog odkupienia – dialog łaski*, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. Eligiusz PIOTROWSKI, Tomasz WĘCŁAWSKI, Poznań 2005, s. 517 – 522.
- [Unija] Униа, Chr, t. 3, s. 51 – 54.
- URBAN Józef, *Ekumenizm a ewangelizacja niechrześcijan*, w: *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne Sibiu*, red. Rajmund PORADA, Opole 2006, s. 93 – 101.
- VERCRUYSE Jos E., *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001.
- VERHACK Ignace, *Kościół wobec sekularyzacji świadomości religijnej*, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, red. Lucjan BALTER, Poznań 2006, s. 79 – 89.
- WADOWSKI Jan, *Hipoteza dialogicznej struktury świadomości*, FD 1 (2003), s. 175 – 184.
- WADOWSKI Jan, *Wglądy intuicyjno-intelektualne jako próba odkrywania dialogiczności bytu osobowego*, FD 2 (2004), s. 51 – 76.
- WAGNER Harald, *Dogmatyka*, Kraków 2007.
- WALICKI Andrzej, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002<sup>2</sup>.
- WARCHAŁ Arnold, *Podmiot w sferze społecznej*, w: Edyta PIETRZAK, Arnold WARCHAŁ, Łukasz ZAORSKI-SIKORA, *Podmiot, osoba, tożsamość*, Łódź 2007, s. 35 – 42.
- WEJMAN Henryk, *Religia jako osobowe doświadczenie boskości*, FRe 2 (2006), s. 65 – 72.
- WOJTYŁA Karol, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Lublin 1994<sup>3</sup>, s. 371 – 414.
- WYCISZKIEWICZ Ernest, *Współczesna Rosja wobec Zachodu*, Łódź 2003.
- ZANKOW Stefan, *Unità della chiesa e confessione della fede* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustroju w Lozannie, 3 – 21 sierpnia 1927 r.], EOe 6, 396 – 410.

- ZAORSKI-SIKORA Łukasz, *Podmiot w świecie ponowoczesnym*, w: Edyta PIETRZAK, Arnold WARCHAŁ, Łukasz ZAORSKI-SIKORA, *Podmiot, osoba, tożsamość*, Łódź 2007, s. 9 – 34.
- ZDYBICKA Zofia J., *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. Henryk ZIMOŃ, Lublin 2000, s. 53 – 69.
- [ZIEŃKOWSKIJ Wasilij W.] ЗЕНЬКОВСКИЙ Василий В., *История русской философии*, t. 2, Moskwa 1999.
- [ZIZIOULAS Ioannis], *La Chiesa come comunione: presentazione del tema della Conferenza mondiale* [wystąpienie na V Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów w Santiago de Compostela, 3 – 14 sierpnia 1993 r.], EOe 6, 2424 – 2448.
- ŻYCIŃSKI Józef, *Geneza fundamentalizmu chrześcijańskiego*, AK 122 (1994) z. 3, s. 467 – 480.

# L'IDENTITÉ CONFSSIONNELLE. UNE ÉTUDE ŒCUMÉNIQUE

## 1. „L'identité confessionnelle” – pourquoi?

La notion de l'identité est très répandue dans l'anthropologie contemporaine: dans la pensée psychologique, sociologique, philosophique. Cette notion peut servir à mieux comprendre le phénomène humain, c'est-à-dire : à comprendre le fonctionnement individuel et social des êtres humains. La notion de l'identité est particulièrement importante dans les conditions contemporaines de la vie sociale, où l'on peut observer en même temps une certaine croissance des comportements et des attitudes individualistes aussi bien que la formation des groupes identitaires nouveaux qui ont une grande influence sur leurs membres. La notion de l'identité individuelle (où « personnelle ») et des identités collectives pourrait expliquer plusieurs phénomènes sociaux et aider à comprendre ce qui est persistant et ce qui est changeant au niveau individuel et communautaire de la vie humaine.

La religion est un des plus importants facteurs de la vie humaine. L'appartenance à des groupes religieux exerce une influence sur des individus et sur des communautés humaines. La religion est un phénomène individuel et social. Bien sûr, aucune religion ne peut être comprise entièrement par le moyen des catégories psychologiques ou sociologiques, néanmoins de certaines notions anthropologiques peuvent enrichir le langage théologique traditionnel. Une de telles notions importantes et utiles pour la théologie et surtout pour le mouvement œcuménique est celle de l'identité. Dans la théologie chrétienne, on pourra mentionner trois niveaux de l'identité collective: l'identité chrétienne, l'identité ecclésiale et l'identité confessionnelle. Cependant pour le mouvement œcuménique la question de l'identité confessionnelle est d'une importance particulière.

L'identité confessionnelle exprime la réalité des divisions dans le christianisme où il y a plusieurs Églises et Communautés confessionnelles. Tous ces groupes religieux constituent des groupes identitaires dont l'influence sur leurs membres est

très forte. Des recherches théologiques sur la question de l'identité confessionnelle peuvent conduire à comprendre leur spécificité, leurs origines et les différences qui les séparent les unes des autres. Puisque l'identité confessionnelle (comme d'ailleurs toutes les identités collectives) est liée à la vie sociale des membres des groupes religieux, elle ne peut pas être dépassée ni oubliée dans le dialogue œcuménique. C'est pourquoi des recherches théologiques pourraient aussi amener à élaborer une vision renouvelée de l'identité confessionnelle sur le chemin vers l'unité des chrétiens. Une telle identité, ouverte et dynamique, ne fera plus d'obstacle à la réconciliation et à l'unité des chrétiens.

## **2. Le but de la dissertation**

Conformément aux réflexions précédentes, le but de la dissertation consiste à expliquer le phénomène de l'identité confessionnelle dans les Églises et dans les Communautés chrétiennes pour élaborer une vision nouvelle de l'identité confessionnelle qui pourrait être utile au mouvement œcuménique. En même temps, la dissertation analyse des groupes religieux (et identitaires) existants pour prouver la nécessité des identités confessionnelles dans la réalisation ecclésiale de la religion chrétienne. Le but secondaire de la dissertation consiste à défendre l'identité confessionnelle contre des accusations lancées par de certains partisans du mouvement œcuménique pour lesquels elle est un des plus graves empêchements de l'unité chrétienne.

## **3. Le contenu de la dissertation**

La dissertation est divisée en trois chapitres.

Le premier chapitre montre le contexte anthropologique de la réflexion contemporaine sur le problème de l'identité. Les recherches se concentrent sur l'origine de la notion de l'identité dans la pensée anthropologique. Ce sont surtout des problèmes sociaux et des transformations culturelles dans le monde occidental qui peuvent être expliqués dans les catégories identitaires. Des moments difficiles de l'histoire récente de l'humanité (des guerres, des génocides) dirigent l'attention de l'anthropologie vers la question de dignité de l'être humain. En revanche, des changements sociaux et culturels au XX<sup>e</sup> et au début du XXI<sup>e</sup> siècle montrent l'importance des groupes identitaires. Même à l'époque de mondialisation les liens intérieurs dans de certains groupes identitaires restent très forts. C'est le phénomène tragique du terrorisme qui montre la force de ces liens identitaires, où l'attachement à un groupe ethnique ou religieux provoque des actes destructifs. Des observations anthropologiques donnent deux constatations principales : d'un côté, l'identité individuelle de l'être humain est nécessaire comme une garantie de sa dignité personnelle, de l'autre côté – l'existence humaine se réalise toujours dans une communauté, c'est-à-dire dans un milieu iden-

titaire dont l'identité collective a une grande influence sur l'individu, sur ses actes et sur ses attitudes. Le milieu religieux est un cas particulier pour le problème de l'identité collective. Une analyse des phénomènes identitaires peut aider à comprendre l'existence des identités confessionnelles dans les Églises et dans les Communautés chrétiennes.

Le deuxième chapitre de la dissertation se penche sur l'analyse théologique du problème de l'identité confessionnelle dans les Églises et dans les Communautés ecclésiales chrétiennes. La présentation des facteurs principaux de la différenciation identitaire des chrétiens constitue le point de départ de l'analyse théologique. Il y en a quatre facteurs principaux de la différenciation identitaire des chrétiens : le facteur historique (les événements historiques et surtout leur rôle dans le processus de construction des identités confessionnelles contemporaines), le facteur socioculturel (les groupes religieux sont considérés comme sujets sociaux qui sont la source des identités collectives fortes), le facteur normodoctrinal (les sources de la doctrine, et surtout leur valeur normative, constituent une différence identitaire) et le facteur spirituel et liturgique (la vie spirituelle est un élément fort dans l'unification identitaire des groupes religieux et dans leur différenciation). Le deuxième chapitre de la dissertation présente des problèmes identitaires dans l'ecclésiologie chrétienne, en montrant une certaine tension entre la foi chrétienne commune à toutes les dénominations et la réalité des divisions visibles dans le christianisme, dont les conséquences sont des phénomènes identitaires dangereux (p. ex. le fondamentalisme ou l'intégrisme). Dans ce contexte, on peut poser quelques questions vitales pour le mouvement œcuménique : quelle est la relation entre l'unité et la diversité ou entre la continuité et le changement dans l'Église, ou bien quelle est le rapport entre la fidélité chrétienne et la nécessité d'une constante réforme ecclésiale?

Le but du troisième chapitre de la dissertation c'est de proposer des perspectives pour le mouvement œcuménique dans le contexte identitaire. On mentionne d'abord des problèmes identitaires particulièrement difficiles pour l'œcuménisme : le prosélytisme, l'unionisme, le désaccord dans des questions éthiques et le caractère polémique ou parfois hostile du langage théologique chrétien. Tout en étant conscient de ces problèmes, le dialogue œcuménique devrait accepter quelques principes fondamentaux pour que l'identité confessionnelle des groupes chrétiens soit respectée. Parmi ces principes indispensables au dialogue, on peut mentionner : une constante attention au sens ultime du dialogue ; la nécessité d'être enraciné dans une certaine tradition et dans une forte identité confessionnelle ; des efforts pour que les résultats des dialogues officiels soient reçus dans la vie ecclésiale ; la nécessité du changement du langage théologique (l'abandon du langage polémique et une recherche commune de la vérité) ; le respect réciproque des Églises et des Communautés chrétiennes et la fidélité des chrétiens à leur propre identité confessionnelle. La réflexion finale concerne l'avenir du christianisme confessionnellement divisé face aux problèmes sociaux et culturels contemporains. Des problèmes sociaux et culturels font des difficultés dans la vie de tous les groupes chrétiens. La contestation des valeurs chrétiennes ou des

formes ecclésiales de la vie religieuse provoque de nouveaux problèmes identitaires. Dans cette situation, on observe la nécessité d'une solide identité confessionnelle qui pourrait renforcer les Églises et les Communautés chrétiennes. Dans la perspective œcuménique, une telle identité ne devrait plus constituer un facteur de division des chrétiens. Une identité renouvelée, ouverte et dynamique, pourrait servir à la réconciliation des chrétiens et en même temps assurer la survie de leur héritage doctrinal, spirituel et culturel enrichissant tout le christianisme.

## CONFESSIONAL IDENTITY. AN ECUMENICAL STUDY

### 1. Introduction: why confessional identity?

At the beginning of 2007, when the idea for the study was being formed, just before the celebrations of the Week of Prayer for Christian Unity in Lublin, some posters appeared in the town reading: “Ecumenism, a sin against love”, announcing an anti-ecumenical conference organised by the monarchists and Lefebvrists of Lublin. However, such doubts about the reasonableness of involvement in ecumenical movement are not only specific to the Church dissidents. Questions often arise whether ecumenism does not blur, obfuscate or deny Catholic teachings about the Church. Also, Christians from other Churches and ecclesial Communities may have similar doubts. What is more, they often fiercely oppose ecumenism (strong tendencies in the Orthodox Church, Neo-Protestant fundamentalism and the attitude of some Pentecostal groups) in the name of being true to their traditions (in terms of their profession of faith) or to the Bible.

These doubts are also accompanied by the current difficulties experienced by the ecumenical movement. Sometimes even Christians involved in dialogue ask themselves about its purpose – in the face of existing or arising divisions (as a result of the evolution of the ethical views of some Christian denominations). On the hundredth anniversary of the ecumenical movement, enthusiasm about uniting Christians in a short period of time has almost faded, and many doubts have appeared: is ecumenism paralysed by absolutisation of particular confessional traditions, and shouldn't there be some breakthrough (intercommunion, recognition of offices) in the name of Christian Unity? And finally, shouldn't denominations be rejected (together with their entire heritage) in the name of unity, as a burden of the painful Christian past?

Contemporary ecumenical literature and dialogue aim to respond in various ways to the problems pointed out both by those who are sceptical of the ecumenical movement and those who are involved in it. It seems, however, that the category of identity

existing in contemporary anthropology can prove helpful in this case, especially in the collective (group) dimension. The category of identity allows for a better understanding of man's social behaviour, and his bonds with his social group, including his religious group. At the same time, it is not entirely constant and unchanged – it is of a dynamic and processual character. This study also aims to indicate that this contemporary anthropological category is valuable also for the ecumenical discussion.

## 2. The goal and method of the study

This study aims to discern in what way confessional identity is present in theological texts and ecumenical dialogue documents, but it is not about the possible definitions of confessional identity, because there is not much theological literature on this subject. What is more important is to indicate in which way the issues of identity are apparent in literature, especially in the dialogue documents, influencing the development (and difficulties) of the ecumenical movement. The study's main goal is to analyse confessional identity through bringing out the elements it consists of (historical, socio-cultural, doctrinal, and spiritual-liturgical), through showing its influence on the teachings of Christian Churches and Communion, and thus on their ecumenical involvement. This study is of an ecumenical character, and so it not only aims at examining the differences separating Churches and Communion, but also at the possibility of a real improvement in the unity of Christians. That is why it also strives, by showing current difficulties of ecumenism connected to the issue of identity, to indicate the basic conditions for carrying out a dialogue that respects the confessional identities of Christians, especially to specify what should be the Christian confessional identities in striving for unity and – if one were to make such a prediction – what should be their place in the reality of the complete, visible unity that has already been reached.

In the study, especially in its initial parts, another important goal is also apparent – it is about demonstrating that, in contemporary anthropological thought, theology should have an important place. The issue of identity proves that in order to understand how the human being functions, both as an individual-subject and as a social entity, theology can make a significant contribution, and some anthropological categories (such as identity) can be a meaningful inspiration for it.

## 3. The content of the study

The study has been divided into three chapters, reflecting the three steps in the ecumenical examination of the issue of identity.

The first chapter is about the anthropological context of contemporary reflection on identity. This is where the examination of the issue of identity in contemporary



anthropology is taking place, in order to find the place where theology can contribute greatly to the social functioning of man. The chapter introduces the origins and implementation of the idea of identity in today's anthropology, the existing definitions of individual identity, and collective identities, together with their interpretations, as well as the importance of human identity in Christian anthropology, especially in terms of ecumenical reflection. Beginning with general ideas, the chapter goes on to identify three planes of identity important for ecumenical research: Christian, Church and confessional identity.

The second chapter is devoted to the theological issue of confessional identity. It begins with indicating the main factors of the identity diversification of Christians, in order to demonstrate the meaning of the issue of identity for the unity of the Christian religion (specific threats arise here: fundamentalism, integrism, traditionalism, confessionalism, exclusivism) and for the understanding of the Church character of Christianity (discrepancy in understanding the Church through various Christian denominations, the possibility of diversity in the Church, and the problem of continuity and change).

For the ecumenical dimension of work, chapter three is the most important one, because it includes conclusions and proposals on the kinds of solutions for diversified Christian confessional identities, so that they do not become obstacles to Christian unity. In order for this to work, one needs to be conscious of the existing difficulties (proselytism, unionism, ethical issues, polemical language). Such awareness leads to proposing certain rules for conducting an ecumenical dialogue: the awareness of the first goal – unity, a language that is free of stereotypes, but committed to truth and rejecting relativism, partnership, being true to one's own confessional tradition, the awareness of the weaknesses of the ecumenical movement itself – false irenicism, ecumenism that goes beyond the rules of the Church (extra-Church) and doctrine (extra-doctrine), the unauthorised extension of the area of dialogue. This allows reflection on the future of confessional Christianity, indicating the changes which confessional identities should undergo in order to play a part in uniting Christians and to exist in the reality of a united Christianity.

#### 4. Conclusions

The research carried out in the study led to several conclusions, the most important being:

1) The importance of theological thought for contemporary anthropology – Christian theology has the right to speak out in the anthropological discussion, as on many issues the theological perspective can be necessary for explaining the social functioning of man

2) Multiple aspects of confessional identity – confessional identity is a highly complex issue; shaped by historical, socio-cultural, doctrinal, and spiritual-liturgical

factors; it is present in almost every area of Church life, influencing not only the way Christians experience their faith, but also the effectiveness and problems of the ecumenical movement

3) Confessional identity is the source of problems in the ecumenical dialogue, especially when it is built or strengthened in opposition to others. At the same time, it is necessary, because it expresses the reality of Christianity, and is able to be rooted in every culture and epoch, communicating with man in his own language. Without confessional identity, based on the varied wealth of the Christian heritage, Christianity would be abstract and “unhuman”. An analysis of an abstract and non-confessional Christianity is indeed absurd.

4) Ecumenical aspirations do not mean questioning the value of the confessional identity or Christian identity in general. It is not about destroying the existing denomination, connecting or “fusing” into one organism the existing Churches and Christian Communion. This would be a caricature of ecumenism. Identity, in order to facilitate Christian unity, should be converted (turning to God in the form of the Trinity), purified (doctrinal dialogue, faithfulness to Tradition) and united. Such identity, necessary for Christians aiming for unity, should be open and dynamic. Such an identity will also be, in the reality of united Christianity, a testament to the richness of the Christian heritage.

5) The necessity for further systematic reflection on identity – the issue of confessional identity poses many questions for theological, ecumenical analysis: the crisis of Church identity, the diverse power of identity (Churches and traditional Communion and Pentecostal groups or evangelicals), the importance of identity in the contemporary unifying endeavours (e.g. after *Anglicanorum coetibus*).

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Introduction</b> .....	
<b>1. Le contexte anthropologique de la réflexion contemporaine sur le problème de l'identité</b> .....	
1.1. L'origine et le rôle de la notion d'identité dans l'anthropologie contemporaine .....	
1.1.1. Les sources de la question de l'identité et de l'appartenance de l'homme .....	
1.1.1.1. L'intérêt pour le problème d'identité dans l'anthropologie .....	
1.1.1.2. Des expériences historiques récentes .....	
1.1.1.3. Des changements culturels de l'humanité .....	
1.1.2. L'influence de la crise identitaire sur la perception de l'homme .....	
1.1.2.1. Des conséquences de la crise identitaire .....	
1.1.2.2. L'individu-sujet dans la pensée contemporaine .....	
1.1.3. La subjectivité de l'homme dans les conditions de vie sociale .....	
1.1.3.1. L'homme dans le dialogue .....	
1.1.3.2. L'homme dans la société .....	
1.2. L'homme contemporain à la recherche d'une autodéfinition individuelle et sociale .....	
1.2.1. L'identité individuelle et des identités collectives .....	
1.2.1.1. La notion et des interprétations de l'identité individuelle .....	
1.2.1.2. Des identités collectives .....	
1.2.1.3. L'interdépendance des identités dans l'être humain .....	
1.2.2. Des transformations de l'identité individuelle et des identités collectives .....	

1.2.2.1.	Le caractère processuel de l'identité	.....
1.2.2.2.	La formation des identités	.....
1.2.2.3.	La modernité et la transformation des identités	.....
1.2.3.	Le lieu de la religion parmi les groupes et les structures identitaires	....
1.2.3.1.	L'image générale des groupes identitaires contemporains	....
1.2.3.2.	La religion comme facteur formant l'identité humaine	.....
1.2.3.3.	Des problèmes de l'identité religieuse	.....
1.3.	L'identité humaine dans l'anthropologie chrétienne	.....
1.3.1.	L'individu et la communauté dans la pensée chrétienne	.....
1.3.1.1.	Le « retournement anthropologique » et le personnalisme chrétien	.....
1.3.1.2.	L'homme en dialogue avec Dieu et avec des hommes	.....
1.3.1.3.	La communauté en tant que réalisation de la nature humaine	.....
1.3.2.	Des implications œcuméniques du discours identitaire	.....
1.3.2.1.	Le dialogue des personnes comme fondement des relations parmi les chrétiens	.....
1.3.2.2.	La menace d'individualisme dans la chrétienté	.....
1.3.2.3.	Le caractère communautaire de la foi chrétienne	.....
1.3.3.	Des niveaux élémentaires de l'identité dans la communauté chrétienne	.....
1.3.3.1.	L'identité chrétienne	.....
1.3.3.2.	L'identité ecclésiale	.....
1.3.3.3.	L'identité confessionnelle	.....
<b>2.</b>	<b>La problématique théologique de l'identité confessionnelle</b>	.....
2.1.	Les facteurs principaux de différenciation identitaire des chrétiens	.....
2.1.1.	Le facteur historique	.....
2.1.1.1.	Des événements historiques à l'origine des divisions existantes	.....
2.1.1.2.	L'identité et le problème confessionnel dans le développement historique	.....
2.1.1.3.	La valeur actuelle des événements historiques	.....
2.1.2.	Le facteur socioculturel	.....
2.1.2.1.	L'Église en tant que sujet culturel	.....
2.1.2.2.	Des problèmes culturels choisis	.....
2.1.2.3.	Des problèmes sociaux choisis	.....
2.1.3.	Le facteur normodoctrinal	.....
2.1.3.1.	L'Écriture Sainte et la Tradition comme sources normatives de la doctrine	.....
2.1.3.2.	Le rôle normatif de la Tradition	.....

2.1.3.3.	Des problèmes liés à la valeur normative de la doctrine	.....
2.1.4.	Le facteur spirituel et liturgique	.....
2.1.4.1.	La signification identitaire des traditions spirituelles et liturgiques	.....
2.1.4.2.	Des problèmes spirituels et liturgiques choisis	.....
2.2.	L'unité de la foi chrétienne face à la différenciation confessionnelle	.....
2.2.1.	L'unité réelle et postulée de la foi	.....
2.2.1.1.	L'unité fondamentale de la foi	.....
2.2.1.2.	Des différences dans la profession de foi et l'idée de l'orthodoxie chrétienne	.....
2.2.1.3.	La valeur identitaire des différences doctrinales choisies	.....
2.2.2.	L'unité réelle et postulée de l'Église	.....
2.2.2.1.	L'unité proclamée de l'Église	.....
2.2.2.2.	L'unité de l'Église face à la réalité des divisions	.....
2.2.2.3.	La valeur identitaire des différences ecclésiologiques choisies	..
2.2.3.	Des dangers identitaires particuliers consécutifs à la division confessionnelle	.....
2.2.3.1.	Le fondamentalisme	.....
2.2.3.2.	L'intégrisme et le traditionalisme	.....
2.2.3.3.	Le confessionnalisme	.....
2.2.3.4.	L'exclusivisme	.....
2.3.	L'importance du caractère ecclésial du christianisme pour l'identité des chrétiens	.....
2.3.1.	La conscience ecclésiale des chrétiens	.....
2.3.1.1.	L'ecclésialité du christianisme	.....
2.3.1.2.	La différenciation de la conscience ecclésiale	.....
2.3.1.3.	Des problèmes de la conscience ecclésiale	.....
2.3.2.	L'unité et la diversité dans l'Église	.....
2.3.2.1.	La coexistence de l'unité et de la diversité	.....
2.3.2.2.	Le rôle de la diversité dans l'Église	.....
2.3.2.3.	Des problèmes liés à la diversité dans l'Église	.....
2.3.3.	La continuité et le changement dans l'Église	.....
2.3.3.1.	L'apostolicité comme continuité historique et doctrinale de l'Église	.....
2.3.3.2.	Des transformations des Églises et des Communautés à l'égard de leur fidélité à leur héritage	.....
2.3.3.3.	Ecclesia semper reformanda?	.....
<b>3.</b>	<b>Le dialogue œcuménique face aux problèmes de l'identité confessionnelle</b>	.....
3.1.	Des difficultés identitaires du dialogue œcuménique	.....

3.1.1.	Le prosélytisme dans les relations parmi les chrétiens	.....
3.1.1.1.	La notion du prosélytisme dans le dialogue œcuménique	.....
3.1.1.2.	Le prosélytisme comme problème identitaire	.....
3.1.2.	L'évaluation de l'unionisme (« l'uniatisme ») en tant que moyen pour obtenir l'unité visible	.....
3.1.2.1.	La réflexion œcuménique contemporaine sur l'unionisme	.....
3.1.2.2.	La valeur identitaire de l'unionisme	.....
3.1.3.	Des différences dans les questions éthiques	.....
3.1.3.1.	Des différences éthiques principales	.....
3.1.3.2.	La signification identitaire des différences éthiques	.....
3.1.4.	Le caractère polémique et émotionnel du langage théologique	.....
3.1.4.1.	Le langage polémique comme obstacle au dialogue	.....
3.1.4.2.	L'enracinement identitaire des difficultés du langage du dialogue	.....
3.2.	Des principes du dialogue œcuménique fructueux	.....
3.2.1.	Le sens du dialogue	.....
3.2.1.1.	La perspective ultime du dialogue	.....
3.2.1.2.	Les buts secondaires du dialogue	.....
3.2.1.3.	La réception des résultats des dialogues œcuméniques	.....
3.2.2.	Le langage du dialogue	.....
3.2.2.1.	La purification du langage: l'abandon des polémiques et des stéréotypes	.....
3.2.2.2.	L'honnêteté intellectuelle: la priorité de la vérité et le rejet du relativisme	.....
3.2.2.3.	La continuité et le développement: la recherche d'un langage théologique nouveau et la fidélité à la tradition dogmatique	.....
3.2.3.	Être partenaire en dialogue	.....
3.2.3.1.	La reconnaissance réciproque des Églises et des Communautés chrétiennes	.....
3.2.3.2.	La conversion commune	.....
3.2.4.	L'enracinement dans la tradition confessionnelle	.....
3.2.4.1.	La fidélité à son propre héritage confessionnel	.....
3.2.4.2.	La reconnaissance de ses propres limitations	.....
3.2.5.	La conscience des faiblesses intérieures du mouvement œcuménique	.....
3.2.5.1.	Le faux irénisme	.....
3.2.5.2.	L'œcuménisme extraecclésial et extradoctrinal	.....
3.2.5.3.	L'élargissement illicite du terrain du dialogue	.....
3.3.	L'avenir du christianisme confessionnel	.....
3.3.1.	Des défis contemporains à l'identité confessionnelle des chrétiens	.....

3.3.1.1.	La crise des formes ecclésiales de la religion	.....
3.3.1.2.	La crise des identités confessionnelles	.....
3.3.1.3.	Une réponse œcuménique des Églises et des Communautés	.....
3.3.2.	La persistance et les changements des identités confessionnelles dans le mouvement vers l'unité	.....
3.3.2.1.	Des éléments persistants et changeants des identités confessionnelles	.....
3.3.2.2.	L'unité des chrétiens par la destruction des confessions	.....
3.3.2.3.	L'unité des chrétiens par la conversion, la purification et la réconciliation des identités	.....
3.3.3.	L'identité confessionnelle dans la perspective œcuménique	.....
3.3.3.1.	Une identité dynamique	.....
3.3.3.2.	Une identité ouverte	.....
3.3.3.3.	L'identité dans la communion de tous les chrétiens	.....
3.3.3.4.	La nécessité de l'identité confessionnelle	.....
<b>Conclusion</b>		.....
<b>Abréviations</b>		.....
<b>Bibliographie</b>		.....
1.	Sources	.....
1.1.	L'Écriture Sainte	.....
1.2.	Documents des Églises et des Communautés chrétiennes	.....
1.2.1.	Documents catholiques	.....
1.2.2.	Documents non catholiques	.....
1.3.	Documents du Concile Œcuménique des Églises et de « Foi et Constitution »	.....
1.3.1.	Documents du Concile Œcuménique des Églises	.....
1.3.2.	Documents de « Foi et Constitution »	.....
1.4.	Documents de dialogues œcuméniques	.....
1.4.1.	Documents de dialogues au niveau mondial	.....
1.4.2.	Documents de dialogues au niveau local	.....
2.	Littérature principale	.....
3.	Littérature auxiliaire	.....





## TABLE OF CONTENTS

<b>Introduction</b> .....	
<b>1. The anthropological context of contemporary reflection on the issue of identity</b> .....	
1.1. The origins and role of the issue of identity in contemporary anthropology ..	
1.1.1. The origins of questions about human identity and the sense of belonging .....	
1.1.1.1. The reasons for interest in the issue of identity in anthropology .....	
1.1.1.2. The latest historical experiences .....	
1.1.1.3. Cultural transformations of the human kind .....	
1.1.2. The influence of the identity crisis on the perception of man .....	
1.1.2.1. The consequences of the identity crisis .....	
1.1.2.2. An individual-subject in contemporary thought .....	
1.1.3. The subjectivity of man in the conditions of social life .....	
1.1.3.1. Man in dialogue .....	
1.1.3.2. Man in community .....	
1.2. Contemporary man in the search for individual and social self-determination .....	
1.2.1. Individual identity and collective identities .....	
1.2.1.1. The notion and interpretations of an individual identity .....	
1.2.1.2. Collective identities .....	
1.2.1.3. The interdependence of identity in man .....	
1.2.2. Transformations of individual and collective identities .....	
1.2.2.1. The processual character of identity .....	
1.2.2.2. The formation of identity .....	
1.2.2.3. Modernity and the transformations of identity .....	

1.2.3.	The place of religion among identity groups and structures .....	
1.2.3.1.	The general image of contemporary identity groups .....	
1.2.3.2.	Religion as a factor that shapes man's identity .....	
1.2.3.3.	The problems of confessional identity .....	
1.3.	Human identity in Christian anthropology .....	
1.3.1.	An individual and communion in Christian thought .....	
1.3.1.1.	“The anthropological turn” and contemporary Christian personalism .....	
1.3.1.2.	Man in dialogue with God and people .....	
1.3.1.3.	Communion as the realisation of human nature .....	
1.3.2.	The ecumenical implications of an identity discourse .....	
1.3.2.1.	Dialogue as the foundation of Christian relations .....	
1.3.2.2.	The threat of individualism in Christianity .....	
1.3.2.3.	The communal character of Christian religion .....	
1.3.3.	Basic levels of identity in the Christian communion .....	
1.3.3.1.	Christian identity .....	
1.3.3.2.	Church identity .....	
1.3.3.3.	Confessional identity .....	
<b>2.</b>	<b>The theological issues of confessional identity .....</b>	
2.1.	The main factors in the identity diversification of Christians .....	
2.1.1.	The historical factor .....	
2.1.1.1.	Historical events as the source of contemporary divisions ....	
2.1.1.2.	Identity and confessional issues in historical development .....	
2.1.1.3.	Contemporary assessment of historical events .....	
2.1.2.	The socio-cultural factor .....	
2.1.2.1.	The Church as a cultural subject .....	
2.1.2.2.	Selected cultural problems .....	
2.1.2.3.	Selected social problems .....	
2.1.3.	The normative-doctrinal factor .....	
2.1.3.1.	The normative source of a doctrine – the Holy Bible and Tradition .....	
2.1.3.2.	The identity importance of Tradition .....	
2.1.3.3.	Issues related to the normative value of a doctrine .....	
2.1.4.	The spiritual-liturgical factor .....	
2.1.4.1.	The identity meaning of spiritual and liturgical traditions ....	
2.1.4.2.	Selected issues of spirituality and liturgy .....	
2.2.	The unity of the Christian faith against confessional diversification .....	
2.2.1.	The real and postulated unity of faith .....	
2.2.1.1.	The fundamental unity of faith .....	

2.2.1.2.	Differences in the profession of faith and Christian orthodoxy .....	
2.2.1.3.	The identity value of the selected doctrinal discrepancies .....	
2.2.2.	The real and postulated unity of the Church .....	
2.2.2.1.	The practised unity of the Church .....	
2.2.2.2.	The unity of Church in the face of the reality of division .....	
2.2.2.3.	Identity value of selected ecclesiological discrepancies .....	
2.2.3.	Specific threats to identity resulting from confessional division .....	
2.2.3.1.	Fundamentalism .....	
2.2.3.2.	Integrism and traditionalism .....	
2.2.3.3.	Confessionalism .....	
2.2.3.4.	Exclusivism .....	
2.3.	The importance of Church character of Christianity for the identity of Christians .....	
2.3.1.	Church awareness of Christians .....	
2.3.1.1.	Christian Churchness .....	
2.3.1.2.	Diversification of Church awareness .....	
2.3.1.3.	Selected problems of Church awareness .....	
2.3.2.	Unity and diversity in the Church .....	
2.3.2.1.	Coexistence of unity and diversity .....	
2.3.2.2.	The meaning of diversity in the Church .....	
2.3.2.3.	Selected problems related to diversity in the Church .....	
2.3.3.	Continuity and change in the Church .....	
2.3.3.1.	Apostleship as the historical and the doctrinal continuity of the Church .....	
2.3.3.2.	The transformations of Churches and Communion against being faithful to one's own heritage .....	
2.3.3.3.	Ecclesia semper reformanda? .....	
<b>3.</b>	<b>Ecumenical dialogue in the face of issues of confessional identity .....</b>	
3.1.	Identity difficulties in ecumenical dialogue .....	
3.1.1.	Proselitism in inter-Christian relations .....	
3.1.1.1.	The notion of proselitism in ecumenical dialogue .....	
3.1.1.2.	Proselitism as an identity problem .....	
3.1.2.	The assessment of unionism ("uniatism") as a way to visible unity .....	
3.1.2.1.	Contemporary ecumenical reflection over unionism .....	
3.1.2.2.	The identity value of the unionist issue .....	
3.1.3.	Increasing discrepancies in ethical issues .....	
3.1.3.1.	Significant ethical discrepancies .....	
3.1.3.2.	The identity meaning of ethical discrepancies .....	
3.1.4.	The polemical and emotional character of Church language .....	

3.1.4.1.	Polemical language as an obstacle to the dialogue	.....
3.1.4.2.	The identity rooting of the difficulties with the Church language	.....
3.2.	The conditions for a fruitful ecumenical dialogue	.....
3.2.1.	The reasonableness of dialogue	.....
3.2.1.1.	The ultimate perspective for dialogue	.....
3.2.1.2.	The secondary goals of dialogue	.....
3.2.1.3.	The reception of the achievements of ecumenical dialogues	.....
3.2.2.	The language of dialogue	.....
3.2.2.1.	Language purification: resignation from polemics and stereotypes	.....
3.2.2.2.	Intellectual honesty: the priority of truth and rejection of relativism	.....
3.2.2.3.	Continuity and development: the search for new language and faithfulness to the dogmatic tradition	.....
3.2.3.	Partnership in dialogue	.....
3.2.3.1.	The mutual acceptance of Churches and Christian Communion	.....
3.2.3.2.	Mutual conversion	.....
3.2.4.	The roots of the confessional tradition	.....
3.2.4.1.	Faithfulness to the confessional heritage	.....
3.2.4.2.	Acceptance of one's own limitations and conditions	.....
3.2.5.	The awareness of the internal flaws of the ecumenical movement	.....
3.2.5.1.	False irenicism	.....
3.2.5.2.	Extra-Church and extra-doctrinal ecumenism	.....
3.2.5.3.	The unauthorised extension of the areas of dialogue	.....
3.3.	The Future of confessional Christianity	.....
3.3.1.	Contemporary challenges to the Christian identity	.....
3.3.1.1.	The crisis of church religiousness	.....
3.3.1.2.	The crisis of confessional identities	.....
3.3.1.3.	The ecumenical response of Churches and Communion	.....
3.3.2.	Constancy and changes in confessional identities in the quest for unity	.....
3.3.2.1.	The constant and changeable elements of confessional identities	.....
3.3.2.2.	Christian unity through the annihilation of denominations	.....
3.3.2.3.	Christian unity through the conversion, purification and reconciliation of the identity	.....
3.3.3.	Confessional identity in the ecumenical perspective	.....

---

3.3.3.1. Dynamic identity .....	
3.3.3.2. Open identity .....	
3.3.3.3. Identity in the communion of all Christians .....	
3.3.3.4. The necessity for confessional identity .....	
<b>Conclusion</b> .....	
<b>List of abbreviations</b> .....	
<b>Bibliography</b> .....	
1. Sources .....	
1.1. The Holy Bible .....	
1.2. The documents of Churches and ecclesial Communities .....	
1.2.1. Catholic documents .....	
1.2.2. Non-Catholic documents .....	
1.3. The documents of the World Council of Churches and “Faith and Order” .....	
1.3.1. The documents of the World Council of Churches .....	
1.3.2. The documents of “Faith and Order” .....	
1.4. The documents of ecumenical dialogues .....	
1.4.1. The documents of world dialogues .....	
1.4.2. The documents of local dialogues .....	
2. Subject literature .....	
3. Supplementary literature .....	



## SPIS TREŚCI

Wstęp .....	
<b>Rozdział I</b>	
<b>Kontekst antropologiczny współczesnej refleksji nad zagadnieniem tożsamości .....</b>	
1.1. Pochodzenie i rola pojęcia tożsamości we współczesnej antropologii .....	
1.1.1. Źródła pytania o tożsamość i przynależność człowieka .....	
1.1.1.1. Przyczyny zainteresowania zagadnieniem tożsamości w antropologii .....	
1.1.1.2. Najnowsze doświadczenia dziejowe .....	
1.1.1.3. Przeobrażenia kulturowe ludzkości .....	
1.1.2. Wpływ kryzysu tożsamościowego na postrzeganie człowieka .....	
1.1.2.1. Następstwa kryzysu tożsamościowego .....	
1.1.2.2. Jednostka-podmiot w myśli współczesnej .....	
1.1.3. Podmiotowość człowieka w warunkach życia społecznego .....	
1.1.3.1. Człowiek w dialogu .....	
1.1.3.2. Człowiek w społeczności .....	
1.2. Współczesny człowiek w poszukiwaniu indywidualnego i społecznego samookreślenia .....	
1.2.1. Tożsamość jednostkowa i tożsamości zbiorowe .....	
1.2.1.1. Pojęcie i interpretacje tożsamości jednostkowej .....	
1.2.1.2. Tożsamości zbiorowe .....	
1.2.1.3. Współzależność tożsamości w człowieku .....	
1.2.2. Przekształcenia tożsamości jednostkowej i tożsamości zbiorowych .....	
1.2.2.1. Procesualny charakter tożsamości .....	
1.2.2.2. Kształtowanie tożsamości .....	

1.2.2.3.	Nowoczesność a przeobrażenia tożsamości .....	
1.2.3.	Miejsce religii wśród grup i struktur tożsamościowych .....	
1.2.3.1.	Ogólny obraz współczesnych grup tożsamościowych .....	
1.2.3.2.	Religia jako czynnik kształtujący tożsamość człowieka .....	
1.2.3.3.	Problemy tożsamości religijnej .....	
1.3.	Tożsamość człowieka w antropologii chrześcijańskiej .....	
1.3.1.	Jednostka i wspólnota w myśli chrześcijańskiej .....	
1.3.1.1.	„Zwrot antropologiczny” i współczesny personalizm chrześcijański .....	
1.3.1.2.	Człowiek w dialogu z Bogiem i ludźmi .....	
1.3.1.3.	Wspólnota jako realizacja ludzkiej natury .....	
1.3.2.	Ekumeniczne implikacje dyskursu tożsamościowego .....	
1.3.2.1.	Dialog osób jako fundament relacji chrześcijan .....	
1.3.2.2.	Niebezpieczeństwo indywidualizmu w chrześcijaństwie .....	
1.3.2.3.	Wspólnotowy charakter wiary chrześcijańskiej .....	
1.3.3.	Podstawowe płaszczyzny tożsamości we wspólnocie chrześcijańskiej .....	
1.3.3.1.	Tożsamość chrześcijańska .....	
1.3.3.2.	Tożsamość kościelna .....	
1.3.3.3.	Tożsamość wyznaniowa .....	

## Rozdział II

	<b>Teologiczna problematyka tożsamości wyznaniowej .....</b>	
2.1.	Główne czynniki tożsamościowego zróżnicowania chrześcijan .....	
2.1.1.	Czynnik historyczny .....	
2.1.1.1.	Wydarzenia historyczne u źródeł istniejących podziałów .....	
2.1.1.2.	Tożsamość i problem wyznaniowy w historycznym rozwoju .....	
2.1.1.3.	Dzisiejsza ocena wydarzeń historycznych .....	
2.1.2.	Czynnik społeczno-kulturowy .....	
2.1.2.1.	Kościół jako podmiot kulturowy .....	
2.1.2.2.	Wybrane problemy kulturowe .....	
2.1.2.3.	Wybrane problemy społeczne .....	
2.1.3.	Czynnik normatywnodoktrynalny .....	
2.1.3.1.	Normatywne źródło doktryny – Pismo Święte i Tradycja .....	
2.1.3.2.	Tożsamościowe znaczenie Tradycji .....	
2.1.3.3.	Problemy związane z normatywną wartością doktryny .....	
2.1.4.	Czynnik duchowo-liturgiczny .....	
2.1.4.1.	Tożsamościowe znaczenie tradycji duchowych i liturgicznych .....	
2.1.4.2.	Wybrane problemy duchowości i liturgii .....	



2.2. Jedność wiary chrześcijańskiej wobec zróżnicowania wyznaniowego .....	
2.2.1. Rzeczywista i postulowana jedność wiary .....	
2.2.1.1. Fundamentalna jedność wiary .....	
2.2.1.2. Różnice w wyznaniu wiary a ortodoksja chrześcijańska .....	
2.2.1.3. Tożsamościowa wartość wybranych rozbieżności doktrynalnych .....	
2.2.2. Rzeczywista i postulowana jedność Kościoła .....	
2.2.2.1. Wyznawana jedność Kościoła .....	
2.2.2.2. Jedność Kościoła wobec rzeczywistości podziału .....	
2.2.2.3. Tożsamościowa wartość wybranych rozbieżności eklezjologicznych .....	
2.2.3. Szczególne zagrożenia tożsamościowe wynikające z podziału wyznaniowego .....	
2.2.3.1. Fundamentalizm .....	
2.2.3.2. Integryzm i tradycjonalizm .....	
2.2.3.3. Konfesjonalizm .....	
2.2.3.4. Ekskluzywizm .....	
2.3. Znaczenie kościelnego charakteru chrześcijaństwa dla tożsamości chrześcijan .....	
2.3.1. Świadomość kościelna chrześcijan .....	
2.3.1.1. Kościelność chrześcijaństwa .....	
2.3.1.2. Zróżnicowanie świadomości kościelnej .....	
2.3.1.3. Wybrane problemy świadomości kościelnej .....	
2.3.2. Jedność i różnorodność w Kościele .....	
2.3.2.1. Współistnienie jedności i różnorodności .....	
2.3.2.2. Znaczenie różnorodności w Kościele .....	
2.3.2.3. Wybrane problemy związane z różnorodnością w Kościele .....	
2.3.3. Ciągłość i zmiana w Kościele .....	
2.3.3.1. Apostolskość jako historyczna i doktrynalna ciągłość Kościoła .....	
2.3.3.2. Przemiany Kościołów i Wspólnot wobec wierności własnemu dziedzictwu .....	
2.3.3.3. Ecclesia semper reformanda? .....	

### Rozdział III

Dialog ekumeniczny wobec problemów tożsamości wyznaniowej .....	
3.1. Tożsamościowe trudności w dialogu ekumenicznym .....	
3.1.1. Prozelityzm w relacjach międzychrześcijańskich .....	
3.1.1.1. Pojęcie prozelityzmu w dialogu ekumenicznym .....	
3.1.1.2. Prozelityzm jako problem tożsamościowy .....	
3.1.2. Ocena unionizmu („uniatyizmu”) jako drogi do widzialnej jedności .....	

---

3.1.2.1.	Współczesna ekumeniczna refleksja nad unionizmem	.....
3.1.2.2.	Tożsamościowa wartość problematyki unionistycznej	.....
3.1.3.	Narastające rozbieżności w kwestiach etycznych	.....
3.1.3.1.	Zasadnicze rozbieżności etyczne	.....
3.1.3.2.	Tożsamościowe znaczenie rozbieżności etycznych	.....
3.1.4.	Polemiczny i emocjonalny charakter języka kościelnego	.....
3.1.4.1.	Język polemiczny jako przeszkoda dialogu	.....
3.1.4.2.	Tożsamościowe zakorzenienie trudności języka kościelnego	.....
3.2.	Warunki owocnego dialogu ekumenicznego	.....
3.2.1.	Sensowność dialogu	.....
3.2.1.1.	Ostateczna perspektywa dialogu	.....
3.2.1.2.	Drugorzędne cele dialogu	.....
3.2.1.3.	Recepcja osiągnięć dialogów ekumenicznych	.....
3.2.2.	Język dialogu	.....
3.2.2.1.	Oczyszczenie języka: rezygnacja z polemik i stereotypów	.....
3.2.2.2.	Uczciwość intelektualna: pierwszeństwo prawdy i niedopuszczalność relatywizmu	.....
3.2.2.3.	Ciągłość i rozwój: poszukiwanie nowego języka i wierność tradycji dogmatycznej	.....
3.2.3.	Partnerstwo w dialogu	.....
3.2.3.1.	Wzajemne uznanie się Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich	.....
3.2.3.2.	Wspólne nawrócenie	.....
3.2.4.	Zakorzenienie w tradycji wyznaniowej	.....
3.2.4.1.	Wierność wobec dziedzictwa wyznaniowego	.....
3.2.4.2.	Uznanie własnych ograniczeń i uwarunkowań	.....
3.2.5.	Świadomość wewnętrznych słabości ruchu ekumenicznego	.....
3.2.5.1.	Fałszywy irenizm	.....
3.2.5.2.	Ekumenizm pozakościelny i pozadoktrynalny	.....
3.2.5.3.	Nieuprawnione rozszerzanie obszarów dialogu	.....
3.3.	Przyszłość chrześcijaństwa konfesyjnego	.....
3.3.1.	Współczesne wyzwania dla tożsamości chrześcijan	.....
3.3.1.1.	Kryzys religijności kościelnej	.....
3.3.1.2.	Kryzys tożsamości wyznaniowych	.....
3.3.1.3.	Ekumeniczna odpowiedź Kościołów i Wspólnot	.....
3.3.2.	Trwałość i przemiany tożsamości wyznaniowych w dążeniu do jedności	.....
3.3.2.1.	Elementy trwałe i zmienne tożsamości wyznaniowych	.....

3.3.2.2. Jedność chrześcijan przez unicestwienie wyznań .....	
3.3.2.3. Jedność chrześcijan przez nawrócenie, oczyszczenie i pojednanie tożsamości .....	
3.3.3. Tożsamość wyznaniowa w ekumenicznej perspektywie .....	
3.3.3.1. Tożsamość dynamiczna .....	
3.3.3.2. Tożsamość otwarta .....	
3.3.3.3. Tożsamość w komunii wszystkich chrześcijan .....	
3.3.3.4. Konieczność tożsamości wyznaniowej .....	
<b>Zakończenie</b> .....	
<b>Wykaz skrótów</b> .....	
<b>Bibliografia</b> .....	
1. Źródła .....	
1.1. Pismo Święte .....	
1.2. Dokumenty Kościołów i Wspólnot kościelnych .....	
1.2.1. Dokumenty katolickie .....	
1.2.2. Dokumenty niekatolickie .....	
1.3. Dokumenty Światowej Rady Kościołów oraz „Wiary i Ustroju” .....	
1.3.1. Dokumenty Światowej Rady Kościołów .....	
1.3.2. Dokumenty „Wiary i Ustroju” .....	
1.4. Dokumenty dialogów ekumenicznych .....	
1.4.1. Dokumenty dialogów światowych .....	
1.4.2. Dokumenty dialogów lokalnych .....	
2. Literatura przedmiotu .....	
3. Literatura pomocnicza .....	
<b>L’identité confessionnelle. Une étude œcuménique. Résumé</b> .....	
<b>Confessional identity. An ecumenical study. Summary</b> .....	
<b>Table des matières</b> .....	
<b>Table of contents</b> .....	

