Studia Oecumenica 23 (2023)
DOI: 10.25167/so.5402
s. 53–71

Rajmund Porada
Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny
https://orcid.org/0000-0003-2054-0824

Ekumenia na rozdrożu – ku jedności czy wspólnocie?

Ecumeny at a crossroads – towards unity or community?

Abstract

This article addresses determinants of the ecumenical impetus' weakening in the second half of the twentieth century. This situation invokes a key question about the purpose of the ecumenical journey. Despite the complexity and multiplicity of problems dividing the Churches, it was acknowledged that the main reason for stagnation was differences in understanding the Church. The Dominus Iesus declaration represented a kind of caesura, one marking a divergence in the aims of the ecumenical path, especially in Catholic-Protestant relations. Since then, certain statements on the Protestant side signal a clear attempt at distancing themselves from the concept of visible unity. They have come to prefer an alternative model of a community of Churches. Some have, in turn, put forward arguments for the apparent nature of such an alternative. In fact, the realisation of the Church's visible unity can only take place "through" and "in" the community of various Churches. The Church herself is the assembly (community) of all peoples and nations in one people under God.

Keywords: ecumenism, unity, community, ecumenical dialogue.

Abstrakt

W artykule podjęto problem uwarunkowań osłabienia ekumenicznego impetu, który można było zaobserwować w drugiej połowie XX w., i który doprowadził do postawienia na nowo kluczowego pytania o cel ekumenicznej drogi. Mimo złożoności i wielości problemów dzielących Kościoły uznano, że głównym powodem stagnacji są różnice w rozumieniu Kościoła. Swoistego rodzaju cezurą znaczącą rozejście się celów ekumenicznej drogi, zwłaszcza w relacjach katolicko-protestanckich, na których zasadniczo skoncentrowano uwagę, była deklaracja *Dominus Iesus*. Odtąd pojawiają się po protestanckiej stronie wypowiedzi wyraźnie dystansujące się od koncepcji widzialnej jedności i preferujące niejako alternatywny model wspólnoty Kościołów. W odpowiedzi na te głosy sformułowano argumenty za pozornym charakterem tak stawianej alternatywy. Urzeczywistnianie widzialnej jedności Kościoła może bowiem dokonać się wyłącznie „przez" i „we" wspólnocie różnych Kościołów, ponieważ sam Kościół jest zgromadzeniem (wspólnotą) wszystkich ludów i narodów w jednym ludzie Bożym.

Słowa kluczowe: ekumenizm, jedność, wspólnota, dialog ekumeniczny.

Ekumenia nie rozpala dzisiaj umysłów i serc wiernych, jak miało to miejsce jeszcze kilkadziesiąt lat temu. W ostatnich latach ekumeniczna euforia, która w Kościele katolickim nastąpiła zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, straciła jakby swój impet i zostawiła wielu ludzi z zawiedzionymi nadziejami. W literaturze ekumenicznoteologicznej ostatnich dwóch dekad pojawiały się wypowiedzi wskazujące na to, że ekumenia znajduje się na skraju recesji, na rozdrożu, popadła w stagnację, jest w kryzysie. Można było usłyszeć takie słowa jak: „kryzys", „upadek", „stagnacja", „usztywnienie stanowisk"[1]. Kard. Kurt Koch, aktualny przewodniczący Dykasterii do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, wskazując na symptomy kryzysu ruchu ekumenicznego, stwierdzał, że ekumenizm znajduje się dziś na rozdrożu. Wprawdzie – jak zauważył – optymiści są zadowoleni z aktualnej sytuacji i tego, co udało się już osiągnąć, ale pesymiści mówią o zimie ekumenizmu, o epoce lodowcowej w relacjach między chrześcijanami, a nie brakuje nawet takich, którzy mówią o końcu ekumenizmu[2].

Niektóre procesy zachodzące w Kościołach i ich wzajemnych relacjach nie zawsze napełniają nadzieją. Minęła epoka, gdy ekumenizm wykazywał ogromny dynamizm. Wiek dwudziesty, mimo jego ciemnych, a nawet okropnych i pełnych tragizmu stron, jak dwie wojny światowe, był wiekiem ekumenicznego przebudzenia. Jego szczyt nastąpił zwłaszcza w drugiej jego połowie i polegał na zrodzeniu – pośród wszelkich kontrowersji i różnic – ekumenicznej świadomości i wzajemnej otwartości Kościołów, zarówno na poziomie lokalnym, jak i światowym. Pojawiły się wielorakie wymiary ekumenicznych spotkań i pracy nad teologicznymi problemami, wspólne modlitwy i nabożeństwa, współpraca w ramach różnych projektów społecznych i charytatywnych, czy poszukiwanie odpowiedzi na aktualne wyzwania. Dostrzeżono, że wzajemne odgradzanie się Kościołów, a nawet spory, stanowią zgorszenie dla świata i zaciemniają orędzie Ewangelii; że nie mogą one być przenoszone na inne kontynenty, jak stało się to wskutek chrześcijańskich misji, które zamiast ewangelizacji powodowały wśród ludzi wiele cierpienia. Nie bez znaczenia były doświadczenia wspomnianych dwóch wojen światowych. Skala ówczesnego bezprawia i nieludzkiego okrucieństwa uświadomiły chrześcijanom, że miejsce dawnych konfesyjnych sporów winny zająć wspólne wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa, wspólne świadectwo na rzecz pokoju i wzięcie wspólnej odpowiedzialności za losy świata. Konsekwencją wzrostu świadomości skutków podziału chrześcijan było zało-

---

[1] Por. Christoph Böttigheimer. 2005. "Unity, yes, but which unity?". Theology Digest 52 (2): 119; Janusz Bujak. 2018. Dialog doktrynalny a życie Kościołów: problem recepcji osiągnięć dialogowych. W *Ekumenizm doktrynalny: schyłek czy nowy początek?* Red. Tadeusz Kałużny, Zdzisław J. Kijas, 226. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.

[2] Kurt Koch. 2004. "Rediscovering the soul of the whole ecumenical movement (UR 8). Necessity and perspectives of an ecumenical spirituality". Information Service 115 (1–2): 31.

żenie m.in. Światowej Rady Kościołów w 1948 r., a następnie ekumeniczne otwarcie Kościoła katolickiego na Soborze Watykańskim II[3]. W soborowym Dekrecie o ekumenizmie zapisano: „Jednym z głównych zamierzeń świętego Soboru powszechnego Watykańskiego II jest wzmożenie wysiłków w celu przywrócenia jedności wśród wszystkich chrześcijan" (DE 1). To zdanie wyrażało nie tylko zasadniczą intencję Soboru, ale stało się także ekumenicznym programem Kościoła katolickiego na następne dziesięciolecia. Ważnym stwierdzeniem Soboru było uznanie, że ekumenia nie jest tylko wynikiem przyjętej strategii, uwarunkowanej określonymi wyzwaniami lub wydarzeniami, lecz efektem działania Ducha Świętego. W Dekrecie o ekumenizmie wyrażono przekonanie, że to Duch Święty zainicjował ekumeniczny proces, a zatem wprowadził na tę drogę także Kościół katolicki (por. DE 4). Ten sam Duch Boży napełnił ludzi odwagą i siłą, aby w Jego imieniu i pod Jego przewodnictwem doprowadzić ten proces do końca. Dlatego papieże okresu posoborowego, wraz z obecnym papieżem Franciszkiem, podkreślają, że dla Kościoła katolickiego nie ma odwrotu od ekumenizmu[4].

Możliwość wspólnych modlitw z chrześcijanami innych wyznań, wielość inicjatyw religijnych i społecznych zdawały się sugerować, że oczekiwana widzialna jedność jest na wyciągnięcie ręki i kwestią już niedługiego czasu, a dotychczasowe trudności i przeszkody całkiem nieistotne. Praktycznemu i duchowemu wymiarowi ekumenizmu towarzyszyło również ożywienie międzykościelnego dialogu doktrynalnego – bilateralnego i wielostronnego[5]. Dlaczego więc, mimo tych niewątpliwych doktrynalnych osiągnięć i troski o dobre wzajemne relacje, powszechnie odczuwa się rodzaj jakiegoś impasu?

Wydaje się, że odpowiedzi należy poszukiwać w teologicznych czynnikach określających wzajemne relacje, a zwłaszcza w samej teorii ekumenizmu, czyli w określeniu kierunku, ku jakiemu zmierza. Dlatego celem niniejszego artykułu jest analiza najbardziej ewidentnych okoliczności związanych z rozejściem się konfesyjnych wyobrażeń dotyczących celu ekumenicznej drogi i związanym

---

[3] Por. Joachim Track. 2002. Zum Stand der ökumenischen Beziehungen aus Sicht der evangelischen Kirchen. W *Von der Gemeinsamen Erklärung zum gemeinsamen Herrenmahl? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert*. Red. Ernst Pulsfort, Rolf Hanusch, 33–34, 48. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

[4] Zob. np.: Jan Paweł II. 1997. Przemówienie wygłoszone w czasie nabożeństwa ekumenicznego w Hali Ludowej, Wrocław. (31.05.1997) https://www.ekai.pl/dokumenty/przemowienie-wygloszone-w-czasie-nabozenstwa-ekumenicznego-w-hali-ludowej/ (12.02.2023); Franciszek. 2019. Przemówienie w czasie audiencji dla przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich z Finlandii, 19.01.2019. (12.02.2023) https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-01/papiez-franciszek-delegacja-luteranska-finlandia.html.

[5] Marcin Składanowski. 2013. Ekumeniczne spojrzenie na posoborowe półwiecze. Wprowadzenie. W *Ekumenizm w soborowym półwieczu. Sukcesy i trudności katolickiego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan*. Red. Marcin Składanowski, Tadeusz Syczewski, 16. Lublin: Wydawnictwo KUL.

z nim zatrzymaniem lub spowolnieniem na drodze ku widzialnej jedności i wskazanie na tej kanwie możliwości przezwyciężenia formułowanych w tym kontekście konfesyjnych alternatyw. W określaniu zasadniczych aporii współczesnej ekumenii uwzględnione zostaną przede wszystkim relacje katolicko-protestanckie, które z teologicznodogmatycznego punktu widzenia kryją w sobie największe wyzwania dla przyszłej jedności.

1. Brak wspólnego celu ekumenii

Po kilkudziesięciu latach trwania dialogu ekumenicznego problemem ekumenii ciągle pozostaje brak wypracowania wspólnej koncepcji przyszłej jedności. Większość chrześcijańskich Kościołów uważa ekumenię za niezbywalny imperatyw. Wynika on z konieczności dochowania wierności nauczaniu Nowego Testamentu, dla którego jedność Kościoła Chrystusa jest podstawą bycia chrześcijaninem (por. Rz 12,5; 1 Kor 12,13), a przede wszystkim podążania za wyraźnym nakazem Pana Kościoła, czyli Jezusa Chrystusa (J 17,21-23). Ta teologiczna podstawa czyni ekumenię rzeczywistością konieczną, gdyż będącą wprost częścią ekonomii zbawienia. Jedność Kościoła nie jest opcją, lecz nieodzownym jego wymiarem. W tym duchu za cel ekumenizmu stawia się jedność Kościoła, która winna opierać się o wspólny fundament wiary. W konkretnym rozumieniu owej jedności drogi poszczególnych Kościołów najczęściej się jednak rozchodzą. Rozbieżności dotyczą bowiem zakresu owego fundamentu wiary, a ten zaś mieści się w ramach szerszej kwestii, związanej z rolą Kościoła w samoobjawieniu się i udzielaniu się Trójjedynego Boga człowiekowi, czyli z pytaniem o naturę Kościoła. Zatrzymajmy się najpierw na tej pierwszej kwestii, by w następnym punkcie przejść do drugiej, w istocie bardziej fundamentalnej.

Do dzisiaj brak ogólnie obowiązującego modelu jedności, podzielanego przez wszystkich uczestników ruchu ekumenicznego. W ogólnoświatowym dialogu Kościoła katolickiego z Kościołem luterańskim dość wcześniej zdano sobie sprawę, że dialog nie może polegać tylko na wyjaśnianiu kontrowersyjnych zagadnień, lecz winien być także zmaganiem o właściwy kształt jedności. W tym celu wypracowano nawet dokumenty dialogu, których celem było nakreślenie wizji jedności: *Drogi do wspólnoty* (1980) oraz *Jedność przed nami* (1984). W literaturze przedmiotu zostały one już szczegółowo omówione. Z punktu widzenia naszego tematu istotne jest jednak to, że w ogóle nie doczekały się one właściwej recepcji. Dlatego dominującą rolę odgrywają konfesyjne modele. Tę okoliczność wyjaśnia w pewien sposób Michael Ebertz, który odniósł się do kwestii modeli jedności z socjologicznej perspektywy. Jego spojrzenie jest dość krytyczne. Za-

miast nazwy „modele jedności" woli mówić o konfesyjnie uwarunkowanych wyobrażeniach dotyczących wzajemnego powiązania (*konfessionsgebundene Konnektivitätsimaginationen*). Uważa on, że rozważane modele jedności mogą być tylko częściowo przedmiotem konsensusu, ponieważ kryją w sobie ryzyko, że zakwestionują pewne strukturalne cechy, które uznano za wyposażenie określonej zbiorowej tożsamości[6]. Rozumienie jedności uwarunkowane jest więc eklezjalną samoświadomością poszczególnych wspólnot.

Katolicka wizja jedności została wyrażona przede wszystkim w Dekrecie o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II. Polega ona na pełnej widzialnej, to jest także instytucjonalnej jedności Kościoła. Dokumenty Kościoła katolickiego jako cel ruchu ekumenicznego określają pełną (doskonałą) jedność. Odróżnia się ona od już istniejącej wspólnoty z oddzielonymi Kościołami i wspólnotami kościelnymi, gdyż aktualnie są one jedynie w „jakiejś", „niedoskonałej" wspólnocie z Kościołem katolickim (DE 3)[7]. Pełna jedność polega zaś na jedności w wierze, sakramentach i posługiwaniach kościelnych. W przypadku tych ostatnich chodzi zwłaszcza o urząd biskupi trwający w apostolskiej sukcesji i urząd Piotrowy, które dla katolików stanowią istotny element Kościoła. Dopóki w tych kwestiach nie osiągnie się konsensusu, wyklucza się możliwość wspólnego sprawowania Eucharystii jako sakramentalnego znaku jedności. Zgodnie z katolickim, ale również prawosławnym rozumieniem, odwołującym się do nauczania św. Pawła w 1 Kor 10,16n, wspólnota eucharystycznego Ciała Chrystusa i wspólnota eklezjalnego Ciała Chrystusa stanowią nierozerwalną jedność. Obwarowanej tak opisanymi warunkami jedności Kościoła nie należy utożsamiać jednak z jakąś formą uniformizmu. Jak zauważył przed laty kard. Kasper, w sprawach wiary nie mogą wprawdzie istnieć sprzeczne i przeciwstawne sobie stanowiska. Nie może na przykład jeden Kościół formułować zobowiązujących wypowiedzi wiary, które dla innego Kościoła uchodzą za sprzeczne z Ewangelią. Jednak katolickość zakłada, że mogą istnieć różne sposoby wyrażenia jednej, wspólnej wiary, różne akcenty, ryty, tradycje i zwyczaje. Taka wielość nie jest czymś negatywnym, lecz wyrazem bogactwa i pełni, czyli realizacją katolickości we właściwym sensie tego słowa. Na tym polega jedność w wielości i wielość w jedności, czyli katolicka forma pojednanej różnorodności[8].

---

[6] Michael Ebertz. 2021. „Vielfalt als Problem? Eine soziologische Anfrage". Ökumenische Rundschau 70 (2): 146.

[7] „Ci bowiem, którzy wierzą w Chrystusa i w sposób właściwy przyjęli chrzest, trwają w jakiejś, choć niedoskonałej, wspólnocie (*communio*) z Kościołem katolickim" (DE 3).

[8] Walter Kasper. 2002. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven der Zukunft. W *Von der gemeinsamen Erklärung zum gemeinsamen Herrenmahl? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert*. Red. Ernst Pulsfort, Rolf Hanusch, 228. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Ewangelicka koncepcja jedności opiera się na zasadzie eklezjalnego pluralizmu. Za jego zasadnością wysuwa się poważne argumenty teologiczno-biblijne. Zgodnie z zapisem VII artykułu Konfesji augsburskiej do prawdziwej jedności Kościoła wystarczy (*satis est*) „zgodność w nauce (zwiastowaniu) Ewangelii i udzielaniu sakramentów" (CA VII). Te dwa kryteria zgodności co do nauczania (zwiastowania) Ewangelii i udzielania sakramentów w okresie reformacji uznane zostały za konieczny i wystarczający warunek prawdziwej jedności Kościoła. Ten pogląd wzmacnia się współcześnie argumentacją biblijną. Tezę, że Nowy Testament wskazuje nie na jedność Kościoła, lecz na wielość konfesji, postawił m.in. ewangelicki biblista Ernst Käsemann. Usiłował on usprawiedliwić istniejące podziały Kościołów, wskazując na występujące w pismach nowotestamentowych organizacyjne zróżnicowanie wspólnot chrześcijańskich. Jego zdaniem współczesna wielość konfesyjnych Kościołów odzwierciedla w pewnym stopniu sytuację Kościoła poświadczoną w tekstach Nowego Testamentu[9]. W takiej perspektywie dążenie do widzialnej, instytucjonalnej, przezwyciężającej konfesyjne różnice jedności byłoby sprzeczne z rozumieniem jedności kościelnej w czasach apostolskich, stąd właściwą opcją jest model pluralistyczny.

Wspomniany model jest nie tylko przedmiotem teoretycznej deklaracji, ale znalazł także zarówno formalne, jak i faktyczne urzeczywistnienie w zawartej w 1973 r. Konkordii Leuenberskiej (KL), czyli „Konkordii między Kościołami wyrosłymi na gruncie reformacji w Europie"[10]. Ta obchodząca już jubileusz pięćdziesięciolecia istnienia wspólnota zrzesza europejskie Kościoły wywodzące się z reformacji, a więc zaliczane do tradycji luterańskiej, reformowanej i unijnej, a także waldensów i husytów. Kościoły te zwarły wspólnotę ołtarza i ambony, która obejmuje także wzajemne uznanie ordynacji i współusługiwanie duchownych (KL 33). Przyjęty w Konkordii Leuenberskiej model jedności Kościoła nawiązuje do dorobku teologicznego XVI w., konkretnie: do kryteriów jedności Kościoła przedstawionych we wspomnianym wyżej VII artykule Konfesji augsburskiej. Potwierdzając ich wystarczający charakter, sygnatariusze tego aktu stwierdzili, że „Konkordia nie narusza obowiązującego charakteru wyznań wiary zainteresowanych Kościołów. Sama nie aspiruje do miana nowego wyznania wiary" (KL 37). Tak więc Kościoły, które przystąpiły do Konkordii, nie zniosły swej konfesyjnej odrębności. Tworzą one wspólnotę różnowyznaniowych Kościołów, a łączy je wspólne rozumienie nauki o usprawiedliwieniu, wzajemne

[9] Ernst Käsemann. 1974. Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte „Sakrament" und „Zeichen". W *Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit. Vorstellungen von Einheit und Modelle der Einigung*. Red. Reinhard Groscurth, 120–121. Frankfurt: Lembeek.

[10] Zob. *Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku*. Bielsko-Biała 2002.

uznanie posługiwań kościelnych, co w efekcie umożliwia wspólnotę ambony i Wieczerzy Pańskiej[11].

Byłoby anachronizmem twierdzenie, że Konkordię u jej początków uważano za docelowy model jedności. Jak przekonuje jeden z autorów tego aktu, G. Gassmann, w okresie formalnej finalizacji Konkordii i jej początkowej realizacji nie postrzegano jej jako punktu docelowego w ramach wewnątrzprotestanckich dążeń zjednoczeniowych, lecz jako ważny etap, tymczasowy cel, na drodze do widzialnej jedności Kościoła[12]. Nie ulega jednak wątpliwości, że pozostaje ona wierna eklezjologicznym założeniom reformacji, choć z pewnością ich nie wyczerpuje. Jednak dopiero formułowane w późniejszym czasie oficjalne stanowiska wiodących Kościołów ewangelickich – o czym niżej – w istocie uznały zawarcie Konkordii za osiągnięcie celu ekumenizmu, który zaczęto jednoznacznie definiować jako wzajemne uznanie swej kościelności bez naruszenia instytucjonalnej odrębności i konfesyjnej tożsamości[13]. Właśnie aktualne rozumienie i praktyczną realizację Konkordii leuenberskiej w duchu pluralistycznego modelu jedności w postaci wzajemnego uznania zróżnicowanych kościelnych rzeczywistości jako Kościołów i jako części jednego Kościoła Jezusa Chrystusa można uznać za dowód porzucenia przynajmniej przez część Kościołów reformacyjnych pierwotnie wspólnego celu działań ekumenicznych, czyli widzialnej jedności w wierze, sakramentach i urzędzie kościelnym[14].

Bodaj najbardziej dobitnym wyrazem przyjęcia pluralistycznego modelu jedności jest dokument (wotum) Ewangelickiego Kościoła Niemiec (EKD) pt.: *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis* (2001), w którym zawarto nie tylko ewangelicką wizję kościelnej jedności, ale jednocześnie odrzucono katolicki model widzialnej jedności. Dla jasności trzeba dodać, że dokument ten pośrednio jest odpowiedzią na katolicką deklarację *Dominus Iesus*, w której zawarto – jak się sugeruje – zawężającą interpretację eklezjologii Soboru Watykańskiego II, co wywołało burzliwe reakcje po stronie ewangelickiej[15].

---

[11] Jan Gross. 2018. *Pluralität als Herausforderung. Die Leuenberger Konkordie als Vermittlungsmodell reformatorischer Kirchen in Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 37–61.

[12] Günther Gassmann. 1988. Die Leuenberger Lehrgespräche und der umfassende ökumenische Dialog. Zur Frage der Kompatibilität von Lehrgesprächen. W *Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation*. Red. André Birmelé, 118–119. Frankfurt am Main: Otto Lembeck Verlag; por. Ulrich H.J. Körtner. 2014. Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Modell. W *40 Jahre Leuenberger Konkordie. Dokumentationsband zum Jubiläumsjahr 2013 der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*. Red. Michael Bünker, Bernd Jaeger, 203–226. Wien: Evangelischer Presseverband in Österreich.

[13] Johannes Oeldemann. 2005. „Gestufte Kirchengemeinschaft als ökumenisches Modell? Überlegungen aus römisch-katholischer Perspektive“. Una Sancta 60 (2): 141–142.

[14] Kurt Koch. 2016. „Pastorale Bekehrung als Herausforderung und Chance für Ökumene im 21. Jahrhundert”. Studia Oecumenica 16: 13.

[15] Zob. np. Eberhard Jüngel. 2001. Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre. W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit*

W ewangelickim dokumencie stwierdzono, że nie można uwarunkowywać jedności Kościoła od przyjęcia jednej, ukształtowanej w historii formy urzędu kościelnego. Ponadto wskazano na te elementy katolickiej eklezjologii, które są nie do przyjęcia dla strony ewangelickiej: „urząd Piotrowy", a z nim prymat papieski, katolickie rozumienie sukcesji apostolskiej, niedopuszczenie kobiet do święceń, ranga prawa kanonicznego w Kościele rzymskokatolickim[16]. Dokument stwierdza dość radykalnie: „należy im się sprzeciwić" (*denen evangelischerseits widersprochen werden muss*). Trudno sobie wyobrazić bardziej dobitnie wyrażoną niezgodę na model widzialnej jedności obowiązujący po stronie katolickiej.

Podobny w swym przesłaniu dokument, zatytułowany *Ekumenizm według ewangelicko-luterańskiego rozumienia* (Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis), opublikował w 2004 r. Ewangelicko-Luterański Kościół Niemiec (VELKD). Autorzy tego tekstu w jednoznacznie brzmiących słowach stwierdzili, że „celem ekumenii według luterańskiego rozumienia nie jest ani ustanowienie prawdziwej jedności Kościoła, która może być tylko dziełem Boga, ani ustanowienie organizacyjnej jedności między Kościołami, która jest kwestią możliwości kościelnej współpracy i stopnia jej intensywności. Celem ekumenii według luterańskiego rozumienia jest raczej zawarcie i praktykowanie kościelnej wspólnoty (wspólnoty Kościołów)"[17].

Wprawdzie stanowisko VELKD spotkało się z krytyką nawet wewnątrz samego luteranizmu[18], to jednak zarówno ten dokument, jak i wcześniej wspomniane wotum EKD stanowią oficjalne stanowiska Kościołów i jako takie są odczytywane przez ekumenicznych partnerów. Zdają się one sugerować, że mamy tu do czynienia z istotną zmianą ekumenicznego paradygmatu w tych Kościołach. Widać bowiem, że termin „jedność" (*Einheit*) został zastąpiony pojęciem „wspólnoty" (*Kirchengemeinschaft*), a temu pierwszemu co najwyżej nadano charakter eschatologiczny. Tak ocenił to kard. Koch, który zareagował na wotum EKD stwierdzeniem, że stanowi ono poważną ekumeniczną irytację, ponieważ wyraźnie optuje za modelem wspólnoty kościelnej według modelu zrealizowanego w Konkordii Leuenberskiej. Jego zdaniem taki model jedności ekumenicznie nie jest użyteczny i oznacza cofnięcie się w relacjach ekume-

oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen. Red. Michael J. Rainer, 59–67. Münster – Hamburg – London: LIT Verlag; Eberhard Jüngel. 2001. Paradoxe Ökumene. W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Red. Rainer, 67–78.

[16] *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*, III.2.3.

[17] Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis (Texte aus der VELKD 123/2004). Hannover 2004, 9.

[18] Gunther Wenz. 2004. „Ökumenische Kehrtwende? Zu einem Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD". Una Sancta 59: 171–180.

nicznych, jeśli na nowo staje pytanie o jedność czy wspólnotę[19]. Należałoby też dodać, że przeciwstawienie pojęciu jedności koncepcji wspólnoty Kościołów (*Kirchengemeinschaft*) nie jest zgodne z duchem artykułu VII Konfesji augsburskiej, która operuje pojęciem jedności[20] i stawia ją Kościołom poreformacyjnym jako cel ekumenizmu.

Różnice w pojmowaniu celu ekumenizmu ewidentnie wskazują na zróżnicowane rozumienie Kościoła po obu stronach i to ono wydaje się nadrzędną i zasadniczą kwestią w relacjach ekumenicznych.

2. Różnice w rozumieniu Kościoła

Jak już wspomniano, dokumenty ekumenicznych uzgodnień odnoszą się do wielu teologiczno-doktrynalnych różnic między Kościołami. Jakkolwiek są one liczne i dostrzegalne w wielu obszarach teologii, to w istocie stanowią one symptomy bądź następstwa centralnego punktu spornego, którym jest rozumienie Kościoła. Dokładnie rzecz ujmując, główny teologiczny problem lokuje się w obszarze wyznaczonym przez trzy faktory: 1) wiarę poszczególnych Kościołów konfesyjnych w jeden Kościół Jezusa Chrystusa; 2) ich przekonanie, że właściwe ucieleśnienie tego jednego i jedynego Kościoła Chrystusowego ma miejsce w ich własnym obrębie; 3) doświadczenie istnienia poza własnymi granicami innych Kościołów[21].

Z katolickiego punktu widzenia przełomowy charakter dla ekumenicznie owocnego podjęcia i ewentualnego rozwiązania powyższego problemu miała eklezjologia wypracowana na Soborze Watykańskim II. Jej ekumeniczny potencjał polegał między innymi na tym, że Kościół katolicki na nowo „odkrył" wymiar historyczności Kościoła. Sobór zdefiniował niejako na nowo istotę Kościoła, określając go ludem Bożym, przemierzającym przez różne czasy i miejsca. To określenie było nowym elementem w dotychczasowej eklezjologii, w której Kościół opisywano mianem *societas perfecta* – społeczności doskonałej, „bez zmazy i zmarszczki". W obrazie Kościoła jako ludu Bożego na pierwszy plan wysuwa się natomiast żywa wspólnota wiary, która jest w drodze do Królestwa

[19] Kurt Koch. 2003. Kirchengemeinschaft oder Einheit der Kirche? Zum Ringen um eine angemessene Zielvorstellung der Ökumene. W *Kirche in ökumenischer Perspektive. Festschrift für Kardinal Walter Kasper*. Red. Peter Walter, Klaus Krämer, George Augustin, 155–156. Freiburg im Br.: Herder.

[20] „Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów. Nie jest to konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi, wedle słów Pawła: «Jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich»" (CA VII).

[21] Wolfgang Beinert. 2010. Ökumenismus 2010. „Catholica" 64 (1): 10.

Niebieskiego. Jej najważniejszą cechą jest komunia (*communio*), która swój konkretny wyraz znajduje w lokalnej wspólnocie. Nowa wizja Kościoła jako ludu Bożego prowadziła także do swoistej relatywizacji Kościoła katolickiego w odniesieniu do Kościoła Jezusa Chrystusa. W tym punkcie upatruje się zasadniczy przełom, jaki dokonał się na Soborze. Polegał on na zastąpieniu tradycyjnego *est* przez *subsistit in*. Przez wieki utrzymywano, że Kościół Jezusa Chrystusa utożsamia się z Kościołem katolickim, co opisywano z użyciem *est*. Pod wpływem dyskusji zainicjowanej przez kardynała Liénarta z Lille *est* zamieniono na *subsistit in* (zob. LG 8). Wspomniany kardynał argumentował, że mistyczne Ciało Chrystusa wykracza poza jakikolwiek Kościół[22]. Takie rozumienie Kościoła miało pozostawić otwarte relacje między Kościołem katolickim a innymi Kościołami i w ten sposób umożliwić dialog ekumeniczny. W ocenie komentatorów przyjęte sformułowanie oznacza, że ojcowie soborowi pośrednio stwierdzili, iż Kościół Jezusa Chrystusa może uobecniać się także w innych Kościołach lub innych kościelnych wspólnotach[23]. Trzeba jednak dodać, że takie stanowisko nie przeczyło przekonaniu, że Kościół katolicki jest Kościołem w pełnym sensie tego słowa, tzn., że jest pełnym Kościołem Jezusa Chrystusa. Intencją Soboru było jednak oddzielenie twierdzenia opartego o *subsistit in* od przekonania, że „własny" Kościół jest w pełni Kościołem. To drugie mogą bowiem podzielać (i podzielają) także inne Kościoły.

Tymczasem w okresie posoborowym rzymskie instancje – w ocenie niektórych, także katolickich, teologów – zaczęły interpretować przełomowe wypowiedzi Soboru w restrykcyjnym duchu. Szczytowym momentem tego procesu była deklaracja *Dominus Iesus*. Dokonano bowiem w niej celowego połączenia owych płaszczyzn wypowiedzi, które Sobór pragnął rozdzielić. Kluczowe w tym kontekście są dwie wypowiedzi, zawarte w 16. i 17. akapicie. *Dominus Iesus* w 16. akapicie stwierdza, że „w wyrażeniu *subsistit in* Sobór Watykański II chciał ująć (…), że Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim (…)". Jak widać, soborowe *subsistit in* zostało uzupełnione wyrażeniami: „w pełni jedynie". To właśnie ten dodatek dał asumpt do twierdzenia przez niektórych komentatorów, że deklaracja proponuje zawężającą interpretację wypowiedzi Soboru, gdy uściśla, że Kościół Jezusa Chrystusa trwa w pełni tylko w Kościele Jezusa Chrystusa. Soborowa wersja była bardziej

---

[22] André Birmelé. 2013. Wer ist Kirche? Anfragen an die römisch-katholische Ekklesiologie. W *Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II*. Red. Fulvio Ferrario, 26. Tübingen: Mohr Siebeck; Otto Hermann Pesch. 1994. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*. Würzburg: Echter Verlag, 219–223.

[23] Peter Hünermann. 2004. Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium. W *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. T. 2. Red. Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath, 367. Freiburg im Br. – Basel – Wien: Herder.

otwarta na przyjęcie możliwości, że także inne wspólnoty stanowią konkretne ucieleśnienia jednego Kościoła Jezusa Chrystusa[24]. Jednocześnie ojcowie soborowi byli przekonani, że najbardziej adekwatną formą realizacji tego Kościoła jest ich własny, czyli katolicki Kościół. Deklaracja *Dominus Iesus* wydawała się te otwarte przez Sobór drzwi na powrót zamknąć.

Ponadto w 17. akapicie deklaracja konstatuje, że „wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, nie są Kościołami w ścisłym sensie". Także tutaj, w ocenie niektórych teologów, dokonano zniekształcenia właściwej intencji Soboru, którą nie było wydawanie wartościującej oceny innych wspólnot[25]. Oczywiście Dekret o ekumenizmie stwierdza pewne braki w tych wspólnotach, ale powinny one stać się przedmiotem dialogu. Także w encyklice *Ut unum sint* (1995) Jan Paweł II stosuje w odniesieniu do Kościołów poreformacyjnych określenie „Kościoły i wspólnoty kościelne" (nr 64–65). Kard. Kasper próbował tonować te krytyczne głosy. Jego zdaniem deklaracja *Dominus Iesus* „wyłożyła na stół" to, co jest nadal kwestią otwartą i co winno stać się przedmiotem ekumenicznego dialogu. W kontekście najbardziej zapalnego punktu deklaracji, w którym jest mowa o tym, że Kościoły poreformacyjne nie są Kościołami we właściwym sensie, zauważył, że w dialogu ekumenicznym nie zakłada się, iż uczestniczące w nim Kościoły uznają się wzajemnie za Kościoły we właściwym i pełnym sensie[26]. Innymi słowy, Kościoły podejmujące dialog winny respektować swą odmienność i to czyni – według Kaspera – *Dominus Iesus*. W odniesieniu do tych stwierdzeń deklaracji, które budziły najwięcej emocji u ekumenicznych partnerów, Kasper stał na stanowisku, że ich celem nie było nic innego aniżeli przypomnienie najbardziej znanych wypowiedzi ojców Soboru, choć przyznał, że niepotrzebnie uczyniono to w tak ostry i szorstki sposób[27].

Kościoły poreformacyjne poczuły się zranione i rozczarowane stanowiskiem *Dominus Iesus*, szczególnie zaś określeniem, że nie są one Kościołami we właściwym sensie. Nie pozostało to bez konsekwencji dla ekumenicznego zaangażowania, zwłaszcza w kontekście celu ekumenicznej drogi. Od 2000 r., czyli roku opublikowania deklaracji *Dominus Iesus*, klimat relacji ekumenicznych znacząco

---

[24] Birmelé. 2013. Wer ist Kirche?, 28–31; Bernd Jochen Hilberath. 2001. „Dominus Jesus" und die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Red. Rainer, 79–84; Jürgen Werbick. 2001. Der Anspruch auf Vollständigkeit als anti-relativistische Abwehrstrategie. W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Red. Rainer, 136–139.

[25] Zob. np. Peter Neuner. 2001. Kirchen und kirchliche Gemeinschaften. W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Red. Rainer, 203–207.

[26] Brak tego założenia wynika z tzw. deklaracji ŚRK z Toronto (1950).

[27] Kasper. 2002. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, 229–231.

się zmienił[28]. Krytycy wskazywali, że cytowane wyżej stwierdzenie dotyczące bycia Kościołem „w ścisłym sensie" stoi w jawnej sprzeczności z wypowiedziami *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* z 1999 r., gdzie wyrażono podstawowy konsensus wiary w zakresie chrześcijańskiej soteriologii. Negatywną siłę oddziaływania deklaracji *Dominus Iesus* wzmocnił więc czas jej wydania, czyli rok po przyjęciu *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*, co zrujnowało po protestanckiej stronie nadzieję na rychłą finalizację dobrze rozwijającego się porozumienia w najważniejszych kwestiach dogmatycznych[29] i skłoniło ją do nowego spojrzenia na relacje ekumeniczne. Zdecydowany wyraz temu rozczarowaniu dał choćby Wolfgang Huber – niemiecki biskup ewangelicki, były przewodniczący Kościoła Ewangelickiego w Niemczech. Jego zdaniem watykańska deklaracja przyczyniła się do zrozumienia po protestanckiej stronie, czym jest, a czym nie jest ekumenia i w tym sensie wyznaczyła nowy jej początek. To nowe rozumienie ekumenii opisał w ten sposób: „Nie chodzi o poszukiwanie najmniejszego wspólnego mianownika. Ekumenia nie oznacza powrotu oddzielonego rodzeństwa na łono jedynego prawdziwie świętego i zbawiającego Kościoła. W tym sensie deklaracja Ratzingera wprowadziła jasność. Wyraźnie uwypukliła w rzymskokatolickim rozumieniu Kościoła te cechy, które dla ewangelickich chrześcijan są nie do przyjęcia. Dlatego jest jasne, że ekumenia jest wspólnym świadectwem różnych Kościołów, a nie przywróceniem organizacyjnej jedności"[30].

Wypowiedź Hubera jednoznacznie pokazuje, że protestanci nie akceptują katolickiej eklezjologii, w której Kościołom poreformacyjnym nadaje się odrębny status niż Kościołowi katolickiemu i tym samym podważa „kompatybilność" tych dwu rzeczywistości. Upowszechniająca się z czasem narracja, że Kościoły protestanckie są Kościołami innego typu, musiała w efekcie prowadzić do weryfikacji i modyfikacji dotychczas stawianego celu działań ekumenicznych. Rodzą się jednak pytania: Czy formułowane odtąd po katolickiej i protestanckiej stronie odmienne koncepcje jedności rzeczywiście są wobec siebie alternatywne, czy też można, a może nawet należałoby je postrzegać jako dwie strony jednego medalu? W jakim stopniu, mimo tych odmienności, można nadal mówić o jednym celu ekumenicznej drogi?

---

[28] Angelo Maffeis. 2013. Die aktuelle Situation des Dialogs: Ökumene des Konsenses und der Differenzen. Eine katholische Sichtweise. W *Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II*. Red. Ferrario, 38.

[29] Wolfgang Beinert. 2010. Ökumenismus 2010. „Catholica" 64 (1): 8.

[30] Wolfgang Huber. 2001. Ende oder Neubeginn der Ökumene? W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Red. Rainer, 284.

3. Partycypacyjny model jedności

Odpowiedź na powyższe pytania w odniesieniu do relacji katolicko-luterańskich została już w pewnym stopniu sformułowana w dokumencie *Od konfliktu do komunii*, będącym wspólnym luterańsko-katolickim upamiętnieniem reformacji w jej 500. rocznicę. W dokumencie tym obie strony sformułowały pięć ekumenicznych imperatywów, z których trzeci brzmi: „(…) katolicy i luteranie powinni się na nowo zobowiązać do poszukiwania widzialnej jedności; wspólnie wypracować plan, uwzględniający konkretne kroki, które miałyby do niej prowadzić, i wciąż na nowo do tego celu dążyć”[31].

Obie strony mają świadomość, że konieczny jest przede wszystkim dialog teologiczny. Bez wysiłku poszukiwania porozumienia w spornych kwestiach nie sposób osiągnąć żadnego zbliżenia. Na pierwszym planie w agendzie dialogu winna znajdować się jednak dalsza refleksja poświęcona wypracowaniu kroków prowadzących do widzialnej jedności. Wprawdzie konfesyjne wyobrażenia dotyczące celu dążeń ekumenicznych pozostają zależne od ich własnego rozumienia Kościoła, to jednak brak jasno sprecyzowanego wspólnego celu grozi wzajemnym oddalaniem się Kościołów od siebie. Celem ekumenii nie może być jedynie pokojowe współistnienie, lecz widzialne zjednoczenie[32]. Nie można więc zadowolić się ogólnie pojmowanym pluralizmem, zwłaszcza jeśli byłby on formą rezygnacji z poszukiwania jedności. Na zagrożenie, polegające na tym, że jedność Kościoła przestaje stanowić istotną wartość i cel działań ekumenicznych, wskazywał przed kilku laty kard. Koch, przestrzegając przed redukcją jedności do tolerowania wielości, której rzekomo nie należałoby w żaden sposób niwelować lub „pojednywać”, by nie wzbudzać podejrzenia o sprzyjanie totalitarnemu myśleniu[33].

Jednocześnie w kontekście obaw o uleganie duchowi pluralizmu trzeba zauważyć, że chrześcijaństwo nigdy nie stanowiło monolitycznej jedności i dążenie do tak wyobrażanej jedności jest z gruntu fałszywe i ahistoryczne. Zawsze bowiem istniały i istnieją nadal niezliczone formy wyrażenia wiary w Jezusa Chrystusa. Taką wielość można zaobserwować nawet w różnych lokalnych Kościołach na całym świecie, przynależących do tej samej tradycji wyznaniowej. W najnowszych badaniach dotyczących chrześcijaństwa najwcześniejszego okresu, czyli do 313 r., kiedy stało się ono tolerowaną religią, wska-

---

[31] *Od konfliktu do komunii*, nr 241.

[32] Gerhard Feige. 2021. „Ökumene auf dem Weg. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven aus katholischer Sicht“. Catholica 75 (2): 104.

[33] Koch. 2016. „Pastorale Bekehrung als Herausforderung und Chance für Ökumene im 21. Jahrhundert”, 10–11; por. Bujak. 2018. Dialog doktrynalny a życie Kościołów: problem recepcji osiągnięć dialogowych, 227.

zuje się na jedno istotne zjawisko: w opisie osób, które żyły we wspólnotach wyznających wiarę w Jezusa, nazwa „chrześcijaństwo" pojawiała się dopiero stopniowo. Zresztą nie mogło być inaczej, skoro ci, którzy po śmierci Jezusa wyznawali Jego zmartwychwstanie, byli w swej samoświadomości Żydami. Kiedy wiara w zmartwychwstałego Jezusa coraz bardziej rozszerzała się w starożytnym świecie, od razu zaczęła się pluralizować. Ostatecznie została sformułowana w różnych kontekstach kulturowych. Jednocześnie pojawiły się też nowe doświadczenia inności, a do pewnego stopnia nawet obcości. Wydaje się dość oczywiste, że wiara chrześcijanina w Rzymie różniła się od wiary chrześcijanina w Egipcie – wierzono w to samo, ale z pewnością nie tak samo. Faktycznie więc Kościół zawsze był kulturowo zróżnicowany. Nigdy nie istniał jako rzeczywistość homogeniczna pod względem doktrynalnym, oparta na globalnie jednorodnie wyznawanej wierze. Wyobrażenie o jednorodnym i jednolitym Kościele ukształtowało się dopiero w XIX w. i choć nadal rzuca swój cień na dzisiejsze relacje w Kościele i wyobrażenie o jego jedności, to w istocie odnosi się do fikcji[34].

Powyższa konstatacja nie oznacza jednak, że jedność Kościoła jako taka również jest fikcją. Natomiast należy na nią spoglądać jako na rzeczywistość złożoną i wielowarstwową. Przy takim spojrzeniu nie ma potrzeby traktowania katolickiej opcji na rzecz „jedności" i protestanckiej opcji na rzecz „wspólnoty" jako odmiennych wyobrażeń dotyczących celu ekumenicznej drogi, a tym bardziej alternatywnych i wzajemnie się wykluczających. Pojęcia „jedności" i „wspólnoty" można interpretować nie tyle jako ekskluzywne, ile pozostające w bliskiej relacji do siebie[35]. Wskazał na to już przed laty W. Thönissen. Wyszedł on od podwójnego założenia: uznał z jednej strony, że model kościelnej wspólnoty okazał się praktycznym sposobem prowadzącym do bliższych relacji ekumenicznych, a jednocześnie trudno spodziewać się, że w przyszłości, zwłaszcza po protestanckiej stronie, pojawią się inne, realistyczne koncepcje; z drugiej strony w katolicyzmie nie rozwinięto dotychczas własnego modelu jedności, ponieważ z jego perspektywy jedność jest już dana wraz z istnieniem Kościoła katolickiego[36]. Wobec tego należało poszukać w protestanckim modelu wspólnoty elementów możliwych do zaakceptowania przez Kościół katolicki, a zarazem zbadać, czy faworyzowany po katolickiej stronie model jedności nie jest w istocie modelem „powrotu do Rzymu", zmierzającym do reintegracji

---

[34] Magnus Streit. 2020. „Das Ende einer Fiktion". Christ in der Gegenwart 2: 25; Hartmut Leppin. 2018. *Die frühen Christen*. München: C.H.Beck.

[35] Jennifer Wasmuth. 2022. „Einheit und/oder Kirchengemeinschaft?". Catholica 76: 98.

[36] Wolfgang Thönissen. 2001. Einheitsverständnis und Einheitsmodell nach katholischer Lehre. W *Kirchengemeinschaft möglich? Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion*. Red. Georg Hintzen, Wolfgang Thönissen, 78–79. Paderborn: Bonifatius Verlag.

Kościołów ewangelickich i prawosławnych pod katolicką hierarchią. Dopiero na tej podstawie można było rozwinąć ekumeniczny model, przezwyciężający konfesyjne jednostronności, który miałby szansę praktycznej realizacji. Po przeprowadzeniu właściwej eksploracji wskazanego obszaru Thönissen doszedł ostatecznie do sformułowania modelu uczestnictwa (*Teilhabe-Modell*). Przedstawia go jako katolicki model wspólnoty, który nie opiera się ani na idei korporacyjnego zjednoczenia lub integracji, ani tym bardziej „powrotu do Rzymu", lecz na idei wzajemnego uczestnictwa w misterium Chrystusa. Jest to zatem model partycypacyjny, a nie integracyjny. Jako taki stwarza on przestrzeń dla różnych form eklezjalnych[37].

Istotną zaletą rozwiązania zaproponowanego przez Thönissena jest przezwyciężenie ekumenicznej aporii występującej między dwiema wykluczającymi się koncepcjami jedności i zintegrowanie ich w jednym modelu. W równym stopniu bierze się w nim pod uwagę zarówno ideę jedności, jak i wspólnoty kościelnej, doprowadzając je do wspólnego modelu ekumenicznego[38]. Chodzi więc o jedność i wspólnotę jako coś wzajemnie do siebie przynależącego, a nie przeciwstawnego. Jedność może realizować się przez wspólnotę, a sama wspólnota być wyrazem jedności.

4. Konkluzja: jedność przez wspólnotę i wspólnota w jedności

Już na obecnym etapie dziejów, w którym nadal brak pełnej widzialnej jedności, Kościoły chrześcijańskie tworzą wspólnotę połączoną silnymi więzami jedności. Nie są to więzy zewnętrzne czy organizacyjne, lecz sakramentalne, gdyż ich podstawą jest chrzest udzielany w imię Trójcy Świętej. Trynitarna komunia oraz posłannictwo Syna i Ducha są podstawą i zasadą zarówno indywidualnej jedności z Bogiem, jak i jedności pomiędzy tymi, którzy chrzest przyjęli. Przez chrzest każdy chrześcijanin otrzymuje tego samego Ducha Świętego, który jednocześnie jest obecny i skutecznie działa w każdym Kościele (por. DE 2–4). Jest to zatem wspólnota wzajemnej jedności między ochrzczonymi i Kościołami, której sprawcą jest sam Bóg[39].

Chrzest ma nie tylko zbawczy, ale również eklezjalny wymiar. Jego mocą każdy ochrzczony zostaje włączony w paschalną tajemnicę Chrystusa, w Jego śmierć i zmartwychwstanie, uczestniczy w zmartwychwstałym Ciele Chrystusa i Jego wywyższonym życiu. Dlatego chrzest zobowiązuje Kościoły do

---

[37] Thönissen. 2001. Einheitsverständnis, 124–125.

[38] Wasmuth. 2022. „Einheit und/oder Kirchengemeinschaft?", 103.

[39] Josef Freitag. 2022. „Einheit und/oder Kirchengemeinschaft?" Catholica 76: 112.

stanowienia widzialnej jedności; tym bardziej, że udział w wydarzeniu paschalnym Chrystusa przez chrzest oznacza również włączenie ochrzczonych w relację Chrystusa do swego Ojca przez Ducha Świętego. Bodaj najtrafniej wyraża to ewangelista św. Jan w Modlitwie Arcykapłańskiej Chrystusa: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał" (J 17,21). Dlatego jedność Kościoła – jak przypomniał Sobór Watykański II zarówno w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, jak i w Dekrecie o ekumenizmie – nie jest na pierwszym miejscu jednością organizacyjną, lecz odbija tajemnicę jedności Trójcy Świętej: „(…) cały Kościół ukazuje się jako «lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego»" (KK 4); „Największym wzorem i zasadą tego misterium [jedności Kościoła] jest jedność w Trójcy Osób jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym" (DE 2).

Tajemnica jedności Boga we wspólnocie trzech Boskich Osób w sposób szczególny objawia się przez Wcielenie Syna Bożego. Następuje w nim nowe zjednoczenie Boga z człowiekiem w Osobie Syna Bożego. Jedność ta nie usuwa zróżnicowania i odrębności Bóstwa i człowieczeństwa, ale łączy je w taki sposób, że człowieczeństwo staje się sposobem objawienia i wyrażenia Bóstwa. Ta tajemnica bosko-ludzkiej jedności kontynuowana jest w Kościele. Jest on wspólnotą jednego Ciała Chrystusa, które istnieje „w" i „z" wielu różnych członków, złączonych przez tego samego Ducha. To Duch skutecznie sprawia, że jednocześnie może trwać wielość i jedność. Tak więc jako więź jedności Duch działa w Trójcy, we Wcieleniu Syna Bożego i w życiu Kościoła jako jednym ludzie Bożym i jednym Ciele Chrystusa. Tworząc jedność, nie usuwa różnicy, odrębności i indywidualności, lecz wszystko wypełnia i podnosi. Wspólnota różnych osób, indywidualności i cech, zachowując swoją tożsamość, tworzy jednocześnie jedność wzajemnych odniesień i zależności. Wspólnota warunkuje jedność, jedność zaś zakłada istnienie wspólnoty. Dotyczy to w takim samym stopniu Kościoła[40].

Zarówno Kościół, jak i chrześcijanie mogą skutecznie działać wyłącznie dzięki swemu zakorzenieniu w Chrystusie (por. J 15,5). Dopiero w tym chrystologicznym kontekście właściwego znaczenia nabierają pojęcia wspólnoty kościelnej i jedności. Oba pojęcia ściśle przynależą do siebie, przy czym tej kwestii nie można rozwiązać inaczej jak w spojrzeniu na relację Chrystusa i Kościoła. Na nierozdzielność tej relacji dobitnie wskazał Sobór Watykański II. W soborowej Konstytucji o liturgii zapisano, że aby urzeczywistnić dzieło zbawienia „Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych" (nr 7). Nie ma tu jednak miejsca na utożsamienie Chrystusa i Kościoła,

[40] Freitag. 2022. „Einheit und/oder Kirchengemeinschaft?", 112–113.

ponieważ w tych czynnościach Kościół przywołuje Chrystusa jako swego Pana i oddaje Mu cześć jako Panu; zaś ich skuteczność wynika z mocy Ducha Świętego, a nie doskonałości samego Kościoła.

Z kolei w spojrzeniu na Kościoły i Wspólnoty odłączone w Dekrecie o ekumenizmie stwierdzono, że „Duch Chrystusa (…) nie waha się posługiwać nimi jako środkami zbawienia" (DE 3). Skoro wszystko to pochodzi od Kościoła Chrystusowego i do niego prowadzi, a jednocześnie Kościół ten nie ogranicza się do granic konfesyjnie pojmowanego Kościoła katolickiego, to czy nie można by przyjąć, jak słusznie zapytuje w tym kontekście J. Freitag, że w wymiarze liturgiczno-sakramentalnym możliwe są nowe mosty łączności z Kościołami, które chciałyby trwać we wspólnocie?[41] Bo przecież nie można kwestionować jedności z Chrystusem zarówno samych Kościołów, jak i ich członków.

Resumując: relacja między wspólnotą i jednością nie ma zatem charakteru alternatywy. Są to rzeczywistości wzajemnie ze sobą związane. Niemożliwe jest urzeczywistnienie jedności Kościoła bez wspólnoty odróżniających się od siebie Kościołów. Jedność Kościołów nigdy nie była i nie jest do pomyślenia bez różnorodności i wielości. Osiągnięcie jedności Kościoła nie może być równoznaczne z powstaniem jednolitego, centralistycznie zjednoczonego Kościoła, tak jak różnorodność lokalnych Kościołów nie musi umniejszać wcale ich jedności i trwania w Kościele powszechnym. Kościół jest i winien być wspólnotą w przeciwieństwach oraz zgromadzeniem wszystkich ludów i narodów w jednym ludzie Bożym.

References

Birmelé André. 2013. Wer ist Kirche? Anfragen an die römisch-katholische Ekklesiologie. W *Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II*. Red. Fulvio Ferrario, 23–36. Tübingen: Mohr Siebeck.

Böttigheimer Christoph. 2005. "Unity, yes, but which unity?". Theology Digest 52 (2): 119–126.

Bujak Janusz. 2018. Dialog doktrynalny a życie Kościołów: problem recepcji osiągnięć dialogowych. W *Ekumenizm doktrynalny: schyłek czy nowy początek?* Red. Tadeusz Kałużny, Zdzisław J. Kijas, 213–232. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.

[41] Freitag. 2022. „Einheit und/oder Kirchengemeinschaft?", 114; zob. Red. Christian Schad, Karl-Heinz Wiesemann. 2019. *Bericht über Kirche und Kirchengemeinschaft. Ergebnis einer Konsultationsreihe im Auftrag der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen*. Paderborn: Bonifatius Verlag – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Ebertz Michael. 2021. „Vielfalt als Problem? Eine soziologische Anfrage“. Ökumenische Rundschau 70 (2): 137–150.

Feige Gerhard. 2021. „Ökumene auf dem Weg. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven aus katholischer Sicht“. Catholica 75 (2): 88–105.

Freitag Josef. 2022. „Einheit und/oder Kirchengemeinschaft?“ Catholica 76: 106–116.

Gassmann Günther. 1988. Die Leuenberger Lehrgespräche und der umfassende ökumenische Dialog. Zur Frage der Kompatibilität von Lehrgesprächen im Rahmen der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung. W *Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation*. Red. André Birmelé, 112–126. Frankfurt am Main: Otto Lembeck Verlag.

Gross Jan. 2018. *Pluralität als Herausforderung. Die Leuenberger Konkordie als Vermittlungsmodell reformatorischer Kirchen in Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hilberath Bernd Jochen. 2001. „Dominus Jesus“ und die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Red. Michael J. Rainer, 79–84. Münster – Hamburg – London: LIT Verlag.

Huber Wolfgang. 2001. Ende oder Neubeginn der Ökumene? W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Red. Michael J. Rainer, 282–285. Münster: LIT Verlag.

Hünermann Peter. 2004. Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium. W *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. T. 2. Red. Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath, 263–582. Freiburg im Br. – Basel – Wien: Herder.

Jüngel Eberhard. 2001. Paradoxe Ökumene. W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Red. Michael J. Rainer, 67–78. Münster – Hamburg – London: LIT Verlag.

Jüngel Eberhard. 2001. Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre. W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Red. Michael J. Rainer, 59–67. Münster – Hamburg – London: LIT Verlag.

Käsemann Ernst. 1974. Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte „Sakrament“ und „Zeichen“. W *Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit. Vorstellungen von Einheit und Modelle der Einigung*. Red. Reinhard Groscurth, 119–136. Frankfurt: Lembeek.

Kasper Walter. 2002. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven der Zukunft. W *Von der gemeinsamen Erklärung zum gemeinsamen Herrenmahl? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert*. Red. Ernst Pulsfort, Rolf Hanusch, 217–238. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet

Koch Kurt. 2003. Kirchengemeinschaft oder Einheit der Kirche? Zum Ringen um eine angemessene Zielvorstellung der Ökumene. W *Kirche in ökumenischer Perspektive. Festschrift für*

Kardinal Walter Kasper. Red. Peter Walter, Klaus Krämer, George Augustin, 135–162. Freiburg im Br.: Herder.

Koch Kurt. 2016. „Pastorale Bekehrung als Herausforderung und Chance für Ökumene im 21. Jahrhundert". Studia Oecumenica 16: 5–26.

Körtner Ulrich H.J. 2014. Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Modell. W *40 Jahre Leuenberger Konkordie. Dokumentationsband zum Jubiläumsjahr 2013 der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*. Red. Michael Bünker, Bernd Jaeger, 203–226. Wien: Evangelischer Presseverband in Österreich.

Maffeis Angelo. 2013. Die aktuelle Situation des Dialogs: Ökumene des Konsenses und der Differenzen. Eine katholische Sichtweise. W *Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II*. Red. Fulvio Ferrario, 37–55. Tübingen: Mohr Siebeck.

Neuner Peter. 2001. Kirchen und kirchliche Gemeinschaften. W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Red. Michael J. Rainer, 196–211. Münster – Hamburg – London: LIT Verlag.

Oeldemann Johannes. 2005. „Gestufte Kirchengemeinschaft als ökumenisches Modell? Überlegungen aus römisch-katholischer Perspektive". Una Sancta 60 (2): 135–147.

Pesch Otto Hermann. 1994. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*. Würzburg: Echter Verlag.

Składanowski Marcin. 2013. Ekumeniczne spojrzenie na posoborowe półwiecze. Wprowadzenie. W *Ekumenizm w soborowym półwieczu. Sukcesy i trudności katolickiego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan*. Red. Marcin Składanowski, Tadeusz Syczewski, 15–23. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Streit Magnus. 2020. „Das Ende einer Fiktion". Christ in der Gegenwart 2: 25–26.

Thönissen Wolfgang. 2001. Einheitsverständnis und Einheitsmodell nach katholischer Lehre. W *Kirchengemeinschaft möglich? Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion*. Red. Georg Hintzen, Wolfgang Thönissen, 73–125. Paderborn: Bonifatius Verlag.

Track Joachim. 2002. Zum Stand der ökumenischen Beziehungen aus Sicht der evangelischen Kirchen. W *Von der Gemeinsamen Erklärung zum gemeinsamen Herrenmahl? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert*. Red. Ernst Pulsfort, Rolf Hanusch, 33–53. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Wasmuth Jennifer. 2022. „Einheit und/oder Kirchengemeinschaft?". Catholica 76: 98–105.

Wenz Gunther. 2004. „Ökumenische Kehrtwende? Zu einem Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD". Una Sancta 59: 171–180.

Werbick Jürgen. 2001. Der Anspruch auf Vollständigkeit als anti-relativistische Abwehrstrategie. W *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Red. Michael J. Rainer, 134–143. Münster – Hamburg – London: LIT Verlag.