

PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział
Teologiczny

<https://orcid.org/0000-0001-5337-0329>

Ekumeniczne zainteresowania warszawskich apologetyków¹

The ecumenical interests of Warsaw apologetists

Abstract

The aim of this article is to present the ecumenical interests of Warsaw apologetics. In the first part, the author presents the concept of comparative apologetics developed by J. Myśków. The second part is devoted to the ecumenical theology practiced by K. Hoffmann. In the third part, he presents the ecumenical thought of T. Gogolewski. The analyses conducted allow us to draw the following conclusions: J. Myśków maintained an open attitude towards the resolutions of Vatican II, attempting to incorporate the council's teachings into apologetics. To this end, he developed his own concept, drawing on W. Kwiatkowski's early research. K. Hoffmann presented the essence of Catholic ecumenical theology, the dialogue of the Catholic Church with other Churches and Christian communities, and the tasks stemming from ecumenism. He did this based on the council's teachings and the documents of the Church's Magisterium. T. Gogolewski, taking a close look at Vatican II, translated and commented on the council's documents. In his pastoral practice and scholarly reflection, he remained faithful to the Council's teachings. Engaging in ecumenical thought, he authored a translation of the Council's decree on ecumenism and explored the thought of ecumenical theologians, paying particular attention to the meaning and need for ecumenical dialogue.

Keywords: apologetics, Warsaw School of Apologetics, ecumenism, Józef Myśków, Kazimierz Hoffmann, Tadeusz Gogolewski, Second Vatican Council.

Abstrakt

Celem artykułu jest ukazanie ekumenicznych zainteresowań warszawskich apologetyków. W części pierwszej autor przedstawia koncepcję apologetyki porównawczej stworzoną przez J. Myśkowskiego. Część druga poświęca teologii ekumenicznej uprawianej przez K. Hoffmanna. W części trzeciej prezentuje myśl ekumeniczną T. Gogolewskiego. Przeprowadzone analizy

¹ Artykuł stanowi efekt badań prowadzonych w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki NPRH/DN/SP/0204/2023/12: „Warszawska Szkoła Apologetyczna (1956-1992). Historia – Metodologia – Wiarygodność – Dziedzictwo”.

pozwalają, na wyciągnięcie następujących wniosków. J. Myśków wobec uchwał *Vaticanum II* zachował otwartość, podejmując próbę włączenia soborowego nauczania w apologetykę. W tym celu stworzył jej własną koncepcję, nawiązując do wczesnych badań W. Kwiatkowskiego. K. Hoffmann ukazał istotę katolickiej teologii ekumenicznej, dialog Kościoła katolickiego z innymi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi oraz zadania, które wypływają z ekumenizmu. Czynił to w oparciu o soborowe nauczanie oraz dokumenty Magisterium Kościoła. T. Gogolewski, przyglądając się z bliska *Vaticanum II*, tłumaczył i komentował soborowe dokumenty. W praktyce duszpasterskiej i refleksji naukowej pozostał wierny soborowemu nauczaniu. Zajmując myślą ekumeniczną, dokonał autorskiego przekładu soborowego *Dekretu o ekumenizmie* oraz przybliżył myśl teologów-ekumenistów, zwracając szczególną uwagę na sens i potrzebę dialogu ekumenicznego.

Słowa kluczowe: apologetyka, Warszawska Szkoła Apologetyczna, ekumenizm, Józef Myśków, Kazimierz Hoffmann, Tadeusz Gogolewski, Sobór Watykański II.

Warszawskimi apologetykami nazywamy grono profesorów i wykładowców związanych z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie. Tworzyli oni oryginalną szkołę, której początek dał Wincenty Kwiatkowski (zm. 1972). Obok niego należy wymienić: Ryszarda Paciorkowskiego (zm. 1981), Tadeusza Gogolewskiego (zm. 2003), Józefa Myśkowa (zm. 1988), Wojciecha Tabaczyńskiego (zm. 2014), Władysława Hładowskiego (zm. 2004), Eugeniusza Tomaszewskiego (zm. 1978), Kazimierza Hoffmana (zm. 1975), Jerzego Nosowskiego (zm. 1999) i Edmunda A. Wilemskiego. Warszawska Szkoła Apologetyczna w latach 1956–1992 podejmowała działalność naukowo-dydaktyczną w ATK. Definiując istotę tej oryginalnej struktury naukowej, jej twórca i autor „apologetyki totalnej” stwierdza: „Przez «szkołę» w znaczeniu naukowym rozumiem zespół (zbiór, system, układ) zdań, krytycznie sprawdzonych, który zawiera próbę rozwiązania jednego z naczelných zagadnień w określonej dziedzinie wiedzy i zdobywa dla siebie, na pewien czas dłuższy, licznych zwolenników oraz szerzycieli. Toteż przez szkołę apologetyczną w znaczeniu naukowym rozumięć będę taki zespół (zbiór, system, układ) zdań krytycznie sprawdzonych, który daje próbę rozwiązania jednego z naczelných zagadnień apologetyki i zdobywa dla siebie na pewien czas dłuższy licznych zwolenników oraz szerzycieli, dopóki inny system zdań nie zastąpi tej próby. Takim naczelnym zagadnieniem w apologetyce nowoczesnej, którego próbę rozwiązania podjęła Warszawska Szkoła Apologetyczna, ześrodkowana głównie przy zespołowej Katedrze apologetyki na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej, jest kwestia wewnętrznej struktury, czyli wewnętrznej organizacji apologetyki nowoczesnej w jeden system naukowy, jako dziedziny wiedzy już samodzielnej i odrębnej od innych najbardziej do niej zbliżonych, tzn. teologii i religioznawstwa”².

² Wincenty Kwiatkowski. 1965. „Początki i rozwój warszawskiej szkoły apologetycznej”. *Studia Theologica Varsaviensia* 3 (1): 5–6.

Warszawscy apologetycy zorientowani przede wszystkim na rozwój apologetyki naukowej i twórczą kontynuację idei W. Kwiatkowskiego w dobie Soboru Watykańskiego II nie tylko dokonywali recepcji soborowych dokumentów w kontekście uprawianej dyscypliny³, ale z dużym zainteresowaniem zwracali się ku nowym prądom wskazywanym przez *Vaticanum II*⁴. Badając ich pisma, można w nich odnaleźć szereg tekstów poświęconych kwestiom ekumenicznym. Widać w nich wyraźnie, jak soborowa wizja ekumenizmu skłaniała ich z jednej strony do przemyślenia istoty apologetyki i zaproponowania nowej koncepcji apologetycznej (J. Myśków), z drugiej zaś – do rozwijania teologii ekumenicznej i podejmowania konkretnych inicjatyw ekumenicznych (K. Hoffmann, T. Gogolewski).

Celem artykułu jest ukazanie ekumenicznych zainteresowań warszawskich apologetyków w twórczości trzech spośród nich. W części pierwszej zostanie przedstawiona koncepcja apologetyki porównawczej stworzona przez J. Myśkowskiego. Część druga będzie poświęcona teologii ekumenicznej uprawianej przez K. Hoffmanna. W części trzeciej zostanie zaprezentowana myśl ekumeniczna T. Gogolewskiego. Podstawowymi źródłami będą pisma warszawskich apologetyków, zebrane i poddane analizie w kluczu ich zainteresowań ekumenicznych.

1. Koncepcja apologetyki porównawczej Józefa Myśkowskiego

J. Myśków jako apologetyk żywo interesował się posoborową debatą teologiczną. Nie tylko omawiał publikacje inspirowane dokumentami *Vaticanum II*, ale także prowadził seminarium apologetyczne o wyraźnym nachyleniu ekumenicznym. Dążył do wypracowania takiej postaci apologetyki, która miałaby po-

³ Zob. Wincenty Kwiatkowski. 1967. „Apologetyka naukowa w obliczu uchwał Soboru Watykańskiego II”. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 14 (2): 5–16; Józef Myśków. 1970. „System apologetyki totalnej jako przedmiot wykładów w wyższych seminariach duchownych”. *Studia Theologica Varsoviensia* 8 (1): 51–65; Józef Myśków. 1970. Przedmiot materialny apologetyki stosowanej wobec uchwał Soboru Watykańskiego II. W *Myśl posoborowa w Polsce*. Red. Józef Myśków, 132–143. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej; Józef Myśków. 1970. W sprawie doktrynalnych konsekwencji Soboru Watykańskiego II w zakresie apologetyki. W *Myśl posoborowa w Polsce*. Red. Józef Myśków, 331–389. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej; Wincenty Kwiatkowski. 1971. „Stosunek apologii do apologetyki we współczesnym religioznawstwie”. *Studia Theologica Varsoviensia* 9 (2): 57–68; Tadeusz Gogolewski. 1976. „W obronie apologetyki”. *Studia Theologica Varsoviensia* 14 (2): 3–12; Tadeusz Gogolewski, Władysław Hładowski. 1977. Rola apologetyki w zespole nauk teologicznych. W *Teologia nauką o Bogu. IV Kongres Teologów Polskich, Kraków–Mogila, 14–16.09.1976*. Red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, 218–219. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

⁴ Tadeusz Gogolewski. 1966. „Nauka o mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele”. *Collectanea Theologica* 36 (1–4): 90–111; Eugeniusz Tomaszewski. 1969. „Historyczna prawda Ewangelii według konstytucji II Soboru Watykańskiego *Dei Verbum*”. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 16 (2): 21–39.

stać międzykonfesyjną. W kluczowym artykule, zatytułowanym *Apologetyka a ekumenizm*⁵ i opublikowanym w 1976 r. na łamach „Collectanea Theologica”, przedstawia swój projekt.

Zaczyna od wyjaśnienia tytułu. Uważa bowiem, że zawiera on dwa terminy całkowicie przeciwstawne. Trudno bowiem połączyć ekumeniczną perspektywę z istotą apologetyki. Ale może być jedynie pozorna sprzeczność. Relacja apologetyki do ekumenizmu może przybrać postać odmienną, kiedy zastosujemy odpowiednią definicję tej pierwszej. Dlatego J. Myśków najpierw sięga do koncepcji apologetyki totalnej W. Kwiatkowskiego, a następnie dokonuje poszerzenia perspektywy. Stwierdza, że apologetyka jest nauką nieteologiczną i sytuuje się w kręgu dyscyplin religioznawczych. Co zatem robi? Po pierwsze, wychodzi z obecności w religiach elementu apologetycznego, który przejawia się w niezłomnym przekonaniu wyznawców o prawdziwości ich wierzeń. Apologia ta ma na celu uzasadnienie przyjętej postawy religijnej⁶. Po drugie, z naukowego punktu widzenia istnieje pilna potrzeba krytycznych badań nad obiektywną wartością zjawiska, jakim są apologie religijne. Jednocześnie zauważa się, że ich aspekt aksjologiczny nie jest badany w ramach żadnej z dyscyplin teologicznych ani religioznawczych. W związku z tym pojawia się uzasadniona potrzeba stworzenia niezależnej dziedziny naukowej o takim profilu. „Ten profil miały stanowić: jako przedmiot materialny wszystkie apologie religii, jako przedmiot formalny ich obiektywną wartość, czyli aspekt aksjologiczny, i jako metoda nieteologiczna zespół metod właściwych dla religioznawstwa z metodą historyczno-krytyczną jako wiodącą”⁷. J. Myśków zauważa, że pierwotnym zamierzeniem W. Kwiatkowskiego było objęcie przedmiotem materialnym apologetyki całej rzeczywistości religijnej. Ostatecznie projekt został ograniczony. Przedmiotem stała się jedna religia – chrześcijaństwo – i jej klasyczną apologię utożsamiał z katolicką.

Zdaniem J. Myśkowskiej, wychodząc od apologetyki totalnej, można dokonać odczytania pierwotnych założeń W. Kwiatkowskiego i zaproponować apologetykę ukierunkowaną ekumenicznie. Apologetyk stwierdza: „Pierwotne założenia metodologiczne przyjęte dla apologetyki totalnej implikują jej wymiar ekumeniczny i to do tego stopnia, iż stanowią wystarczającą podstawę do zorganizowania tej dyscypliny jako po prostu apologetyki ekumenicznej. Zachodząca tu implikacja oznacza wynikanie ekumenicznego charakteru z samej struktury apologetyki pojętej jako nauka religioznawcza, a ściśle apologetyki, «która ma na celu systematyczne i krytyczne poznanie samoobrony chrześcijaństwa z punktu

⁵ Józef Myśków. 1976 „Apologetyka a ekumenizm”. *Collectanea Theologica* 46 (2): 53–69.

⁶ Zob. Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 54.

⁷ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 54.

widzenia aksjologicznego», apologetyki, która «bada krytycznie nagromadzony przez chrześcijaństwo w ciągu tysiącleci materiał obronny»⁸. Według J. Myśkowskiego implikacja ta nie została przez W. Kwiatkowskiego uwzględniona. Dokonał on zabiegu uproszczenia apologetyki i w ten sposób pozbawił ją wymiaru ekumenicznego. Dlatego, by w pełni ukazać swój projekt, J. Myśków najpierw dokonuje krytyki „zabiegu upraszczającego” przedmiotu apologetyki, a następnie prezentuje przedmiot materialny apologetyki ekumenicznej.

Po pierwsze, jeśli chodzi o zabieg upraszczający, polega on na ograniczeniu badań apologetycznych do apologii jednej religii⁹. J. Myśków uważa, że „metodologicznie w pełni uzasadnione jest stwierdzenie autora, iż: «celem uproszczenia w sposób odpowiedni tak bogatego materiału należy zacząć od zbadania obrony chrześcijaństwa», ale w żadnym wypadku nie może to oznaczać kresu badań apologetycznych. Konsekwentnie do zdania, według którego apologetyka nowoczesna obejmuje swym zakresem całą rzeczywistość religijną, należało po słowach «należy zacząć od zbadania obrony chrześcijaństwa» dodać, jak powinny kształtować się dalsze etapy badań, a także na czym «należy skończyć». Właściwie odczytany tekst autora otrzymuje następujące brzmienie: «Należy zacząć... i na tym należy skończyć». Słuszniejsze byłoby więc, po pierwsze, niewyznaczanie dla apologetyki aż tak rozległego przedmiotu, a po wtóre zacieśnienie go od razu do religii chrześcijańskiej. W ten sposób przy najmniej uniknęłoby się widocznej tu niekonsekwencji»¹⁰. J. Myśków proponuje poszerzenie materiału badawczego, czyli uznanie za przedmiot materialny apologetyki apologie wszystkich religii. W tym przypadku nazwa dyscypliny brzmiałaby „apologetyka ogólna”. Oczywiście zgodnie z intencją twórcy apologetyki totalnej przedmiot mógłby być zawężony do chrześcijaństwa. Jednak wtedy mógłby nosić nazwę „apologetyka stosowana”, w sensie „stosowania w niej zasad przyjętych przez dany typ apologetyki, do badań nad konkretną apologią religii, niekoniecznie chrześcijańskiej»¹¹. Mielibyśmy zatem do czynienia z apologetyką ogólną i apologetyką stosowaną. Przedmiotem pierwszej byłyby apologie religii w ogóle, a przedmiotem drugiej apologia jednej religii, w naszym przypadku chrześcijaństwa. Ostatnie wyrażenie stanowiłoby niezbędne dookreślenie, z apologią jakiej religii mamy do czynienia. Pełna nazwa mogłaby brzmieć: apologetyka stosowana – chrześcijaństwo lub apologetyka chrześcijaństwa¹².

⁸ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 55.

⁹ Zob. Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 56.

¹⁰ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 56.

¹¹ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 56–57.

¹² Zob. Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 57.

Po drugie, zawężenie polega również na ograniczeniu badań apologetycznych do klasycznej apologii religii chrześcijańskiej. J. Myśków wyjaśnia zabieg W. Kwiatkowskiego i poszerza następująco: z metodologicznego punktu widzenia badania nad apologią chrystianizmu powinny rozpocząć się od apologii pierwotnej, klasycznej, stworzonej przez założyciela religii chrześcijańskiej, uznawanej za najbardziej autentyczną i wiarygodną. Niemniej jednak nie oznacza to, że takie podejście powinno stanowić koniec badań apologetycznych. Osiągnięcie celu w tak wąskim zakresie badań może dostarczyć cennych informacji na temat osobistej godności Jezusa z Nazaretu oraz powołanej przez Niego religijnej wspólnoty, znanej jako Kościół. Jednakże, aby w pełni zrealizować formalny przedmiot apologetyki, konieczne jest skonfrontowanie uzyskanych danych z istniejącymi strukturami eklezjalnymi. W tym kontekście badamy klasyczną apologię religii chrześcijańskiej z aksjologicznego punktu widzenia, aby na podstawie autentycznych i miarodajnych informacji odpowiedzieć na pytanie, które elementy w istniejących Kościołach uznających Chrystusa rzeczywiście wywodzą się z kerygmatu Jezusa z Nazaretu oraz z Jego woli, wyrażonej w ewangeliach. Ograniczenie badań apologetycznych do apologii klasycznej uniemożliwia zatem pełną realizację, ustalonego dla apologetyki przedmiotu formalnego, a przyjęcie tak zawężonego celu prowadzi do zawieszenia istotnych badań w próżni¹³. Dlatego należy poszerzyć pole badań i włączyć do nich, obok apologii klasycznej, apologie wtórne lub pochodne, prawosławną i protestancką. Ich uwzględnienie pozwoli nie tylko uniknąć wskazanej powyżej niekonsekwencji, ale również umożliwi w pełni zrealizowanie przedmiotu formalnego, jaki został apologetyce, wyznaczony.

Po trzecie, decydując się na ograniczenie, W. Kwiatkowski dokonał utożsamienia apologii klasycznej z katolicką. Zdaniem J. Myśkowskiego „kwestia wzajemnej relacji apologii klasycznej i katolickiej jest chyba jednym z istotnych elementów przedmiotu apologetyki, a jej rozwiązanie jest jednym z celów badań, jest pilnym zadaniem, jakie stoi przed apologetykami. Podjęcie tej kwestii w pracach specjalistycznych powinno doprowadzić do ustalenia, jakie elementy przeprowadzonej przez Jezusa apologii chrystianizmu weryfikują się rzeczywiście w tzw. «katolickiej» wersji tej apologii. Osiągnięcie tego celu, dodajmy, może z jednej strony ułatwić Kościołowi katolickiemu dokonującą się «samorefleksję», a z drugiej dostarczyć określonych podstaw doktrynalnych do toczącego się dialogu ekumenicznego”¹⁴. J. Myśków sugeruje zatem, by potraktować klasyczną apologię w wersji katolickiej jako pochodną lub wtórną, podobnie jak inne, prawosławną czy protestancką. Zdaniem apo-

¹³ Zob. Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 57–58.

¹⁴ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 59.

logetyka w tej perspektywie zmienia się sam przedmiot apologetyki; jest nim nie „systematyczny i krytyczny wykład samoobrony chrystianizmu zarówno w jego formie najstarszej, czyli katolickiej, jak i późniejszej: prawosławnej lub też protestanckiej”, lecz następujące: „zarówno w jego formie najstarszej, jak i późniejszej: katolickiej, prawosławnej lub też protestanckiej”¹⁵. W tak ujętym przedmiocie nie chodzi jedynie o samo przedstawienie przymiotnika „katolickiej”. Proponowana zmiana, zdaniem J. Myśkowa, zawiera postulat przebudowy przedmiotu apologetyki poprzez uwzględnienie rozróżnienia między apologią, którą przeprowadził Jezus z Nazaretu, a jej katolicką formą. Wskazuje także na konieczność przeprowadzenia konfrontacji między tymi dwiema perspektywami, aby zrealizować formalny przedmiot apologetyki, w tym aspekt aksjologiczny apologii chrześcijaństwa¹⁶. Apologetyk wyjaśnia swój zamiar zmiany następująco: Przebudowa przedmiotu apologetyki będzie w równym stopniu dotyczyć konieczności przeprowadzenia konfrontacji między apologią klasyczną a jej formami prawosławną i protestancką. W ten sposób przedmiot materialny apologetyki stosowanej obejmowałby zarówno apologię klasyczną, jak i jej trzy odmiany. Z kolei, przedmiot formalny byłby realizowany poprzez trójstronną konfrontację wtórnych apologii z klasyczną. Tak zdefiniowany przedmiot materialny wykazuje dużą zbieżność z pojęciem „ekumeniczny”, co sprawia, że tę apologetykę można określić jako ekumeniczną. Charakter formalny apologetyki powinien również przyjąć ekumeniczny wymiar, ponieważ aksjologiczny aspekt apologii chrześcijańskiej koncentruje się na elementach, które w każdej z apologii chrystianizmu mają swoje źródło w nauczaniu Jezusa z Nazaretu. W tym kontekście przedmiot formalny można by określić jako ekumeniczny, a celem apologetyki byłoby identyfikowanie wspólnych elementów obecnych zarówno w Jezusowej apologii, jak i w trzech głównych tradycjach chrześcijańskich.

Można zatem sformułować przedmiot formalny tej apologetyki jako ekumeniczny aspekt apologii chrześcijaństwa, przy jednoczesnym wyeliminowaniu wszelkiego subiektywizmu lub tendencyjności z tego przymiotnika. Warto również zauważyć, że ekumeniczny charakter apologetyki wynika z samej struktury wewnętrznej tej dyscypliny, niezależnie od zewnętrznych okoliczności, takich jak ekumeniczne cele Soboru Watykańskiego II czy posoborowa teologia. Realizacja zadań proponowanych w ramach tej ekumenicznej apologetyki może przyczynić się do wypracowania teoretycznych podstaw dla dialogu ekumenicznego, postulowanego przez Kościół. Warto jednak podkreślić, że prezentowana koncepcja apologetyki ma swoje źródło w wewnętrznych założeniach dyscypliny, a nie tylko w ze-

¹⁵ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 59–60.

¹⁶ Zob. Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 60.

wewnętrznych faktach. W efekcie możemy zaobserwować korzystną koincydencję, która przynosi korzyści zarówno nauce, jak i Kościołowi, co sprawia, że kontynuacja zamierzonych badań może przynieść znaczące rezultaty¹⁷.

Wniosek, jak wyprowadza J. Myśków, jest następujący: apologetyka, która nie jest nauką teologiczną, lecz religioznawczą, „jako nauka samodzielna i to nie z inspiracji soboru, lecz ze swej natury, może i powinna do tego stopnia być ekumeniczna, że uzasadnione jest w przypadku apologii chrystianizmu, z uwagi na jej przedmiot materialny i formalny, określanie jej wręcz mianem «apologetyka ekumeniczna»”¹⁸.

Warszawski apologetyk rozróżnia zatem klasyczną apologię chrześcijaństwa i apologie wtórne czy pochodne. Do pierwszej, czyli klasycznej apologii chrześcijaństwa, zalicza „wypowiedzi Jezusa z Nazaretu dotyczące zarówno Jego osoby, jak i też ustanowionej przez Niego religijnej społeczności nazwanej Kościołem. W szczególności stanowią je deklaracje Jezusa wskazujące na Jego świadomość mesjańską oraz świadomość synostwa Bożego, jak też dołączona do nich motywacja. Stanowią je także wypowiedzi Jezusa obrazujące organizacyjną budowę ustanowionej przez Niego społeczności wraz z prymatem i apostołatem”¹⁹. Dodaje, że w świetle najnowszych badań wymienione elementy, rozpoznane już przez apologetykę totalną, domagają się uzupełnienia i poszerzenia. J. Myśków stwierdza: „Rozwój nauk biblistycznych zmusza do ostrożniejszej i bardziej krytycznej interpretacji wypowiedzi Jezusa utrwalonych w ewangeliach, przemiany zachodzące w teologii ze swej strony sugerują rewizję dotychczasowych rozwiązań np. kwestii tzw. dynamicznej motywacji deklaracyjnej świadomości Jezusa (nowe ujęcie cudu), głównie zaś ustalenia Soboru Watykańskiego II dotyczące Objawienia Bożego (*Dei verbum*) i Kościoła (*Lumen gentium*) wymagają przepracowania na nowo problematyki władzy zwierzchniej w Kościele z dopracowaniem traktatu o jej kolegialnym charakterze”²⁰. W ocenie J. Myśkowskiego system apologetyki totalnej, który chciał z definicji badać krytycznie klasyczną apologię chrystianizmu, jest w swym założeniu systemem otwartym i uwzględniającym najnowsze osiągnięcia biblistyki. Stanowi to swoistą trudność dla apologetyki ekumenicznej. Dla niej bowiem ustalenia apologetyki klasycznej stanowią punkt wyjścia. Ponadto istnieje potrzeba prowadzenia równoległych badań we wszystkich czterech obszarach apologii chrześcijaństwa: klasycznej, katolickiej, prawosławnej i protestanckiej. Równocześnie dostępne są dane sugerujące, że rewizja dotychczasowej interpretacji apologii klasycznej może umożliwić wcześniejsze zrealizowanie przedmiotu apologetyki ekumenicznej. Nowy kształt poszczególnych ele-

¹⁷ Zob. Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 60.

¹⁸ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 61.

¹⁹ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 61.

²⁰ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 61.

mentów klasycznej apologii może okazać się w wielu przypadkach bardziej zbliżony do analogicznych elementów w innych formach apologii, niż dotychczasowe ustalenia mogłyby sugerować²¹.

Apologie wtórne z kolei, to apologia katolicka, prawosławna i protestancka. Każda z nich domaga się zaakcentowania i wykazania własnej specyfiki i oryginalności. O ile pierwsza, czyli katolicka, była utożsamiana z klasyczną apologią religii chrześcijańskiej, to dzisiaj winna być potraktowana jako wtórna. Należy w niej oddzielić elementy klasyczne – pierwotne od katolickich, które pozostają wtórne. Widać to wyraźnie przy kwestiach dotyczących pojęcia Kościoła Chrystusowego. Podobnie, jeśli chodzi o zagadnienie kolegialności, które pojawia się w soborowych dokumentach. Apologia prawosławna z kolei nie różni się od klasycznej apologii, jeśli chodzi o podstawowe twierdzenia dotyczące indywidualnej świadomości Jezusa. Rozbieżności pojawiają się, podobnie jak w przypadku apologii katolickiej, jeśli weźmiemy pod uwagę społeczną świadomość Jezusa, czyli eklezjologię. W tym zakresie interesująca będzie kwestia prymatu władzy, zagadnienie soborności (kolegialności – w Kościele katolickim), a także charyzmat nieomyłności Kościoła. Biorąc pod uwagę myśl protestancką i apologię ekumeniczną, J. Myśków zwraca uwagę na elementy wspólne. „Należą do nich wyniki osiągnięte w tych badaniach w zakresie: a. charakteru ewangelii jako źródeł badań nad Jezusem z Nazaretu, b. funkcyjnej świadomości Jezusa, c. interpretacji źródeł dotyczących wydarzeń paschalnych, d. kerygmatu Jezusa o Królestwie Bożym, e. tekstów petrokratycznych i kerygmatycznych, czyli zagadnienia prymatu i apostołatu, a w tych ramach kwestii sukcesji i zakresu władzy w Kościele”²². J. Myśków, badając teologię protestancką w perspektywie apologetyki ekumenicznej, zwraca uwagę na jej wkład dotyczący źródeł ewangelicznych, korzystając z najnowszych wyników badań. Po drugie, jeśli chodzi o deklaracyjną świadomość Jezusa z Nazaretu, nie można zapomnieć o badaniach protestanckich, szczególnie w odniesieniu do tytułów chrystologicznych (Syn Człowieczy, prolog Janowy). „Uwzględnianie tych osiągnięć na gruncie apologetyki ekumenicznej jest równoznaczne z realizowaniem nakreślonego dla tej dyscypliny przedmiotu formalnego, którym jest ustalanie elementów wspólnych w apologii klasycznej oraz wtórnych, w tym wypadku protestanckiej”²³. Po trzecie, motywacyjna świadomość Jezusa, czyli Jego działalność cudotwórcza, dzięki badaniom protestanckim pozwala apologetyce bardziej obiektywnie rozwiązać jeden z kluczowych problemów apologetyki, dlatego konieczne jest zbadanie siły dowodowej argumentacji opartej na cudach dokonanych przez Jezusa, szczególnie w kontekście Jego zmartwychwstania. W związku z tym

²¹ Zob. Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 62.

²² Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 65.

²³ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 66.

zachodzi potrzeba konfrontacji katolickiej i protestanckiej interpretacji nowotestamentalnych przekazów, które odnoszą się głównie do trzech wydarzeń paschalnych: pustego grobu, chrystofanii oraz niezachwianej wiary wczesnej wspólnoty w somatyczne zmartwychwstanie Jezusa. Stopień uznawania realności tych wydarzeń przez uczonych protestanckich może stanowić kluczowy wskaźnik dla protestantyzmu, jeśli chodzi o akceptację jednego z najistotniejszych elementów klasycznej apologii, jakim jest dynamiczna motywacja religijnej świadomości Jezusa z Nazaretu. Z tych powodów prowadzenie wspólnych badań w tym obszarze ma kluczowe znaczenie dla rzeczywistego urzeczywistnienia przedmiotu apologetyki ekumenicznej²⁴. Po czwarte, kerygmat Jezusa o Królestwie Bożym z perspektywy protestanckiej i katolickiej może ustalić w stopniu najpełniejszym klasyczną apologię Jezusa. J. Myśków stwierdza: właściwa interpretacja przypowieści o Królestwie prowadzi do odkrycia w nich zarówno duchowej, wewnętrznej i niewidzialnej strony, jak i materialnej, zewnętrznej i widzialnej, które Jezus zamierzał przekazać swoim uczniom. Należy również zauważyć, w jakim stopniu przesunięcie akcentu na jeden z tych aspektów przyczyniło się do utrwalenia podziałów w chrześcijaństwie oraz do poważnego zniekształcenia, a nawet wypaczenia obrazu Kościoła, jaki został przedstawiony w Ewangeliach²⁵. Po piąte, dzięki myśli protestanckiej może dokonać się pogłębienie badań nad prymatem i apostołem. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, to „przedmiot formalny apologetyki ekumenicznej na tym odcinku winien być realizowany poprzez uwzględnienie badań współczesnych biblistów protestanckich nad wartością historyczną obu tych tekstów [prymacjalnych, czyli Mt 16,18-19 i J 21,15-17; J. Myśków wśród tekstów prymacjalnych nie wymienia Łk 22,32], jak też nad właściwą ich interpretacją. Interpretacja ta ma decydujące znaczenie dla określenia charakteru prymacjalnej władzy w Kościele oraz dla rozstrzygnięcia istotnej w tej sprawie kwestii sukcesji w prymacie”²⁶. Zagadnienie apostołatu „w apologetyce ekumenicznej winno również być rozwiązane przy uwzględnieniu osiągnięć biblistyki protestanckiej w zakresie właściwej interpretacji tekstów kerygmatycznych oraz wynikających z niej konsekwencji, z których istotną i w tym wypadku jest kwestia sukcesji”²⁷.

J. Myśków w perspektywie Soboru Watykańskiego II podejmuje namysł nad ekumenicznym charakterem apologetyki. Jego zdaniem wynika on „z jej wewnętrznej struktury i to do tego stopnia, że metodologicznie poprawne jest określenie tej dyscypliny mianem apologetyki ekumenicznej. Jej przedmiot materialny stanowią zarówno klasyczna apologia religii chrześcijańskiej, jak i jej trzy

²⁴ Zob. Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 67.

²⁵ Zob. Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 67.

²⁶ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 68.

²⁷ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 68.

odmiany: katolicka, prawosławna i protestancka, zaś przedmiot formalny – ekumeniczny aspekt tych apologii realizowany w trójstronnej konfrontacji apologii wtórnych z klasyczną²⁸.

Przykładem zastosowania apologetyki ekumenicznej obok prac powstałych na seminarium naukowym prowadzonym przez J. Myśkowskiego pozostają artykuły naukowe, napisane w duchu apologetyki ekumenicznej (*Teksty prymacjalne w interpretacji współczesnych teologów prawosławnych*²⁹; *Ewangelicka teologia fundamentalna*³⁰).

2. Teologia ekumeniczna Kazimierza Hoffmanna

K. Hoffmann, zajmując się teologią ekumeniczną, wskazywał na jej nowość, definiując ją oraz prezentując jej stan aktualny. W artykule opublikowanym w „Zeszytach Naukowych KUL” w 1963 r. zauważa, że ekumenizm był przedmiotem szczególnego zainteresowania ostatniego soboru. „Życie ekumeniczne zaś na płaszczyźnie katolickiej i niekatolickiej rozpoczęło się od prac teologicznych i na tej płaszczyźnie wkład teologii do ekumenizmu jest szczególnie wielki”³¹. Początek ekumenizmowi katolickiemu i niekatolickiemu dały rozmowy mechlińskie. Po nich w latach trzydziestych odbyła się dyskusja ekumeniczna w Berlinie (1934) między teologami katolickimi i ewangelickimi, z udziałem anglikanów oraz luteran ze Szwecji. W okresie powojennym w Niemczech dochodziło do regularnych spotkań. Ich miejscem było bawarskie opactwo benedyktynów w Niederaltaich³². Od czasów międzywojennych pojawiło się sporo czasopism ekumenicznych, m.in.: „Una Sancta”, „The Ecumenical Review”, „Irenikon”, „Istina”. Powołano też instytucje służące sprawie jedności, np. *Jo-hann Adam Möhler Institut für Konfessions und Diasporakunde* w Paderborn (1956 r.)³³. K. Hoffmann, charakteryzując sam przedmiot, jakim jest teologia ekumeniczna, zauważa, że na rzymskich uczelniach (*Gregorianum* i *Anselmianum*) „wykłady teologii ekumenicznej różnią się od wykładów teologii niekatolickich Kościołów chrześcijańskich tym, że referuje się w nich nie tylko teo-

²⁸ Myśków. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”, 69.

²⁹ Józef Myśków. 1979. „Teksty prymacjalne w interpretacji współczesnych teologów prawosławnych”. *Collectanea Theologica* 49 (3): 23–50.

³⁰ Józef Myśków. 1980. „Ewangelicka teologia fundamentalna”. *Studia Theologica Varsaviensia* 18 (2): 83–101.

³¹ Kazimierz Hoffmann. 1963. „Nowa dyscyplina teologiczna: teologia ekumeniczna”. *Zeszyty Naukowe KUL* 4: 72.

³² Zob. Kazimierz Hoffmann. 1963. „Katolickie centrum ekumeniczne w Niederaltaich”. *Znak* 114: 1507–1510.

³³ Zob. Kazimierz Hoffmann. 1957. „O przywrócenie kościelnej jedności”. *Znak* 35: 470–474.

logię niekatolicką z akcentowaniem elementów wspólnych z teologią katolicką, ale omawia się prócz wykładu z teologii niekatolickiej teologiczną problematykę ekumeniczną oraz możliwości jej rozwiązania”³⁴. Warszawski ekumenista postuluje, by teologię ekumeniczną, zgodnie z sugestiami Stolicy Apostolskiej, uprawiać jako oddzielną naukę i ją systematyzować³⁵.

Biorąc pod uwagę historię ruchu ekumenicznego, K. Hoffmann zwraca uwagę na różnorodność ekumenizmu niemieckiego. Podkreśla jego różnorodne odzienie i nurty (misyjny, liturgiczny, biblijny, eklezjologiczny i pacyfistyczny) oraz wskazuje na znaczenie, jakie posiadały w kształtowaniu się rzeczywistości ekumenizmu niemieckiego. Warszawski ekumenista akcentuje również niemiecką specyfikę historyczną (hitleryzm) i działania władz w okresie nazistowskim, których celem było niszczenie chrześcijaństwa. W tej sytuacji „katolicy i ewangelicy na terenie Niemiec uświadomili sobie, że łączy ich wspólna więź rzeczywistości chrześcijańskiej. Przeżycie tej świadomości stanowiło szczególnie bodziec do podjęcia wspólnego działania w duchu ekumenicznym. Nie raz katolicy i ewangelicy duchowni podejmowali to działanie, kiedy razem cierpieli w hitlerowskich więzieniach czy też obozach koncentracyjnych”³⁶. Polski ekumenista zwraca również uwagę na dzieło J. Metzgera, założyciela ruchu ekumenicznego *Una Sancta*³⁷. Ten katolicki duchowny działał na polu ekumenizmu już w czasie międzywojennym. Jego wysiłki napotykały duże trudności ze strony kościelnej hierarchii, chociaż on sam o wszystkim informował przełożonych i pracował za ich zgodą. Uwieńczeniem jego pracy ekumenicznej była śmierć męczeńska, którą poniósł 17 kwietnia 1944 r. „Działalność ekumeniczna ks. Metzgera stanowi bardzo poważną podstawę dalszej działalności ekumenicznej na terenie Niemiec, a także działalności ekumenicznej w ogóle”³⁸. Próbując scharakteryzować ekumenizm na terenie Niemiec, należy zwrócić uwagę na przejawy ekumenicznej akcji modlitwowej, łączącej różne denominacje. „Do tej rzeczywistości i tego klimatu w sposób szczególny przyczynia się fakt, iż wspólne używanie kościołów przez katolików i ewangelików jest bardzo rozpowszechnione i należy do zjawisk oczywistych”³⁹. Ponadto trzeba dostrzec przejawy współpracy ekumenicznej chrześcijan różnych wyznań. Dotyczy to przede wszystkim życia społecznego. K. Hoffmann zauważa, że o ile ekumenizm w dialogu teologicznym nastrocza trudności, to eku-

³⁴ Hoffmann. 1963. „Nowa dyscyplina teologiczna: teologia ekumeniczna”, 72–73.

³⁵ Zob. Hoffmann. 1963. „Nowa dyscyplina teologiczna: teologia ekumeniczna”, 73.

³⁶ Kazimierz Hoffmann. 1969. „Ogólne spojrzenie na ekumenizm niemiecki”. Ateneum Kapańskie 363: 122.

³⁷ Kazimierz Hoffmann. 1962. „Ruch *Una Sancta*”. Wiąż 9: 160–164.

³⁸ Hoffmann. 1969. „Ogólne spojrzenie na ekumenizm niemiecki”, 123.

³⁹ Hoffmann. 1969. „Ogólne spojrzenie na ekumenizm niemiecki”, 124.

menizm w praktyce „stanowi po prostu konkretną, poważnie rozwijającą się rzeczywistość”⁴⁰. Dialog teologiczny w perspektywie ekumenicznej w Niemczech polega na tym, że teolodzy starają się wszystkie dziedziny teologiczne uprawiać w aspekcie ekumenicznym. W ten sposób realizują soborowy dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*.

Jaki jest rzeczywisty sens ekumenizmu z perspektywy katolickiej? K. Hoffmann, odpowiadając na to pytanie, stwierdza:

Po pierwsze, w ekumenizmie nie chodzi o przekonywanie niekatolików, że Kościoły, do których należą ich Kościoły, są fałszywe i wiarę ojców muszą porzucić, dokonując konwersji na katolicyzm, czyli Kościół prawdziwy. K. Hoffmann akcentuje myśl soborowego dekretu, stwierdzając: „Kościół katolicki (...) zdaje sobie sprawę z prawdziwej przynależności niekatolików do Kościoła poprzez chrzest. Kościół katolicki docenia też, przynajmniej stara się docenić, wartości innych Kościołów chrześcijańskich (...)”⁴¹. Warszawski ekumenista przypomina też wcześniejszy pogląd dotyczący niekatolików: „by zaistniała jedność, trzeba, by wyznawcy Kościołów niekatolickich przeszli na katolicyzm i że nie ma na prawdę innej drogi”⁴². W dobie soboru Kościół katolicki zrezygnował z tego stanowiska. K. Hoffmann przypomina, że jego genezę należy widzieć w perspektywie historycznej. „Ruch ekumeniczny nie znajdował się wtedy w takim stadium rozwoju, w jakim znajduje się obecnie. To, co zostało napisane, nie może być oczywiście podstawą do uznania słuszności przejścia z Kościoła katolickiego do któregoś z Kościołów niekatolickich ani słuszności poglądu, że w Kościele katolickim brak istotnej części chrześcijańskiej prawdy”⁴³.

Po drugie, ekumenizm z perspektywy katolickiej nie polega na nawracaniu poszczególnych niekatolików lub głoszeniu im „sympatycznych słów po to, by bez szczególnego bólu pożegnali się zupełnie ze swą wiarą”⁴⁴. Warszawski ekumenista przypomina: „Tak jak w najgłębszej swej istocie Kościół stanowi pewną tajemnicę, jest przecież mistycznym organizmem Chrystusa, tak również tajemnicą jest osiągnięcie najważniejszej sprawy w Kościele: jego jedności”⁴⁵. Jedność więc, by w pełni mogła być osiągnięta, musi być dziełem Chrystusa. Każdy ochrzczony zaś, wszczepiony w żywy organizm Kościoła, „zobowiązany jest czynić wszystko, co w jego mocy, by ekumenizm realizować”⁴⁶.

⁴⁰ Hoffmann. 1969. „Ogólne spojrzenie na ekumenizm niemiecki”, 126.

⁴¹ Kazimierz Hoffmann. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”. *Więź* 1: 25.

⁴² Hoffmann. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”, 25.

⁴³ Hoffmann. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”, 25.

⁴⁴ Hoffmann. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”, 25.

⁴⁵ Hoffmann. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”, 25.

⁴⁶ Hoffmann. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”, 25.

Po trzecie, podejmując pracę unijną, Kościół docenia znaczenie niekatolickich wartości chrześcijańskich⁴⁷.

Po czwarte, Kościół katolicki uznaje ważność chrztu św., a w niektórych przypadkach ważność święceń kapłańskich i biskupich oraz innych sakramentów. Jego pragnieniem jest również, by „ważne święcenia i sakramenty stały się udziałem wszystkich chrześcijan, a także jedna nauka Kościoła i jedność w kościelnym urzędzie”⁴⁸.

Po piąte, Kościół katolicki ma możliwości, by przyspieszyć realizację celów ekumenicznych⁴⁹. Jeśli chodzi o zagadnienia dogmatyczne, to Kościół katolicki nie będzie szedł na kompromisy, może jednak dokonywać rewizji własnego spojrzenia na poszczególne kwestie sporne. „Zadaniem Kościoła jest ulepszać swe życie, a więc także zgłębiać swą prawdę, precyzować dogmaty. Przez zdogmatyzowanie pewnej prawdy objawionej prawda ta niejako otrzymuje ludzką szatę, zostaje wyrażona w ludzkich słowach. Wiadomo, że ludzkie słowa nie są rzeczą najdoskonalszą. Kościół ma prawo, ba, zadanie i obowiązek te słowa kształtować tak, aby jak najidealnie odpowiadały temu, co powiedziane zostało w Objawieniu”⁵⁰.

Katolickie rozumienie ekumenizmu K. Hoffmann oddaje wyrażeniem „droga wspólnej pracy”. „Najważniejsza rzecz w tej pracy to ekumeniczny klimat: postawa miłości, dobroci i wyrozumienia wobec braci z innych Kościołów”⁵¹.

3. Dekret o ekumenizmie w ujęciu Tadeusza Gogolewskiego

Wśród pism warszawskich apologetyków szczególne miejsce zajmują teksty, które wprost komentują soborowe nauczanie lub stanowią przekłady soborowych dokumentów. Biorąc pod uwagę tę drugą kategorię, należy zwrócić uwagę na nowy przekład soborowego Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, którego dokonał T. Gogolewski wraz ze swoim uczniem, P. Bielińskim⁵², w 1994 r. We wstępie autorzy wyjaśniają, że jest to tłumaczenie studyjne, które „próbują pogodzić wierność oryginałowi z językową przystępnością dla dzisiejszego

⁴⁷ Hoffmann. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”, 26.

⁴⁸ Hoffmann. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”, 27.

⁴⁹ Hoffmann. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”, 27.

⁵⁰ Hoffmann. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”, 27.

⁵¹ Hoffmann. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”, 28; Kazimierz Hoffmann. 1961. „Katolicka wina za chrześcijański rozłam”. Znak 87: 1291–1295.

⁵² Tadeusz Gogolewski, Paweł Bieliński. 1994. Nowy przekład Dekretu o ekumenizmie (nowe tłumaczenie dekretu i wstęp przygotowali T. Gogolewski i P. Bieliński). W *W służbie jedności. Sympozjum ekumeniczne w Akademii Teologii Katolickiej (18 marca 1994 r.)*. Red. Michał Czajkowski, 236–259. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

czytelnika. Dotyczy to zwłaszcza dostosowania łacińskiej terminologii i składni do zasad współczesnej polszczyzny⁵³. Ponadto autorzy przekładu poprawili „pewne nieścisłości” znajdujące się we wcześniejszym tekście, autoryzowanym przez Konferencję Episkopatu Polski. Sięgając do historii dekretu, zwracają uwagę, że miał on wielu autorów i redaktorów. Dlatego, ich zdaniem, brakuje w nim „terminologicznej jednoznaczności”. Ponadto trudnością było znalezienie w języku polskim terminów, które odpowiadałyby soborowym pojęciom i w możliwie pełny sposób oddały ich znaczenie. Autorzy przekładu słowo *disciplina* przełożyli w zależności od kontekstu jako: porządek prawny, prawo kościelne, przepisy prawne, prawodawstwo kościelne, normy i prawa, a termin *communio*, zwykle tłumaczony jako komunია, wyrazili pojęciami wspólnota, więź i jedność. Tłumacze dokonali także kilku uściśleń oraz uproszczeń, co we wprowadzeniu do dekretu wymieniają. Tytuły paragrafów dekretu zostały przez nich wyróżnione kursywą, a Pismo Święte, które w oryginale pojawia się według Wulgaty, w obecnym przekładzie jest przytaczane za Biblią Tysiąclecia (przekład III, wydanie z 1982 r.). Zamykając słowa wprowadzenia, autorzy przekładu wyrażają nadzieję, że „pozwoli ono na pełniejsze odczytanie soborowego orędzia o ekumenizmie”⁵⁴, a skoro przedkładany tekst ma formę studyjną, będą wdzięczni za wszelkie uwagi krytyczne.

T. Gogolewski, żywo zainteresowany soborowym dekretem i posoborowym ekumenizmem, w swoich tekstach sięgał do pism teologów ekumenistów, prezentując ich poglądy i koncepcje, a także recenzując interesujące pozycje⁵⁵. Odnosząc się do kard. Antonia Maríi Javierre’a († 2007), teologa i ekumenisty, podkreśla trudności ze zrozumieniem istoty ekumenizmu w kontekście przygotowywania soborowego dekretu *Unitatis redintegratio*, w którym hierarcha brał udział. Według hiszpańskiego hierarchy „nie może być mowy o jakimkolwiek «katolickim ekumenizmie». Niebezpieczeństwo takiego rywalizującego ruchu istniało od początku z uwagi na fakt, że ekumenizm powstał i się zorganizował poza Kościołem katolickim (...). Stworzenie «katolickiego ekumenizmu» byłoby katastrofalne dla całego ruchu, bo równałoby się przeniesieniu na jego teren polemik międzywyznaniowych. Na szczęście w czasie dyskusji soborowej w prosty sposób zdołano przezwyciężyć ten impas, dodając w tytule łacińskim [schematu o ekumenizmie] literę «s» do słowa *catholici*, a tym samym odnosząc ten przymiotnik do «zasad», nie zaś do

⁵³ Gogolewski, Bieliński. 1994. Nowy przekład Dekretu o ekumenizmie (nowe tłumaczenie dekretu i wstęp przygotowali T. Gogolewski i P. Bieliński), 236.

⁵⁴ Gogolewski, Bieliński. 1994. Nowy przekład Dekretu o ekumenizmie (nowe tłumaczenie dekretu i wstęp przygotowali T. Gogolewski i P. Bieliński), 237.

⁵⁵ Tadeusz Gogolewski. 1973. „Objawienie i tradycja w dialogu ekumenicznym”. *Studia Theologica Varsaviensia* 11 (2): 326–327.

«ekumenizmu»: *De principiis catholicis oecumenismi*. Sobór przyjął więc pojęcie ekumenizmu jako takiego, bez dodatkowych określeń, czyli jego jedynie możliwą, autentyczną wersję⁵⁶

A.M. Javierre był świadomy krytycznej postawy wobec ekumenizmu wśród ludzi Kościoła. „Przy polemicznym, nieprzyjaznym nastawieniu podmiotu, który doszukuje się jedynie błędów i braków doktrynalnych u współrozmówcy, zachodzi kontrowersja, tj. rozbieżność poglądów. Przybiera ona formę krucjaty, jeżeli podmiot dąży do odzyskania pozytywnych wartości chrześcijańskich, jakie pozostały w wierze przeciwnika”⁵⁷. Dlatego wskazywał na diametralnie inną postawę – ireniczną, czyli pokojową. „W przypadku postawy irenicznej, pełnej życzliwości i zrozumienia, reakcja podmiotu może się wyrazić bądź w postaci misji wobec dostrzeżonych braków odmiennej doktryny, bądź też nawrócenia, tj. dążenia do pozyskania kogoś dla pełnej prawdy”⁵⁸. A.M. Javierre w perspektywie soborowego dekretu definiował istotę dialogu ekumenicznego. Myśl hiszpańskiego kardynała T. Gogolewski wyraża następująco: „Dialog zakłada równość współrozmówców, co w konkretnej sytuacji rozdziałów w chrześcijaństwie wydaje się czystą utopią. Ponadto dialog wymaga wspólnego poszukiwania celu, tymczasem nie jest łatwo ustalić, co ma być owym idealnym celem. Wreszcie specyficzną cechą dialogu jest jego konwergencja, tj. dążenie do osiągnięcia zbieżności. Taka zaś zbieżność wywołuje napięcie pomiędzy własną wiernością doktrynalną a postulowanym w dialogu zbliżeniem odmiennych stanowisk”⁵⁹.

Warszawski apologetyk przypominał także o istotnym wpływie duchowieństwa na budowanie ekumenizmu duchowego. Stwierdza: „Świętość wiąże się ściśle z kapłaństwem Chrystusa (*leiturgia*), podobnie jak świadectwo (*martyria*) odpowiada Jego funkcji nauczycielskiej, a służba (*diakonia*) wyraża Jego godność królewską. Bez kapłaństwa niemożliwe będzie osiągnięcie pełnej, eucharystycznej jedności (*koinonia*)”⁶⁰.

Soborowi ojcowie, autorzy dekretu, w dialogu ekumenicznym widzieli podstawowe narzędzie służące pojednaniu. Za hiszpańskim hierarchą T. Gogolewski istotę tej postawy wyjaśnia następująco: „Dialog ekumeniczny jest więc dialogiem zjednoczeniowym względnie zjednoczeniem dialogowym. Katolik rezygnuje w nim z funkcji sędziego w stosunku do swego rozmówcy jako rzekomo oskarżonego. Obaj traktują siebie na równi, zajmując na przemian pozycję oskarżonego i sędziego. W rezultacie następuje wzajemne zbliżenie, prawdziwa kon-

⁵⁶ Tadeusz Gogolewski. 1975. „Ekumeniczna myśl A.M. Javierre’a”. *Studia Theologica Varsoviensia* 13 (1): 188.

⁵⁷ Gogolewski. 1975. „Ekumeniczna myśl A.M. Javierre’a”, 189.

⁵⁸ Gogolewski. 1975. „Ekumeniczna myśl A.M. Javierre’a”, 189.

⁵⁹ Gogolewski. 1975. „Ekumeniczna myśl A.M. Javierre’a”, 189–190.

⁶⁰ Gogolewski. 1975. „Ekumeniczna myśl A.M. Javierre’a”, 191.

wergencja. Chodzi przy tym o zjednoczenie integralne (*unionismo integral*): nie tylko o ewentualne dogmatyczne (*unionismo dogmático*), na którym bardziej zależy stronie katolickiej, ale również o zjednoczenie psychologiczne (*unionismo psicológico*), ważne dla drugiej strony. Ekumenizm więc staje się jednym z rodzajów ruchu zjednoczeniowego. Tym samym zaś ekumenizm nie jest rzeczywistością heterogeniczną różną od nawrócenia, chociaż różni się od niego pojęciowo: obie strony w proporcjonalnej mierze dochodzą do kompromisu, jakim jest ich wspólne nawrócenie”⁶¹.

T. Gogolewski, podejmując refleksję nad ekumenizmem, najpierw dokonał przekładu soborowego dekretu i go opublikował, a także przybliżył polskim czytelnikom istotę teologii ekumenicznej, prezentując wybranych teologów i ich dzieła. Praca warszawskiego apologetyka miała istotny wymiar pedagogiczny. T. Gogolewski propagował myśl ekumeniczną i dokonywał jej recepcji.

Zakończenie

Celem artykułu było ukazanie ekumenicznych zainteresowań warszawskich apologetyków. W części pierwszej została przedstawiona koncepcja apologetyki porównawczej stworzona przez J. Myśkowskiego. Część druga była poświęcona teologii ekumenicznej uprawianej przez K. Hoffmanna. W części trzeciej została zaprezentowana myśl ekumeniczna T. Gogolewskiego. Z przeprowadzonych analiz wyłaniają się następujące wnioski.

Po pierwsze, J. Myśkowski wobec uchwał *Vaticanum II* zachował otwartość, podejmując próbę włączenia soborowego nauczania w apologetykę. W tym celu stworzył jej własną koncepcję, nawiązując do wczesnych badań W. Kwiatkowskiego. Uważał bowiem, że obok konfesyjnych odmian apologii (katolicka, prawosławna, protestancka), istnieje pierwotna apologia Jezusa, nazywana klasyczną, którą należy wydobyć i ukazać, a dopiero potem zająć się apologiami wtórnymi. Warszawski apologetyk dążył do stworzenia apologetyki porównawczej o wyraźnym rysie ekumenicznym, był bowiem przekonany, że inne konfesje mogą pomóc odkryć i zrozumieć istotę chrześcijaństwa i klasyczną jego apologię.

Po drugie, K. Hoffmann ukazał istotę katolickiej teologii ekumenicznej, dialog Kościoła katolickiego z innymi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi oraz zadania, które wypływają z ekumenizmu. Czynił to na podstawie soborowego nauczania oraz dokumentów Magisterium Kościoła. Ukazał, w jaki sposób kształtował się ruch ekumeniczny. Kluczową kwestią dla K. Hoffmanna pozosta-

⁶¹ Gogolewski. 1975. „Ekumeniczna myśl A.M. Javierre’a”, 190–191.

je sens wysiłków ekumenicznych. Przyjmując katolicką perspektywę, warszawski wykładowca zgodnie z soborowym dekretem docenił zaangażowanie innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich w dzieło budowania jedności. Wskazał na wspólny fundament, jakim jest sakrament chrztu św., oraz wysiłek ekumeniczny definiował jako wspólną pracę nad jednością.

Po trzecie, T. Gogolewski, przyglądając się z bliska *Vaticanum II*, tłumaczył i komentował soborowe dokumenty. Najwięcej uwagi poświęcił Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz Dekretowi o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. W praktyce duszpasterskiej i refleksji naukowej pozostał wierny soborowemu nauczaniu. Zajmując się myślą ekumeniczną, dokonał autorskiego przekładu soborowego Dekretu o ekumenizmie oraz przybliżył myśl teologów-ekumenistów, zwracając szczególną uwagę na sens i potrzebę dialogu ekumenicznego.

References

- Gogolewski Tadeusz. 1966. „Nauka o mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele”. *Collectanea Theologica* 36 (1–4): 90–111.
- Gogolewski Tadeusz. 1973. „Objawienie i tradycja w dialogu ekumenicznym”. *Studia Theologica Varsaviensia* 11 (2): 326–327.
- Gogolewski Tadeusz. 1975. „Ekumeniczna myśl A.M. Javierre’a”. *Studia Theologica Varsaviensia* 13 (1): 183–192.
- Gogolewski Tadeusz. 1976. „W obronie apologetyki”. *Studia Theologica Varsaviensia* 14 (2): 3–12.
- Gogolewski Tadeusz, Władysław Hładowski. 1977. Rola apologetyki w zespole nauk teologicznych. W *Teologia nauką o Bogu. IV Kongres Teologów Polskich. Kraków–Mogila, 14–16.09.1976*. Red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, 218–219. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Gogolewski Tadeusz, Paweł Bieliński. 1994. Nowy przekład Dekretu o ekumenizmie (nowe tłumaczenie dekretu i wstęp przygotowali T. Gogolewski i P. Bieliński). W *W służbie jedności. Sympozjum ekumeniczne w Akademii Teologii Katolickiej (18 marca 1994 r.)*. Red. Michał Czajkowski, 236–259. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Hoffmann Kazimierz. 1957. „O przywrócenie kościelnej jedności”. *Znak* 35: 470–474.
- Hoffmann Kazimierz. 1961. „Katolicka wina za chrześcijański rozłam”. *Znak* 87: 1291–1295.
- Hoffmann Kazimierz. 1962. „Ruch Una Sancta”. *Więź* 9: 160–164.
- Hoffmann Kazimierz. 1963. „Katolickie centrum ekumeniczne w Niederaltaich”. *Znak* 114: 1507–1510.
- Hoffmann Kazimierz. 1963. „Nowa dyscyplina teologiczna: teologia ekumeniczna”. *Zeszyty Naukowe KUL* 4: 72–73.

- Hoffmann Kazimierz. 1964. „Rzeczywisty sens ekumenizmu katolickiego”. *Więź* 1: 22–29.
- Hoffmann Kazimierz. 1969. „Ogólne spojrzenie na ekumenizm niemiecki”. *Ateneum Kapłańskie* 363: 122–132.
- Kwiatkowski Wincenty. 1965. „Początki i rozwój warszawskiej szkoły apologetycznej”. *Studia Theologica Varsaviensia* 3 (1): 5–17.
- Kwiatkowski Wincenty. 1967. „Apologetyka naukowa w obliczu uchwał Soboru Watykańskiego II”. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 14 (2): 5–16.
- Kwiatkowski Wincenty. 1971. „Stosunek apologii do apologetyki we współczesnym religioznawstwie”. *Studia Theologica Varsaviensia* 9 (2): 57–68.
- Myśków Józef. 1970. Przedmiot materialny apologetyki stosowanej wobec uchwał Soboru Watykańskiego II. W *Myśl posoborowa w Polsce*. Red. Józef Myśków, 132–143. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Myśków Józef. 1970. „System apologetyki totalnej jako przedmiot wykładów w wyższych seminarach duchownych”. *Studia Theologica Varsaviensia* 8 (1): 51–65.
- Myśków Józef. 1970. W sprawie doktrynalnych konsekwencji Soboru Watykańskiego II w zakresie apologetyki. W *Myśl posoborowa w Polsce*. Red. Józef Myśków, 331–389. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Myśków Józef. 1976. „Apologetyka a ekumenizm”. *Collectanea Theologica* 46 (2): 53–69.
- Myśków Józef. 1979. „Teksty prymacjalne w interpretacji współczesnych teologów prawosławnych”. *Collectanea Theologica* 49 (3): 23–50.
- Myśków Józef. 1980. „Ewangelicka teologia fundamentalna”. *Studia Theologica Varsaviensia* 18 (2): 83–101.
- Tomaszewski Eugeniusz. 1969. „Historyczna prawda Ewangelii według konstytucji II Soboru Watykańskiego Dei Verbum”. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 16 (2): 21–39.