

Karol Toeplitz

Instytut Filologii Polskiej PAP Słupsk

MEANDRY EKUMENICZNEGO DIALOGU

„Są inni, którzy są zasiani między ciernie; to są ci, którzy słuchają wprawdzie słowa, lecz troski tego świata, ułuda bogactwa i inne żądze wciskają się i zagłuszają słowo, tak że zostają bezowocne”. Mk 4, 18

Może niekatolik zabierać teraz głos nie jako heretyk i nie jako luteranin, czyli Niemiec, lecz jako jeden z „braci odłączonych”, jako „inny chrześcijanin”, wreszcie jako „chrześcijanin z innych wspólnot” i to w imię „powszechnego braterstwa chrześcijan”¹. Odrzucenie w niepaamięć dawnych ekskomunik dało asumpt do wielu międzykonfesyjnych spotkań.

Jeżeli będę pisał o meandrach i cierniach na drodze ekumenicznego dialogu, to nie po to, by go utrudnić lub – co gorsze – zahamować. Nie mam takiej mocy i nie mam takich intencji. Chciałbym natomiast wyuczulić na pewne kwestie, które ekumenicznemu dialogowi przeszkadzają, a o których – jak sądzę – trzeba mówić głośno. Nie ma nic gorszego, jak przemilczanie ich bądź omawianie ich wyłącznie we własnym gronie. To byłby monolog, sprzeczny z istotą dialogu. Nie wykluczam, że niektóre tezy mogą być przerysowane, zapewne, ale czynię tak, by tym bardziej uczulić na niezbędną refleksję nad nimi; nie są więc przypadkowe. Sądzę, że szczerłość jest warunkiem *sine qua non* w **drodze** do jedności, różnorodnie jednak rozumianej, jako że jedność nie może być w tym przypadku równoznaczna z jednolitością. Kategoria jedności wy-

¹ Por. *Ut unum sint*, 42.

magaby zresztą oddzielnej, pogłębionej refleksji. Nie chciałbym też nikogo urazić; staram się zasygnalizować określone **problemy** i tylko w jednym przypadku poczułem się zmuszony – i sądzę, że znajdzie to zrozumienie – do operowania nazwiskiem, mimo że adwersarza na tych łamach nie ma. Zmuszony zostałem, bo człowiek ten daje przykład skrajnego antydialogowego, a przez to antyekumenicznego myślenia. Czy tylko myślenia? Czy jest on w swoich poglądach odosobniony? Byłoby to moim – i zapewne nie tylko moim – szczerym życzeniem.

Na początku chciałbym powiedzieć kilka zdań o sprawach banalnych dla „wyżyn”, ale zapewne niezbędnych dla ludzi z „dolin”, którym trzeba to, co nam się wydaje oczywiste powtarzać, aby stało się to oczywiste.

Dialog, który ma być spotkaniem inności, a nie tylko akademickim dyskursem, sporem – musi się stać duo-logiem, w którym spotykają się dwa różne, albo tylko różniące się, zbiory wartości i założeń. Kiedy powoływano się na autorytet Sokratesa w poszukiwaniu prawdy, ten odpierał te praktyki, mówiąc: „Nie słuchajcie Sokratesa, słuchajcie prawdy”. Żaden człowiek, żadna religia czy denominacja nie jest bytem samodzielnym. To, co Inny wnosi do dialogu, nie może być traktowane jako krytyka naszych poglądów; to najczęściej świadectwo wartości przezeń uznawanych, jego doświadczeń i przemyśleń. Dialog to cząstka, może najważniejsza, stosunków społecznych. Zasada się między innymi na zaufaniu, na ufności w szczerą intencję partnera dialogu. Bez tego zaufania przystępowanie do dialogu jest bezsensowne; mielibyśmy wtedy do czynienia z rozmową obok siebie, dyskusją, intelektualną łami-główką, w której zastosowanie znajdują chwytły erystyki, tak trafnie opracowane przez Artura Schopenhauera. Celem dialogu nie jest nawrócenie kogokolwiek na którąś ze stron dialogu. Od partnerów dialogu nie należy wymagać, czy choćby spodziewać się, naśladowania partnera, czy nawet stawania się głosicielami tego, co im obce. Stąd jego celem nie jest absolutna (!) jedność, nie jest też absolutyzowanie (!) różnic (choć ich eksplikacja jest niezbędna), lecz wzajemne oddziaływanie, będące bodźcem do lepszego poznawania się. Z punktu widzenia historyka religii jest to równoznaczne z „rozhermetyzowaniem się”, z przezwyciężeniem zaściankowości. Absolutna jedność oznaczałaby przejście wykluczających się tradycji przez religijnie „zjednoczonych”, na przykład wojen krzyżowych, spalenia Giordano Bruno, ale i Miguela Serve-

ta, inkwizycji, rzezi hugonotów, wywłaszczania katolików. Tak „zjednoczeni” bylibyśmy – jak pisze Leszek Kołakowski² – barbarzyńcami w ścisłym sensie tego słowa.

Skoro, jak ustaliliśmy, dialog opiera się na zaufaniu, to w protestanckim rozumieniu wiary, która jest ufnością, ma w sobie dialog już pierwiastek religijny, angażując nadzieję i stopniowalną, bez wątpienia, miłość. Zapewne rację ma prawosławny E. Kabatc, kiedy powiada: „Nie trzeba kochać bliźniego, by żyć z nim w pokoju. Wystarczy wsłuchać się w jego racje i czasem ustąpić”. Wolałbym jednak, abyśmy w ekumenicznym dialogu mogli przejść na „wyższe piętro” niż sugeruje Kabatc i interlokutorów po chrześcijańsku pokochać. Myślę, że warunkiem ekumenicznego dialogu jest miłość wzajemna, przebaczenie, dające podstawy do „nowego początku”.

Jeżeli jedna ze stron w obawie o zatracenie własnej tożsamości, w przeświadczeniu o swojej niezachwianej pewności, będzie traktowała drugą stronę jako gorszą, a głoszone przez nią treści uzna za fałszywe czy błędne – dialogu nie będzie. L. Kołakowski pisze: „Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się – na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna – pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy [i dodam: wiary – K. T.] – jako siły duchowej”³.

Różnice i podobieństwa są nimi ze względu na uznawane i pielęgnowane wartości. Natomiast inność wymaga kontaktu z innością, a celem dialogu jest znalezienie mostu, który spina te odrębności, znalezienie owego „pomiędzy”, tego, co „wspólne”. Nie bójmy się. **„Religijny dialog prowadzi do zmiany człowieka, ale nie jego wiary; prowadzi do zmiany sposobu myślenia i usposobienia [Gesinnung]. Nie treść wiary należy zmienić, ale usposobienie ludzi w odniesieniu do religii i światopoglądów. Albowiem ludzie we wszystkich religiach są tacy sami, a religijne podstawy wiążą wszystkich ludzi ze sobą”** – stwierdza kardynał dr Franz Koenig⁴.

Nie tylko bezpośrednio po zakończeniu ostatniego soboru, ale i dzisiaj wyraża się obawy i troskę o to, że dialog religii przyczyni się do zmiany treści wiary i że tym samym dojdzie do relatywizacji tej treści,

² Por. L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy*, (1980). W: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984.

³ Tamże, s. 15-16.

⁴ Cyt. wg: *Amt, Eucharistie-Abendmahl; Gelebte Oekumene*. Leipzig 1996, s. 23.

jak sądzili „konserwatyści”, albo, jak się spodziewali „liberałowie”, z powodu adaptacji czy akomodacji do współczesności niezbędne będą zmiany treści wiary. Według Franza Koeniga celem dialogu okaże się likwidacja lub choćby zmniejszenie napięć, przeciwieństw, rzadziej sprzeczności między religiami. „Nic nie pomoże dyskutowanie o teorii dialogu, jeżeli ludzi w ich różnorodności nie przekona się do jego praktykowania”⁵. Tak pojmowany dialog jest warunkiem restytuowania utraconej ongiś jedności, tym razem w jeszcze większej różnorodności niż to miało miejsce od zarania chrześcijaństwa. Potrzebna więc jest zmiana mentalności, metanoia⁶.

Przejdźmy do mentalności ludzi z „dolin”. Może nie dosłownie, ale czy protestantów nie nurtują czasami takie oto myśli: „Dziękujemy Ci, dobry Boże, że jesteśmy luteranami, a nie katolikami. Dziękujemy Ci za to, że nie mamy żadnego papieża. Dziękujemy za to, że nie mamy dogmatów. Nie musimy się też kurczowo trzymać etycznych norm, które są tak abstrakcyjne, że i tak prawie nikt ich nie respektuje. Dziękujemy Ci, Boże, za to, że nie mamy setek i tysięcy kanonizowanych i beatyfikowanych, którzy katolikom się mieszają i których na jeden dzień przypada kilku tak, że i całego roku nie starcza, by im wszystkim cześć oddawać. Nie potrzebujemy wreszcie, my ewangelicy, tego wszystkiego, co potrzebują spełnić dla zbawienia biedni katolicy... My nie gadamy, my działamy i nawet jeśli nie jesteśmy często w kościele, wynagradzamy to po wielokroć swoją pracowitością i zachowaniem tam, gdzie akurat jesteśmy. Z tryumfem przyjmujemy do wiadomości, że katolicy wreszcie przyjęli naszą naukę o usprawiedliwieniu...”

Inne głosy też zdarza się słyszeć, niekoniecznie głośnie: „Dziękujemy Ci, Boże, za to, że mamy wspaniałe i bogato zdobione świątynie, a nie tak żenująco puste ściany, jakie spotyka się u protestantów. Radujemy się też, Boże, że do kościoła chodzimy często, nie tak jak ci zeświecczeni luteranie. Dziękujemy Ci, wielki Boże, za to, że mamy wszystko uporządkowane przepisami Katechizmu i Prawa Kanonicznego, nie jak u protestantów, gdzie bez mała każdy jest swoim własnym papieskim autorytetem, w związku z czym właściwie nie wiadomo, co ich jeszcze zespala. My mamy punkty orientacyjne: Rzym, ks. Prymasa, episkopat itd. Dobrze, że możemy czytać encykliki, choć nie wszyscy to czynią,

⁵ Tamże s. 25.

⁶ Por. K. Toeplitz, *O potrzebie metanoi*. „Słowo i Myśl” 1998, nr 12 ; 1999, nr 1.

ale wiemy dzięki temu, jaki jest duch czasu... Człowiek musi w końcu mieć jakieś autorytety, jednoznaczne i niepodważalne, aby móc się ich głosem kierować. No i wreszcie wygraliśmy bitwę o rolę uczynków w dziele zbawienia...”⁷.

Powiedzmy szczerze: czy takich bądź też podobnych myśli ludzie obu wyznań nie miewają? Czasem ludzie sobie pomyślą, zwłaszcza przy okazji Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan: „Jak dobrze przysłuchać się innym, ale teraz starczy, wracamy do siebie... Tu jest wszystko klarowne, nie trzeba sobie niczym kontrowersyjnym zawracać głowy”. Czy wielowiekowe uprzedzenia nie wracają aż nadto często? – jest to retoryczne pytanie.

Ale i w przeszłości były ekumeniczne karty, w praktyce, mało znane. W kościele Mariackim w Gdańsku od 1525 do 1572 roku odbywały się przemiennie nabożeństwa luterskie i katolickie, a nie odnotowano żadnych ekscesów. W tym samym mieście pastory Kościoła ewangelicko-augsburskiego i reformowanego chodzili na kazania do drugiego kościoła, by w swoim kościele polemizować z sąsiadem, też w trakcie kazania. Teksty te były publikowane i jeszcze dzisiaj czekają na historyków, którzy by te kontrowersje opracowali.

* * *

Mówimy nie tylko o wzajemnym poznawaniu się, ale i o akceptacji, choćby częściowej. Akceptacja musi wynikać z niewypaczonej znajomości innych odłamów chrześcijaństwa. Czy jednak strony dialogu pracują nad tym, aby akcentując pierwiastki wspólne wskazać nie tylko na różnice, ale na racje, którymi kierowano się, wprowadzając do symboliki treści różne i w konsekwencji różniące wyznania chrześcijańskie? A może jest tak, że teologowie, a zwłaszcza duchowni i katecheci, wcale nie są zainteresowani poszerzaniem wiedzy swoich współwyznawców, dotyczącej innych chrześcijan? Może kryje się za tym obawa, że zbytne przybliżenie podstaw innej konfesji mogłoby doprowadzić do osłabienia więzi wewnątrzkościelnej, a może w skrajnym przypadku do konwersji? Powierzchnowa i niska samoświadomość własnej wiary mogłaby temu sprzyjać. Posłużę się drastycznymi przykładami, autentycznymi. Kiedy na zajęciach z filozofii religii

⁷ Por. H. G. Linka kazanie na temat Łk 18, 10-14 w: *Amt, Eucharistie...*

pytam studentów mówiących: „nasza wiara” – „nasza” to znaczy jaka? – słyszę odpowiedź: chrześcijańska, a na kolejne pytanie: konkretnie jaka, słyszę odpowiedź: katolicka. Jeśli dalej pytam, czy są jakieś wyznania chrześcijańskie poza katolicyzmem, z reguły zalega cisza. Czasami, rzadko, wymienia się prawosławie. Narzuca się pytanie: jak tych młodych ludzi uczono historii powszechnej i... religii. Z kolei studenci kierunków nieteologicznych ChAT, wiedząc o wewnętrznym zróżnicowaniu chrześcijaństwa, nie są w stanie wyeksplikować istotnych różnic. *Sapienti sat.*

Pytam więc, czy warunkiem niespektakularnego dialogu ekumenicznego nie powinno być zwiększanie samoświadomości wiernych w odniesieniu do własnego wyznania i na tej kanwie rozeznania dotyczącego „innych ochrzczonych”? Nie bójmy się zachęcać do zagłębiania się w treści własnej i odmiennej doktryny.

W dialogu ekumenicznym, jak wspomniano, niezbędna jest szczerść, niezakłamywanie przeszłości; przeciwnie – historycy Kościołów i religii muszą dokonać retrospektywnej oceny historii swojej konfesji. Bez oczyszczenia pola przeszłości, bez wyznania błędności, a czasami obłądności (*Matka Joanna od Aniołów*) poczynań oraz zdystansowania się od nich, a nawet potępienia, nie może dojść do pojednania. Czy trzeba przypominać podziały wśród wiernych i duchowieństwa, dotyczące wspólnego odprawiania nabożeństwa przez Jana Pawła II i biskupa diecezjalnego Kościoła ewangelicko-augsburskiego? Czy nie odżyły w Czechach i w Polsce rany, zapomniane już, jak się okazało, ale po 350 latach nie zabliźnione.

W Muensterze na wieży kościoła rzymskokatolickiego wiszą repliki trzech klatek, w których zamęczono na śmierć czołowe postaci ruchu anabaptystycznego. W czasie obchodów rocznicy tych makabrycznych wydarzeń w telewizji wyświetlono dwuczęściowy film paradokumentalny, który ukazywał bezmiar rozkładu hierarchii Kościoła katolickiego jako jedną z przyczyn akceptacji anabaptyzmu w tym mieście, wreszcie totalny bezład moralny i religijny, który zapanował w Muensterze, a następnie krwawą rzeź, jaką urządziły mieszkańcom wojska biskupie. I dzisiaj nikt nie protestował – ani katolicy, ani protestanci, takie bowiem były fakty.

W tym samym Palatynacie uczestniczyłem w dyskusji telewizyjnej z udziałem biskupa Kościoła rzymskokatolickiego, socjologów, byłych

księży oraz ich rodzin na tematy, które w Polsce uchodzą za drażliwe, na przykład dotyczące celibatu. Nie wyobrażam sobie takiej debaty w polskich mediach i nie będę się silił na odpowiedź dlaczego.

Wspomniane klatki to symbole. Odczytywano je i można je nadal odczytywać różnie (to cecha symbolu); raz jako swoiste *memento*: oto co czeka odszczepieńców – i tak było przez stulecia; a współcześnie: oto przeszłość, która nigdy nie powróci – i ten odczyt jest w tym mieście praktycznie ekumeniczny, dominujący. Właśnie tam też miałem możliwość uczestniczenia we **wspólnych** lekcjach biblijnych, prowadzonych przez księży katolickich i pastorów, z licznym udziałem osób świeckich obu wyznań; nie obawiano się autoprezentacji własnej konfesji. Nie słyszałem o podobnych praktykach w Polsce. Czy to wymaga odwagi? A może byłby to odpowiedzialny krok we właściwym kierunku – wzajemnego, lepszego poznawania się i akceptacji?

Confiteor! Uderzmy się w piersi, jak ów nietypowy celnik⁸. Przyznajmy się, co robiliśmy, my protestanci, kiedy przeganialiśmy z kraju katolików (np. cała Skandynawia); przyznajmy się, co robili katolicy, kiedy przeganiali protestantów. Protestanci obwiniają Rzym za bierność w czasie drugiej wojny światowej, jak gdyby nie było, jak gdyby nie słyszeli, jak gdyby nie znali (może właśnie tak jest) tekstu Piusa XII *Von brennender Sorge*. Kościoły ewangelickie Niemiec jesienią 1945 roku opublikowały tzw. Deklarację stuttgartką, w której czytamy: „Oskarżamy samych siebie o to, że nie modliliśmy się żarliwiej, nie wyznawaliśmy naszej wiary odważniej, nie wierzyliśmy radośniej i nie kochaliśmy goręcej”. Jan Paweł II w *Ut unum sint*, także w imieniu poprzednika Pawła VI, prosi o wybaczenie za czyny, za które Kościół ponosi odpowiedzialność; i jeśli czyta się, że w odróżnieniu od czasów przeszłych służba papieska nie stoi pod znakiem władzy, ale miłosierdzia – to protestanci muszą przyznać, że podobnych słów jeszcze z Watykanu nie słyszeli. Luteranie z kolei muszą przyznać, że to, co Reformator zawarł był w Księgach Symbolicznych w kwestiach dotyczących katolików, że „jesteśmy na wieki rozłączeni (geschieden) i przeciw sobie”, ich dzisiaj, na szczęście, nie obowiązuje. Ale nie ukrywajmy: fundamentaliści (konserwatyści) są we wszelkich wyznaniach.

Confiteor et mea culpa. Brakuje mi na ciernistej drodze polskiego ekumenicznego dialogu apelu protestanckich „zwierzchności”, podob-

⁸ Por. K. Toeplitz, *Faryzeusz*. W: *Młodzieżowe ruchy religijne wobec konfliktów społecznych*. Słupsk 1999, s. 19-25.

nego do tego, jaki zawarty był w apelu niemieckich biskupów w związku z rozpoczynającym się Soborem (Fulda, 27-30 VIII 1962), w którym czytamy: „Każdy katolik musi także dokonać oceny własnego życia i zapytać siebie, czy za sprawą konsekwentnie chrześcijańskiej postawy wiarogodnie prezentuje obraz Kościoła, czy też przez oziębłość religijną [Lauheit] i obojętność w zachowaniu swoim nie pogłębił jeszcze przepaści między chrześcijanami”.

To znamienne, że na „wyżynach” ekumeniczny dialog ma rację bytu, on się dokonuje. I jeśli czytamy w prasie, że w Gorzowskim katoliczka domagała się od swojego proboszcza, by ten kazał ekshumować pochowaną obok jej wykupionego miejsca na cmentarzu heretycką-ewangelicką – to, niezależnie od reakcji duszpasterza, ogarnia przerażenie. Ten fakt miał miejsce zaledwie trzy lata temu. To oczywiście, katoliczka ta nie ma pojęcia (albo nie próbuje, co raczej wątpliwe) myśli swojego ojca duchowego, który stwierdził: „Czy można bowiem głosić Ewangelię pojednania, nie dążąc zarazem **czynnie** do jedności wszystkich chrześcijan?”⁹

Jak widać poznawać innych – to za mało; zacząć trzeba, niezależnie od konfesji, od podnoszenia swojej samoświadomości religijnej.

Można zapytać, i co z tego, że akademickie konferencje międzywyznaniowe cieszą się dużą frekwencją, niekiedy nawet obecnością **wszystkich** zwierzchników Kościołów chrześcijańskich w Polsce? Tego wymagają uchwały i porozumienia zawarte na najwyższych szczeblach – odpowie niejeden. Co należy uczynić, aby poprawić klimat „na nizinach” – aby zapobiec żądaniu podobnemu do wspomnianej wyżej kobiety? Czy trzeba przypominać inwektywy wypowiedziane pod adresem niekatolików, na przykład protestantów, kiedy ci domagali się *lege artis* zwrotu swoich nieruchomości? Wybrzeżowa prasa była „obiektywna”, tylko referowała... Czy takie praktyki sprzyjają duchowi ekumenii, jeśli hierarchia nie reaguje na takie głosy?

* * *

Wprawdzie na temat stosunku do prawosławia przyjdzie nam jeszcze mówić, ale tu pragnę zasygnalizować pewien wątek, który wydaje się mieć charakter uniwersalny w odniesieniu do międzykonfesyjnego dia-

⁹ *Ut unum sint*, 98; podkreślenie moje – K. T.

logu. Ojciec Gieorgij Czistiakow¹⁰ wręcz stwierdza, że prawosławie nie korzysta z darów chrześcijaństwa zachodniego. „Większość prawosławnych Rosjan nie ma pojęcia o nim, co najwyżej zetknęło się uogólnieniami. Żaden teolog prawosławny nie napisał wnikliwego studium poświęconego chrześcijaństwu zachodniemu”. Jeżeli w tym rozległym kraju są dwie, trzy osoby, które mogłyby rzec coś sensownego o katolicyzmie – to obraz będzie w miarę pełny. W Polsce sytuacja jest nieco inna ze względu na odmienne proporcje ludzi wierzących tych konfesji. Ale pewne myśli dałoby się przenieść na grunt Polski, „serdeczne i przyjazne kontakty pomiędzy hierarchami obu Kościołów są możliwe [...] to fakt, że o tych spotkaniach nie informuje się ludu Bożego”, a jeśli nawet poinformuje się, są to suche, krótkie, zdawkowe komunikaty, z których dla praktyki wierzących nic albo niewiele wynika. Wzajemne kontakty ograniczają się, i to sporadycznie, do „więzi” między duchownymi. „Na niższych poziomach bywa zaś – to nadal o. Czistiakow – całkiem inaczej. Słyszcy się głosy: »niechaj nasi biskupi podtrzymują więzi, bo to dla nich ważne...«”. I optymistyczna konkluzja: „nie żywi się wprawdzie nienawiści, ale **nic się o nich** [katolikach – K.T.] **nie wie i wiedzieć nie chce**. Współczesny Rosjanin jest całkiem dobrze obeznany ze światową kulturą, lecz w sferze religii wykazuje chorobliwą ignorancję”.

Podkreśliłem najbardziej aekumeniczne myśli prawosławnego duchownego. Czy będzie to czcza retoryka, jeśli zapytamy, czy w Polsce jest inaczej? Czy to jest owo „oddychanie obydwojma płucami” w „siostrzanych Kościołach”, o którym pisał Jan Paweł II? Powtórzmy, nie idzie przecież o tworzenie abstrakcyjnych teorii ekumenicznego dialogu, o dyplomację międzykościelną, o medialny spektakl – czy to z okazji podpisania „Wspólnej deklaracji...” w Augsburgu 31 października 1999 r., czy też „O wzajemnym uznawaniu sakramentu chrztu” 23 stycznia 2000 r. w Warszawie – idzie o przybliżenie wiernym Chrystusowego zwiastowania. Jakie były mozolne i cierniste drogi, zanim doszło do podpisania tego ostatniego dokumentu – nie ma co w szczegółach wspominać. Zaznaczmy tylko, że w Polsce po stronie rzymskokatolickiej, na kanwie uchwał ostatniego Soboru i Dyrektorium Ekumenicznego (cz. I) z 1967 roku, prace trwały od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych; druga strona,

¹⁰ Por. „Tygodnik Powszechny”, 23 stycznia 2000 r.

na podstawie dokumentów Światowej Rady Kościołów (z Akry i Limy) „Wiara i ustrój” nad teologicznymi problemami chrztu pracowała też blisko 30 lat, a Jan Paweł II po raz ostatni w Polsce wyraził zainteresowanie problemem wzajemnego uznawania chrztu w 1997 roku. Dodajmy, że zarówno po stronie rzymskokatolickiej, jak i niektórych Kościołów wchodzących w skład Polskiej Rady Ekumenicznej niemal do ostatniej chwili istniały zastrzeżenia i przeszkody, które mogły uniemożliwić podpisanie dokumentu. *Finis coronat opus. Finis?*

Co budzi kontrowersje, może nawet sprzeciw...?

W „Dekrecie o ekumenizmie” (3) czytamy: „Pełnię (*plenitudo*) bowiem zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia”.

Na myśli te powołuje się także encyklika *Ut unum sint* (86), stwierdzając dalej: „Pełna jedność stanie się rzeczywistością, kiedy wszyscy będą mieli udział w pełni środków zbawienia, które Chrystus powierzył swojemu Kościołowi”. Niekatolika rażą wielkie kwantyfikatory: ‘pełnia’, ‘jedynie’... Czy za tymi myślami – zapytam – kryje się, hipotetycznie, przeświadczenie o konieczności powrotu na łono Kościoła-matki tych, którzy się ongiś wyłamali? Przecież nie na tym – tak sądzę – polega ekumeniczny dialog. Nie twierdzę, że moja recepcja tych tekstów jest jedynie możliwa, ale jest możliwa... i spotykana!

Mamy jednak również inne dokumenty, napawające pełnią optymizmu. W dokumentach Urzędu Nauczycielskiego znajdzie niekatolik wiele satysfakcjonujących go stwierdzeń, które zdają się jakby łagodzić wyżej przytoczone. W *Nostra aetate* (2) czytamy w pełni ukontentowani: „Przeto wzywa synów swoich, aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują”. I w *Ad gentes* (11): „tak niech Jego [Chrystusa – K.T.] uczniowie poznają [...] ludzi pośród których żyją, i niech tak z nimi przestają, aby się oni dowiedzieli, jakimi bogactwami szczerobliwy Bóg obdarzył narody”. Niekatolicy (i nie tylko oni) mają więc dobra duchowe i moralne, wartości społeczno-kulturalne, mają bogactwa, którymi Bóg ich obdarzył, **ale...** „Wierzmy, że owa jedyna [!] prawdziwa religia przechowuje się

w Kościele katolickim i apostołskim” (*Dignitatis Humanae* – Deklaracja o wolności religijnej, 1). To nie jedyne przypadki, kiedy do przejrzystości w dialogu ekumenicznym nieco brakuje.

Wątpliwości historyka religii budzić na przykład musi też teza: „zawsze jednak trwała w Kościele nauka, że nikogo nie wolno przymuszać do wiary” (12).

Dostrzegam dobrą wolę, ale o pewnych niespójnościach w oficjalnych stanowiskach powiem jeszcze niżej, na zakończenie.

Wykażmy się i my dobrą wolą. Niekiedy jest tak, że gdyby nie źródło, można by sądzić, iż myśl wyrwana z kontekstu całej doktryny jest autorstwa któregoś z szesnastowiecznych reformatorów. „Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane” (Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, 10). To brzmi jak *sola scriptura*. Mam świadomość, że myśl wyizolowana może zwieść na manowce. Ale opierając się na podobnych myślach, widzę realną płaszczyznę ekumenicznego dialogu. W protestantyzmie własne odczytanie Pisma św. jest czymś fundamentalnym; ale i w Kościele rzymskokatolickim mamy ku temu podstawy. W „Dekrecie o ekumenizmie” (4) czytamy: „Strzegąc jedności w rzeczach koniecznych niech wszyscy zachowają w Kościele należną wolność [...] zarówno w formach życia duchowego i karności, jak też w różnorodności obrzędów liturgicznych, owszem, nawet w teologicznym [...] opracowaniu objawionej prawdy”. Myślę, że bez tych tez o ekumenicznym dialogu nie mogłoby być mowy. Chciałoby się te myśli skwitować sentencją I. Kanta: „Nie bój się uczynić użytku ze swego rozumu”. I dalej: „Praktykowanie bowiem religii polega z samej jej istoty na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio [...] się ustosunkowuje do Boga” (3). To banalne, ale przypomnę, że mottem reformacji była nie zapośredniczona (!) ufność w zbawczą moc Chrystusa. Podobnych tez, zbieżnych lub nawet identycznych z duchem i literą reformacji, można, rzecz jasna, odnaleźć w dokumentach Kościoła znacznie więcej. Czy nie to stanowi płaszczyznę spotkania.

Podjęte dotychczas kroki, zmierzające do ugruntowania fundamentalnej jedności, przesłania wiele problemów, przed którymi stoją Kościoły. Nie chcę w tym miejscu wchodzić w teologiczne szczegóły i nie zamierzam eksplikować w związku z tym problemów tożsamości konfe-

syjnej; to uczyniłem w innym miejscu¹¹. Istotny jest jeden wniosek: **dialog ekumeniczny nie narusza tożsamości konfesyjnej poszczególnych Kościołów, nie może jednak zacierać istniejących różnic.**

Cóż więc boli, co jest do zrobienia, w czym dostrzega się problemy? Nie wszystkie wymienię. Oto kilka przykładów. Jan Paweł II w *Ut unum sint* (79) niektóre z nich wymienia; ponieważ tekst jest dostępny, nie będę wymienionych tam problemów eksplikował.

Ale oto zarząd Towarzystwa Misji Wewnętrznej i Zewnętrznej Kościoła Luterńskiego w Neuendettelsan¹² opublikował 14 października 1999 roku swoje uwagi, akceptacje i zastrzeżenia do podpisanej dwa tygodni wcześniej „Wspólnej deklaracji nauki o usprawiedliwieniu”. Oto niektóre z nich. Całość podzielono na cztery części.

1. Nie odstępimy: a) by w kwestii usprawiedliwienia wolno było mieszać prawo i Ewangelię; b) od twierdzenia, że człowiek jest *sui generis* istotą grzeszną i dlatego grzeszy, a nie grzeszy tylko dlatego, że uchodzi za grzesznika; c) od tezy, że wszelka refleksja o współdziałaniu człowieka w dziele zbawienia [...] deprecjonuje godność Boga; d) od przeświadczenia, że wiara jest darem zasadzającym się na ufności itd.
2. Ubolewamy nad tym, że: a) spopularyzowano i umocniono tendencje do zacierania różnic, stwarzając przez to wrażenie usunięcia różnic międzykonfesyjnych; b) że pod wpływem tajnej dyplomacji i presji czasowej dokument daje posmak (Nachgeschmack) braku dobrej woli, mającej na celu uzyskanie teologicznej precyzji, jasności; c) że Kościoły luterńskie winny były zaniechać nacisków na podpisanie „Deklaracji...” po odpowiedzi Kościoła katolickiego z 25 VI 1998 r. i w zamian za to zintensyfikować teologiczny dialog; d) wewnątrz Kościołów luterńskich przechodzi się do porządku dziennego nad zgłaszanymi wątpliwościami i krytyką.
3. Odrzucamy stwierdzenia, że: a) struktura urzędów i porządek autorytarny (Autoritaetsordnung) Kościoła stoi ponad „zwiastowaniem usprawiedliwienia” albo ma być równoważnym dlań kryterium; b) jakoby teraz już stały się bezprzedmiotowe różnice, ongiś wzajemnie potępione, co spowodowało, że moc utraciły nadal obowiązujące za-

¹¹ Por. K. Toeplitz, *O tożsamości konfesyjnej*. „Myśl Protestancka” 1999, nr 3 i część II, tamże 1999, nr 4.

¹² Por. Confessio Augustana IV 1999, Oekumene, s. 59-63.

pisy Ksiąg Symbolicznych; c) podpisane teksty (Dokument i Aneks) stały się normatywną wykładnią Ksiąg Wyznaniowych Kościoła ewangelicko-luterańskiego.

4. Spodziewamy się, że: a) teologiczne rozmowy będą kontynuowane, włączając do grona uczestników także krytyków w.w. dokumentów.

Następnie wymienia się tematy, które winny stać się przedmiotem ekumenicznego dialogu: a) *simul iustus et peccator* i rozumienie grzechu; b) problem usprawiedliwienia i zbawienia; c) problem wolnej woli i wiary; d) problem relacji wzajemnej usprawiedliwienia, Kościoła i urzędu duchownego.

Rekapituję ten teologiczny tekst – przyznaję bezkrytycznie – aby unaocznic fakt, że do pełnego *consensusu* w omawianych kwestiach jest jeszcze bardzo daleko. Protestanci, niektórzy, protestują, to leży w ich naturze... Dodam gwoli empirycznego zweryfikowania tezy, wcześniej zamarkowanej, że na „nizinach” brak nie tylko wiedzy, ale i zainteresowania omawianymi problemami; na przykład studenci kilku humanistycznych wydziałów dwóch uczelni (w tym jednego z uniwersytetów) w ogóle nie wiedzieli, czego dotyczy problem usprawiedliwienia, a tym bardziej, o co chodziło w sygnowanym dokumencie.

Również w Polsce pojawiły się protestanckie głosy krytyczne dotyczące „Wspólnej deklaracji...”¹³. W „Stanowisku...” czytamy m.in. o tym, że różnice dogmatyczne w stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego od XVI wieku do dzisiaj nie tylko nie zmniejszyły się, ale wręcz odwrotnie – jest ich coraz więcej; wymienia się tu przykładowo dogmaty: o niepokalanym poczęciu Marii, nieomyślności papieża, wniebowstąpieniu Marii. Piszemy o „masowym wynoszeniu nowych świętych i błogosławionych na ołtarze”, nauce o czyśćcu. „Stanowisko...” zwraca uwagę na fakt, że „Wspólna deklaracja...” „spowoduje przede wszystkim rozłam wśród luteran i między Kościołami luterańskimi”; zwraca się uwagę na to, że spośród 124 Kościołów luterańskich, należących do Światowej Federacji Luterańskiej, tylko 79 zaakceptowało projekt „Wspólnej deklaracji...”, natomiast aneks do projektu, opracowany na wniosek strony katolickiej, nie był w ogóle konsultowany z Kościołami członkowskimi ŚFL. I może jeden szczegół: „Jak różnie może być rozumiana i interpretowana nauka o usprawiedliwieniu przez poszcze-

¹³ Por. stanowisko ewangelistów Duszpasterstwa Godzin Biblijnych przy centrum Misji i Ewangelizacji w Dziegielowie – „Zwiastun Ew.” 2000, nr 2.

gólne Kościoły, może świadczyć fakt, że w czasie, kiedy strony przygotowywały projekt »Wspólnej deklaracji...«, papież ogłosił odpust zupełny z okazji roku jubileuszowego 2000 dla wszystkich, którzy spełnią pewne warunki”; wymienia się tu m.in. pielgrzymki do Rzymu, a odpust można będzie uzyskać także dla osób zmarłych; „Nasuwa się pytanie – czytamy w deklaracji polskich ewangelistów – co te praktyki mają wspólnego z biblijną nauką o usprawiedliwieniu grzesznika?” Konkluzja brzmi: „uważamy »Wspólną deklarację...« za wielkie nieporozumienie. Równocześnie pragniemy ostrzegać wszystkich przed źle pojętą ekumenią, która jest zagrożeniem dla naszego Kościoła”.

* * *

Ciernista jest nasza wspólna droga. Nie chcę dalej wchodzić w teologiczne szczegóły; zainteresowanych odsyłam do interesującej, cytowanej już publikacji, będącej owocem merytorycznego, teologicznego (!) ewangelicko-augsburskiego i rzymskokatolickiego dialogu w RFN, który dotyczył dwóch innych głównych problemów ekumenicznego dialogu: statusu (urzędu) duchownego oraz obrządku eucharystii. Chętnie wysłuchałbym w Polsce podobnej, rzeczowej teologicznej dyskusji.

O antyekumenicznej postawie pewnego znaczącego teologa

A teraz część najsmutniejsza moich wywodów, w której będę analizował poglądy o. Mieczysława A. Krapca¹⁴.

W 1998 roku ukazała się w Lublinie kolejna jego książka, zatytułowana *Filozofia w teologii*. Aby uzasadnić tytuł niniejszego tekstu i dalsze wywody, zmuszony jestem przytoczyć dłuższy cytat z tego dzieła; pisząc o metaforach, składających się na Nowy Testament, autor stwierdza: „Tu dostrzegamy różne praktyki: Kościoła Wschodniego, Kościoła

¹⁴ Mieczysław A. Krapiec jest absolwentem Kolegium Studiów w Krakowie, doktorem filozofii i teologii, doktorem habilitowanym teologii i profesorem zwyczajnym; był kierownikiem Katedry Metafizyki KUL i dwukrotnie dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej na tejże Uczelni, wreszcie rektorem w latach 1970-83; Ks. Profesor jest członkiem rzeczywistym Papieskiej Akademii Teologicznej, jest też przedstawicielem tomizmu egzystencjalnego; do zakonu wstąpił w 1939 roku, a święcenia kapłańskie uzyskał w 1945 roku; M. A. Krapiec jest autorem wielu książek i artykułów, wychowawcą i nauczycielem ogromnej liczby duchownych i teologów polskich Kościoła rzymskokatolickiego.

Reformowanego [potem się okaże, że autor ma na myśli protestantyzm *en globe* – K.T.] oraz Katolickiego. W Kościele Prawosławnym uznaje się jako dogmaty tylko te prawdy wiary, które zostały zdefiniowane przez pierwsze powszechne sobory wspólne dla Kościołów przed ich rozłączeniem. Spowodowało to swoisty zastój i niezdolność do dalszego rozprawiania się z błędami wiary i odrzucenie narastających wraz z życiem tak nowych form pobożności pomagającej wiernym zintensyfikować swoją wiarę i odciąć się skutecznie od narastających błędów i zagrożeń wiary. W Kościele Reformowanym, uznającym tylko autorytet *Pisma św.*, w oderwaniu od żywej kościelnej tradycji wiary przyjęto osobiste, rzekomo natchnione przez Ducha Świętego rozumienie różnych metafor dotyczących wiary. W rezultacie osobiste rozumienie objawionej wiary doprowadziło do sytuacji rozbitcia i utraty wiary. Wiara w tym Kościele przestała już być wiarą, bowiem są równouprawnione jej różne rozumienia. Dało to w ciągu dziejów ogromny wzrost sekt wyrosłych z protestantyzmu w jego różnych odmianach. Dzisiaj już trudno się zorientować, czy rozmaite odłamy protestantyzmu i wyrosłe z nich sekty są jeszcze wiarą chrześcijańską, skoro nawet nie uznaje się we wszystkich odłamach i sektach samego bóstwa Jezusa Chrystusa. Odwołanie się do osobistego rozumienia wiary powoduje przysłowiove: *quot capita tot sensus* – ile głów (sobie tłumaczących) tyle sensów Objawienia. Utrata wiary przy takim ustalaniu sensu objawienia danego w metaforze jest nieunikniona, jak to potwierdziło życie”. Może dodajmy jeszcze, jak Kościół Ks. Profesora rozstrzyga tę kwestię: „Kościół Katolicki ustalenie sensu metafory jako nośnika Objawienia pozostawił tzw. **Urzędowi Nauczającemu**, którym są powszechne sobory, a także uroczyste nieomylne proklamacje Rzymskich Papieży” (s. 138-139) i to oczywiście gwoili zachowania jedności wiary.

Czy wyklucza to stanowisko krytykowaną wyżej różnorodność interpretacji? Jeśli nie, to jak ma się ona do różnorodności w krytycznie ocenianych wyżej denominacjach? Udzielanie odpowiedzi na to pytanie bez przytaczania dostatecznych racji i rzeczowych argumentów, przemawiających na rzecz poglądów nie podzielanych – jest z naukowego punktu widzenia nie do przyjęcia.

Przejdźmy do bardziej szczegółowych komentarzy. Muszę przy tym założyć, że autor tego cytatu zna uchwały Soboru Watykańskiego II. Z przytoczonych słów wynika jednoznacznie, że Ks. Profesor uchwiał

tego soboru w kwestii stosunku do „odłączonych braci” – a tak nazwali Ojcowie soboru inne wyznania chrześcijańskie, a nie heretyków – po prostu nie akceptuje. Dokumenty soboru, m.in. stwierdzając istnienie możliwości osiągnięcia zbawienia poza Kościołem, są dalekie od tradycji tego wyznania; to jednak – w świetle przytoczonego wyżej cytatu – zapewne nie dotyczy na przykład protestantów, którzy *en globe* wiarę utracili czy prawosławnych, nie potrafiących „odciąć się skutecznie od narastających błędów i zagrożeń wiary”. W dokumentach soboru mówi się również o tym, że Kościół rzymskokatolicki nie ma już monopolu na prawdy wiary, skoro w innych konfesjach także znajdują się autentyczne prawdy wiary. Więcej jeszcze – teolog zdaje się nawet nie pamiętać o encyklice *Humani generis* Piusa XII, która dopuszczała możliwość uzasadniania wiary chrześcijańskiej drogą omijającą Objawienie, tzn. M. Krąpiec pomija również encyklikę Jana Pawła II *Ut unum sint*. Nie przyjmuje też do wiadomości, że tenże papież, odprawiając nabożeństwo z ewangelickim biskupem diecezjalnym w Bielsku-Białej, nie czytał tego z... niewierzącym.

Teolog ten nie jest także wolny od popełniania elementarnych błędów logicznych. Dlaczego tak czyni? Czyżby był to makiawelizm? Pytam, z jakiej podstawy i jakiej logiki ma wynikać, że osobiste rozumienie wiary doprowadziło – jak pisze – do utraty wiary? Na podstawie jakiej to przewrotnej logiki słuszny ma być wniosek: „Wiara w tym Kościele przestała już być wiarą, bowiem równouprawnione są różne jej rozumienia”? A może jest akurat odwrotnie? – co jednak nie zgadza się z niezłomnymi poglądami M. Krąpca. Dlaczego wmawia swoim uczniom, że protestanci to ludzie niewierzący, tzn. ci, którzy utracili wiarę? Czy na tym ma polegać dążność do jedności chrześcijaństwa? Równie dobrze mógłbym stwierdzić, że właśnie dlatego, iż ustalenie sensu metafor Nowego Testamentu pozostawia się w Kościele rzymskokatolickim (celowo nie użyłem zwrotu: w Jego Kościele) instytucji, w tym Urzędowi Nauczającemu, a nie jednostce – można sądzić, że nie ma tam wysiłku osobistej wiary, jest wiara zinstytucjonalizowana; ale nie muszę o tym pisać, zrobił to półtora wieku temu duński teolog protestancki Soeren Kierkegaard¹⁵, a czy słusznie, to zupełnie inna sprawa.

¹⁵ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*. Warszawa 1986.

Odmawianie protestantom wiary nie ma niczego wspólnego z eku-
menizmem. Kim dla M. Krąpca jest Jan Paweł II, skoro ten, jako
zwierzchnik Kościoła, zaaprobował wspólną z ewangelikami „Deklara-
cję o usprawiedliwieniu”? Z kim została ona podpisana, czy nie uczynił
tego z ludźmi pozbawionymi – według Ks. Profesora – wiary? Wszak
w katolicyzmie obowiązuje hierarchiczna zależność, inaczej niż w zde-
mokratyzowanych, czy jak kto woli: autonomicznych kościołach prote-
stanckich. „W protestantyzmie tradycyjne pisma wyznaniowe są zgodne
tylko częściowo z dzisiejszą myślą religijną, która nie tylko stawia nowe
pytania, lecz często zaprzecza poglądom wyrażonym w księgach sym-
bolicznych. Świeccy, którzy nie zgadzają się ze sformułowaniami ksiąg
wyznaniowych, nie muszą z tego powodu występować z Kościoła”
(K. Karski); podobnie z teologami, którzy w podobnych sytuacjach nie
tracą swego urzędu. Protestanci zdobyli się na przykład na to, by sformu-
łowania nader krytyczne wobec papieżstwa ujęte w Księgach Symbo-
licznych, pisanych w trakcie nie przebiegających w słowach (zresztą po
obu stronach) polemik, odłożyć dzisiaj *ad acta*. W przeciwieństwie do
tego niektórzy teologowie katolicy, niestety, nadal myślą w kategoriach
soboru trydenckiego tak, jakby nie było Vaticanum II. Czy M. Krąpiec
jest wierny kryterium konfesyjności swojego Kościoła – to nie moja
sprawa. Kryterium to jest zresztą negatywne, jak sam stwierdza; „Musi
być zachowana **analogia wiary**, wyrażająca się w tym, że ewentualne
nowe zdeterminowanie racjonalne treści Objawienia nie może być nega-
cją jakichkolwiek treści przyjętych przez Kościół dogmatów wiary [...] [Zachowałem styl oryginału – K.T.]. Ewentualne zmiany relacji treści
wyrażonych w dogmatach wiary są równoważne negacji samej wiary.
[...] Zatem sens wiary wyrażony w dotychczas sformułowanych dogma-
tach musi pozostać niezmienny przy nowych determinacjach jakiegoś
objawionego zdania”. Oznacza to w praktyce, że nowe interpretacje czy
wyjaśnienia „nie mogą zanegować choćby części sformułowań wyrażo-
nych w przyjętych przez sobór dogmatach” (s. 127). Możliwe, że takie
podejście powoduje, że autor nie może odejść od *Tridentinum*, oceniając
protestantyzm i prawosławie tak, jak w cytacie na początku tego tekstu.
Potrafię takie stanowisko, różne od protestanckiego, zrozumieć, ale nie
może mi trafić do przekonania i wcale nie dlatego, że różnimy się w
wyznaniach, ale dlatego, że Kościół rzymskokatolicki sam
w swojej dwudziestowiecznej teorii i praktyce tym sformułowaniami

zaprzeczył. Wystarczy jedynie skrupulatnie skonfrontować uchwały soboru trydenckiego z uchwałami Vaticanum II. Potrafię też zrozumieć, dlaczego autor cytowanej książki nie chce czy nie może uznać osobistego rozumienia nowotestamentowych metafor, to wynika ze znacznego zinstytucjonalizowania katolicyzmu. Zapewniam jednak nie tylko tego teologa, że subiektywny odczyt *Pisma św.* nie tylko nie musi zubażać wiary; śmiem twierdzić, że bez niepowtarzalnej tożsamości wiernych, wynikającej m.in. z faktu ich własnego odczytu *Pisma św.*, nie ma też żywej wiary, *ergo* żywego Kościoła; osobisty jego odczyt może wiarę zintensyfikować i co za tym idzie – wbrew poglądom M. Krąpca – utrata wiary ani nie jest nieunikniona, ani nie potwierdziło tego życie. Aby głosić takie poglądy, należałoby je opierać na wynikach rzetelnych socjologicznych badań empirycznych. Czy należy pouczać tak wytrawnego teologa, że wszelkie uogólnienia są ryzykowne, a status sądu (jeśli nim w ogóle jest, bo moim zdaniem jest to jedynie subiektywna **ocena**) indukcyjnego jest tylko prawdopodobny, nie zaś pewny?

Oddzielnym problemem jest też wypowiedź, według której uznanie tylko (?) autorytetu *Pisma św.* odrywa je ponoć od żywej kościelnej tradycji. Tymczasem w Kościele rzymskokatolickim, na mocy decyzji soborowej, tradycja traktowana jest na równi z *Pismem św.* jako źródło wiary. W zdecydowanej większości Kościołów protestanckich uznaje się nie jedno *sola*, lecz kilka: *fide, gratia, scriptura, Christus* i są one **nierozerwalnie** ze sobą związane. Profesor-teolog powinien wiedzieć, że wielkich kwantyfikatorów należy używać z olbrzymią rozważą. Nie ‘tylko’, a odnośnie do tradycji – najkrócej mówiąc: protestantyzm wcale jej znaczenia nie neguje, ale uznaje jej rolę tylko o tyle, o ile nie przeczy ona treści *Pisma św.* Czy nie byłoby słuszniej po prostu napisać, że obie konfesje dzieli pojmowanie tradycji, zamiast suponować, że Kościół reformowany (*de facto*, jak się okazuje: protestantyzm) odcina się od „żywej kościelnej tradycji” – co jest nieprawdą! Co ma znaczyć zwrot: „Dzisiaj już trudno zorientować się, czy rozmaite odłamy protestantyzmu i wyrosłe z nich sekty są jeszcze wiarą chrześcijańską”? Niech autor będzie konsekwentny, przecież wyżej jednoznacznie ocenił reformowanych jako tych, którzy już utracili wiarę. Na szczęście nie Ks. Profesor o tym rozstrzyga, czy te „odłamy” (dlaczego nie kościoły? – jak chce tego w dokumentach ostatni Sobór) stanowią jeszcze wiarę chrześcijańską; gdyby tak miało być, wszelkie dąże-

nia ekumeniczne należałoby uznać za ‘heretyckie’. O wspomnianych sektach nie będą tu pisał, pojęcie to bowiem jest w użyciu Ks. Profesora tak nieostre, że łatwo byłoby o pomyłkę, której chciałbym uniknąć. Nie wiadomo bowiem, czy na przykład Kościół ewangelicko-augsburski czy metodystyczny są w ujęciu autora książki sektami, czy może raczej – co chyba wątpliwe – Kościołami.

Kilka zdań odnośnie do Kościoła prawosławnego. Jakąż to logiką posługuje się M. Krapiec? Czy właśnie dlatego, że Kościół wschodni uznaje za dogmaty tylko te uznane przez niepodzielony jeszcze Kościół, jest on niezdolny do „ostatecznego rozprawienia się z błędami wiary”? A może właśnie to dawałoby temu Kościołowi podstawy do krytyki „odstępstw”, „nowinek”, „zmian”. Czy to przypadkiem nie prawosławie zakwestionowało wprowadzone przez Kościół łaciński *filioque*? Nie chcę rozstrzygać ani w ogóle, ani tym bardziej ‘ostatecznie’, kto miał i ma w tym sporze teologicznie rację; może racje były (i są nadal) podzielone?

Wreszcie, co to ma znaczyć: „ostateczne [!?] rozprawienie [?] się z błędami (?) wiary”? (Ten język, właściwie żargon, niestety, przypomina niezbyt odległe czasy). Przymiotnik ten jest tak wieloznaczny i tak obciążony historycznie, że mógłby sięgać rozumienia dotyczącego na przykład także czasów Jana Husa i jego samego, inkwizycji (przepraszam Świętej Inkwizycji), bulli potępiającej nauki dra Marcina Lutra, rzezi hugenotów, encykliki *Quanta cura* i załączonego doń *Syllabus*, dekretu *Nowy Syllabus* (1907), encykliki antymodernistycznej *Pascendi* itp. Podobnie jest z ‘błędami’ wiary. Przecież Ks. Profesor bardzo dobrze wie, że wzajemne ekskomuniki prawosławia i Kościoła rzymskokatolickiego z 1054 roku zostały ‘zniesione’ przez papieża Pawła VI i patriarchę ekumenicznego Konstantynopola Atenagorasa; czyż nie był to wobec tego błąd? Zapytałbym nawet, kiedy popełniony: w XI wieku czy w XX?

Czy w świetle porozumienia Kościoła rzymskokatolickiego z protestantami (nie wszystkimi) w kwestii usprawiedliwienia, które było jedną z najistotniejszych przyczyn różnic między konfesjami w XVI wieku i w ogóle zrodzenia się Reformacji, nie można i nie należy dzisiaj powiedzieć, że to był także błąd, właśnie dzisiaj naprawiany? – tak to w każdym razie widzę ze swojego punktu widzenia. Na podstawie tych dwóch przykładów prosiłbym o wyjaśnienie, na czym miałyby polegać „ostateczne rozprawianie się z błędami”? Czy to kłątwy kościelne były

błędami czy ich „zawieszenie” (jeśli jest to właściwe słowo)? I które „rozwiązania” należy uważać za „ostateczne”, te sprzed wieków, czy obecne? Cytowany na wstępie urywek książki nie stwarza złudzeń: nic się dzisiaj nie zmieniło.

Wspomniane wyżej krytycznie przez Ks. Profesora prawosławie znajduje się od lat w owocnym dialogu z Kościołami unii utrechckiej, czyli starokatolikami, którzy formalnie ‘wyszli’ z Kościoła rzymskokatolickiego w rezultacie uchwał *Vaticanum I*. Czy można tego wszystkiego nie dostrzegać? – retoryczne pytanie. Ale, zgodnie z retoryką książki, praktyka prawosławia jest zrozumiała, albowiem wykazuje ono niezdolność do rozprawiania się „z narastającymi błędami i zagrożeniami wiary”, a za błędny musi przecież starokatolicyzm uchodzić.

I raz jeszcze: na jakiej podstawie i dlaczego odmawia cytowany autor wierzącym prawosławnym możliwości „intensyfikowania swojej wiary”? Z punktu widzenia wielu innych konfesji chrześcijańskich to właśnie prawosławie akcentuje, jak może żaden inny Kościół, intensyfikowanie swojej wiary w sferze emocjonalnej. I czy „odrzućcie [...] nowych form pobożności” rzeczywiście nie pozwala „odciąć się skutecznie od narastających błędów [czyich, ew. w jakim Kościele – K.T.] i zagrożeń wiary”? Za dużo tu niedomówień, za mało precyzji.

Z tym krótkim tekstem M. Krapca można polemizować znacznie dłużej. Po co? *Sapienti sat*. Książka, o której mowa, jest zapewne lekturą przeznaczoną nie tylko dla studentów Wydziału Teologii lubelskiej uczelni, której autor był wieloletnim rektorem, ale także dla seminariów duchownych. Jej oddziaływanie niepodobna przecenić, niestety w swoim negatywnym wydźwięku. Ona będzie działać jak kamień rzucony na tafle jeziora, a powstałe na skutek rzutu kręgi będą się rozchodzić po całej tej tafli.

Przy takim podejściu, jak nam zaprezentowano, Jan Paweł II może jedynie marzyć o jedności chrześcijan. O kształtowaniu postaw ekumenicznych ludzi wychowanych na podobnych lekturach w ogóle nie ma co myśleć. Im mniej będzie podobnych sformułowań, tym bardziej autentyczne będzie nowotestamentowe współzycie wierzących różnych konfesji chrześcijańskich i to nie tylko w Polsce. Ubolewam nad tym, że dzieło to weszło do obiegu w tej postaci, przez co zatracają się jego niewątpliwe walory.

Dodatkowe zdziwienie muszą budzić negatywne sformułowania M. Krąpca dotyczące protestantyzmu po tym, jak przy okazji jubileuszu M. Lutra Jan Paweł II faktycznie zrehabilitował Reformatora. A teraz oto jesteśmy świadkami tego, że członek rzeczywisty Papieskiej Akademii Teologicznej przeczy w sposób oczywisty temu, co głosi głowa Kościoła rzymskokatolickiego. Żeby nie być gołosłownym, przytoczę jedną tylko myśl z „Listu apostołskiego *Tertio Millennio Adveniente*” z 1994 roku, w którym Jan Paweł II pisze: „Czyż można wreszcie przemilczeć Kościoły Wschodu, których starożytne patriarchaty przypominają tak żywo dziedzictwo apostołskie, a ich czcigodne tradycje teologiczne, liturgiczne i duchowe stanowią ogromne bogactwo będące wspólną własnością chrześcijaństwa” (25). Wystarczy tę myśl, dotyczącą Kościoła wschodniego porównać z wydrukowaną przez lubelskiego teologa, a okaże się, że komentarz jest zbyteczny.

Aby jednak nie ulec pokusie przesadnego uogólnienia i nie obciążać lubelskiej uczelni negatywnym przykładem, wskażę na dwie myśli innego księdza – profesora KUL, Czesława S. Bartnika¹⁶, autora ponad czterdziestu książek, który pisze: „A zatem uważa się, że wszystkie [!] [wykrzyknik mój – K.T.] odłamy chrześcijańskie mają elementy zbawcze, choć w różnym stopniu” (s. 77). Jak się ta myśl ma do przytoczonej wyżej wypowiedzi, zgodnie z którą protestanci już nie są wierzącymi chrześcijanami? I druga myśl: „Protestanci i Kościoły wschodnie nie działają również anarchistycznie, lecz w obrębie swej wielowiekowej tradycji i określonej dyscypliny”

(s. 206). Wyżej czytaliśmy o oderwaniu się od wielowiekowej tradycji. Można więc na tej samej uczelni, znakomitej przecież, myśleć inaczej niż M. Krąpiec – na całe szczęście dla współczesnego chrześcijaństwa i programu ekumenicznego *Vaticanum II* i Jana Pawła II.

* * *

Jeszcze odnośnie do zarzutu „osobistego rozumienia wiary” i wynikającej stąd rzekomo utraty wiary chrześcijańskiej przez protestantów z powodu *sola scriptura*, pragnę odwołać się do tekstu księdza profesora Manfreda Uglorza¹⁷: „Tendencje mające na celu wyeliminowanie z

¹⁶ C. Bartnik, *Teologia w kulturze*. Lublin 1999.

¹⁷ *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego*. Bielsko-Biała 1999, *Wstęp*, s. 13.

życia religijnego i teologii ksiąg wyznaniowych prowadzą do daleko idącej subiektywizacji wiary, eliminacji z jej treści tematów fundamentalnych, przeakcentowania zaś marginalnych. Teologia musi odwoływać się do symbolu kościelnego”.

I jeszcze co do zarzutu dotyczącego w protestantyzmie ponoć negacji tradycji, chociaż już powyższy cytat powinien mojemu adwersarzowi wystarczyć: „[Teologia] czerpiąc z Biblii objawione prawdy, nie może z obojętnością odnosić się do ich historycznych rozumień i świadectw poznania”. To pisze teolog ewangelik i nie przypuszczam, żeby teolog katolik o tym wszystkim nie wiedział, więc pytam i to wcale nie retorycznie, dlaczego tego, co wiedział, nie napisał: *cui bono*? Na pewno nie jest to w interesie jedności chrześcijaństwa, o co zabiega na progu trzeciego tysiąclecia Jan Paweł II.

Nachodzą mnie jednak pewne wątpliwości. Powyższe myśli krytyczne spowodowane zostały przez tekst napisany przez członka rzeczywistego Papieskiej Akademii Teologicznej, niejako pod „bokiem” Jana Pawła II. Filozofowie kojarzą się tu – nie wiem na ile prawomocnie – pewne praktyki starożytnych Greków. Wymyślili oto tzw. równosilność sądów¹⁸. Istota tego praktycznego pomysłu polegała na tym, że każdemu twierdzeniu można było przeciwstawić równie mocne logicznie twierdzenie przeciwne. W konsekwencji powoduje to, że na dobrą sprawę nie można sensownie udowodnić niczego, ponieważ cokolwiek zostanie udowodnione, za chwilę może (musi?) zostać obalone przez twierdzenie przeciwne. Mówiąc inaczej: można próbować uzasadnić każde twierdzenie! Metoda ta pozwala usprawiedliwiać praktycznie wszystko. W strukturze scentralizowanej i ściśle zhierarchizowanej, jaką jest Kościół rzymskokatolicki (inaczej niż w luterańskim, w którym nie ma struktury pionowej, a jest horyzontalna), wypowiedzi niezgodne z nauczaniem Urzędu Nauczycielskiego właściwie powinny zostać odrzucone jako naganne, nieprawomyślne. Jeżeli się takich praktycznych kroków nie podejmuje – musi zastanowić, dlaczego tak się dzieje. Wydaje się, że może to nie być praktyka przypadkowa. Podobne współwystępowanie sprzecznych koncepcji pozwala zająć wygodne stanowisko, bowiem w przypadku krytyki zewnętrznej (takiej jak powyższa) zawsze można będzie na szczytach hierarchii powiedzieć: „przecież potępiłiśmy podobne tezy” albo: „nasze ofi-

¹⁸ Por. w tej kwestii: K. Toeplitz, *O pożytkach z nielogiczności*. „Słowo i Myśl” 1997, nr 12 - 1998, nr 1.

cialne stanowisko jest zupełnie inne” i odesłać do odnośnych oficjalnych dokumentów. Gdyby się natomiast okazało, że wewnątrz tej denominacji jest wcale nie tak małe grono ludzi, którzy te poglądy podzielają – można domniemywać (i tylko), że jest to tej konfesji na rękę. Zatem w obrębie danej denominacji ludzie będą zadowoleni, ponieważ ich poglądy zostały wyeksplikowane, a wobec zewnętrznych krytyków też można się będzie wybronić. Jest to stanowisko logicznie niekoherentne, ale już Hegel stwierdził, że życie pełne jest sprzeczności.

Nikt nie może zabronić M. Krąpcowi ani protestantom głoszenia swoich poglądów, to oczywiste; mają prawo do swoistego *votum separatum*. Należałoby się jednak spodziewać, że wypowiedzi osoby publicznej, a taką jest M. Krąpiec, spotkają się z wewnętrzną krytyką. Jednak czekałem daremnie i stąd to odwołanie się do praktyk, sprawdzonych i sprawdzających się nadal, które wymyślili antyczni.

Ciernie należy traktować tak, by raniąc i drażniąc nie czyniły tego nazbyt boleśnie, aby się stały bezowocne, jak głosi motto tego tekstu. Sądzę też, że to, co staje na drodze autentycznego ekumenicznego dialogu należy odrzucać, wspólnie, w imię jedności w różnorodności, ku której zmierzamy.