

BP ALFONS NOSSOL

## **TEOLOGICZNE PRZESZKODY NA DRODZE DO JEDNOŚCI DZISIAJ**

Widzialna jedność Kościoła przekazana i nakazana nam testamentalnie przez Jezusa Chrystusa (J 17, 21), ufundowana jest w jej pierwotnej niewidzialnej Bożej jedności. Odwołując się do „Credo” można ją po prostu opisać jako „jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół”. Już opis ten wskazuje, że nasze chrześcijańskie poszukiwania i zabiegi o tę zawierzoną nam jedność, w których właściwie ucieleśnia się ekumenia, muszą wciąż niejako z natury znajdować się w opresjach.

Te „opresje” wydają się jednak uzyskiwać dziś w świadomości chrześcijan nową rangę, ponieważ, między innymi, kwestionują one wiarygodność samego bycia chrześcijaninem. Jeżeli bowiem nasze, kierowane wiarą, usiłowania w tej dziedzinie miałyby ulec zablokowaniu lub wręcz nabrać charakteru przeciwdziałania, to wtedy trzeba by mówić o nowej i groźnej winie Kościoła.

W tej sytuacji nie tylko usprawiedliwione, ale wręcz konieczne wydaje się być bliższe przebadanie rodzaju owych opresji, by zidentyfikować istotne „teologiczne” przeszkody na drodze ku jedności i podjąć wysiłek ich przezwyciężenia.

Jest rzeczą oczywistą, że ten wieloaspektowy problem może być tu przedstawiony tylko szkicowo i selektywnie. Treścią pierwszego z podjętych tu zagadnień będzie wskazanie na „twórcze elementy” w aktualnym kryzysie ekumenii (I), następne zagadnienia, to próba nadania konkretnych kształtów przeszłościowym wyobrażeniom o jedności (II) i równocześnie konkretnych przesłanek, które warunkują ożywienie nowych ekumenicznych nadziei (III).

Podjęwszy problem kryzysu ekumenii nie możemy zapomnieć o jego historycznym kontekście: rewolucyjne przeobrażenia w Europie środkowowschodniej i wizja jednoczącej się Europy uświadamiają nam na nowo, że w ekumenii nie może być „zapaści”, że właśnie dziś jest ona nakazem chwili. Obowiązkiem Kościoła w każdym czasie, szczególnie zaś w czasie obecnych przeobrażeń, jest być znakiem, jeśli nie wręcz „sakramentem” jedności ludzkiego rodu.

## I. „TWÓRCZE ELEMENTY“ W AKTUALNYM KRYZYSIE EKUMENII

1. W 1989 r. wydał Hans Halter zbiór rozpraw pod znamionym, opatrzonym przezornie znakiem zapytania tytułem: „Nowy ekumeniczny okres zlodowacenia?“ We wstępie konstatuje: „Tytuł wyraża szeroko rozpowszechnioną obecnie konsternację. Konsternacja ta występuje nie tylko wtedy, kiedy myśli się o stosunkach pomiędzy Kościołem katolickim i Kościołami ewangelickimi, co jest u nas normalnie przyjęte, owa konsternacja nasila się wydatnie, kiedy uwzględni się Kościoły wschodnie nie mówiąc już o 300 Kościołach członkowskich należących do Ekumenicznej Rady Kościołów“<sup>1</sup>. I trudno się z tą wypowiedzią nie zgodzić. Równocześnie jednak dodać należy, że często tego rodzaju pospieszne stwierdzenia prowokowane są przez dość szeroko na płaszczyźnie bazy rozpowszechnione niezadowolenie z aktualnego „ekumenicznego nastawienia“ To właśnie tu mają swe źródło globalne stwierdzenia w sensie zamarcia jednoczących usiłowań Kościołów, ekumenicznej stagnacji, względnie końca ery ekumenizmu<sup>2</sup>.

2. Jest rzeczą oczywistą, że nabierający rozmachu ekumeniczny klimat okresu przełomu, który szczytowy moment osiągnął w „Dekrecie o ekumenizmie“ Vaticanum Secundum, należy już do przeszłości. Nie znaczy to jednak, że znajdujemy się w odwróceniu ku przebrzmiałemu już konfesjonizmowi, że przestaliśmy posuwać się naprzód. Trzeba pamiętać, że epoka gwałtownego niemal zbliżenia różnych Kościołów i chrześcijańskich wyznań zaczęła dojrzewać jeszcze przed odkryciem tego, co jest wszystkim chrześcijanom wspólne. Nagła świadomość i akceptacja tego, że inni, którzy mienią się chrześcijanami i uważają za członków jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła Chrystusa, są faktycznie chrześcijanami i faktycznie stanowią Kościół Chrystusa, stanowiły niewiarygodny wręcz postęp po okresie wielowiekowych kontrowersji, dyskryminacji, obcości. Chrześcijaństwo zdawało się rozjaśniać nowym światłem: „My chrześcijanie wierzymy wprawdzie wciąż inaczej, ale nie w Innego!“<sup>3</sup> I nierzadko w atmosferze euforii jednoczenia się pojawiały się tendencje do przeoczenia i pozostawienia na boku konfesyjnych różnic i tego co ma w nich charakter istotnie dzielący. Teraz jednak nadszedł ten moment, kiedy trzeba stawić czoło pozostałym różnicom, a zwłaszcza tym, które przesądzają o podziale Kościołów, okazuje się bowiem, że te różnice rzutują o wiele mocniej na wzajemny stosunek Kościołów, inaczej więc niż byliśmy skłonni to widzieć<sup>4</sup>.

3. W tej sytuacji nie całkiem usprawiedliwione, a nawet nietrafne i wprowadzające w błąd jest mówienie o „stagnacji dzieła ekumenii“, jeżeli nawet przyznać trzeba, że czas wielkiego ekumenicznego przełomu i wielkich ekumenicznych nadziei zdaje się kończyć. O wiele słuszniejsze jest to, byśmy rzeczowo, a także z wdzięcznością przyjęli do wiadomości „że nasza obecna sytuacja ekumeniczna — jak mówi G. Gassmann — jest także rezultatem „sukcesów“ dotychczasowych

<sup>1</sup> H. Halter (Hrsg.), *Neue ökumenische Eiszeit?*, Zürich 1989, 9.

<sup>2</sup> Por. tamże, 10 n; H. Fries, „Damit die Welt glaube“, Frankfurt/M 1987, 186 n; K. Lehmann, *Okumene auf dem Prüfstand — Zwischenbilanz zum Gespräch zwischen den christlichen Kirchen*, Materialdienst der ökumenischen Centrale 17 (December 1984), 1; G. Gassmann — P. Norgaard-Hojen (Hrsg.), *Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven*, Frankfurt/M 1988, 14; H. Heinz, *Wer steht der Okumene im Wege? Einsprüche gegen einen ökumenischen Stillstand*, w: J. Piegsa (Hrsg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Das Bleibende Anliegen*, St. Ottilien 1991, 77-11.

<sup>3</sup> Por. K. Barth, *Ein Brief an den Verfasser*, w: H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, 14.

<sup>4</sup> H. Halter, dz. cyt., 11.

wysiłków ekumenicznych. Wszędzie tam, gdzie dziś chrześcijanie różnych Kościołów praktykować chcą ściślejszą wspólnotę jest to w daleko idący sposób możliwe i to niezależnie od tego jakie formy więzi-duchowych, teologicznych i praktycznych — przyjmie owa wspólnota. Stało się to możliwe, ponieważ dzięki ruchowi ekumenicznemu stosunki pomiędzy wieloma różnymi Kościołami uległy radykalnej zmianie i właśnie w ostatnich piętnastu latach nastąpiła tu „normalizacja“, która w coraz większym stopniu legitymizowana i rozszerzana była przez rozstrzygnięcia kierowniczych ośrodków kościelnych. Tym dotkliwiej więc odczuwane są pozostałe „zakłócające faktory“ tej normalizacji...“<sup>5</sup>.

4. Charakterystycznym symptomem obecnego stanu ekumenii jest nasilająca się obawa przed utratą „tego, co nam właściwe“, a co równocześnie oznacza zadomowienie i poufałość. Obawa ta dotyczy — jak określa to H. Fries — „utruty ciągłości, profilu i identyczności, wyraża się niepokojem, że dojdzie do przerwania tamy oraz że nikt nie potrafi opanować zaistniałej sytuacji...“ Powstająca w takiej atmosferze „gorliwość ocalania“ może przerodzić się w „nieustępliwe usztywnienie“, zaś wierność dla wyznania w skostniałe i uciekające się do gwałtu uparte trwanie za każdą cenę. Należy tu jednak wskazać, że obawy te są zupełnie nieuzasadnione. Ekumenia nie oznacza bowiem w żadnym wypadku rezygnacji z tego, „co nam właściwe“, ani też utraty identyczności czy profilu; w gruncie rzeczy jest ona uzyskaniem nowego i wzbogaconego kształtu. Dzięki ekumenicznemu otwarciu stają się Kościoły „nie tylko ilościowo, ale także jakościowo bogatsze. Profile mogą pozostać i powinny być wyrazem wielokształtności bogactw Jezusa Chrystusa“<sup>6</sup>.

5. Podkreślić należy także i to, że w sytuacji względnej „ekumenicznej normalności“ i akceptowanego pluralizmu, tracą swoją przekonywującą moc niektóre tradycyjne argumenty na rzecz dążenia do widzialnej jedności Kościoła. Należy do nich m.in. niekwestionowane wcześniej przekonanie, że podziały Kościołów czynią niewiarygodnym roszczenie przepowiadania jednej Ewangelii jednego Pana Jezusa Chrystusa, albo też, że wspólne chrześcijańskie świadectwo wobec świata zakłada równoczesne zabieganie o widzialną i — w określonej formie — także instytucjonalną jedność Kościoła. Niezależnie od tego wielu chrześcijanom wydaje się, że ważniejsze i bardziej owocne jest ponowne podkreślenie czystej akcyjności wspólnotowej Kościołów w wymiarze społecznym, aniżeli mozolne teoretyczne zabiegi o konwergencję i consensus w teologicznym dialogu, który przecież nie odnotowuje żadnych bezpośrednio odczuwalnych rezultatów. Dla pełności obrazu dodać należy, że rozczarowanie z racji tych celów ekumenii, które nie zostały osiągnięte i związana z tym rezygnacja z nader optymistycznych oczekiwań „uruchomiła nowe dociekania dotyczące tego, w jaki sposób dla przyszłościowej drogi zinterpretowany może zostać tradycyjny aksjomat ekumeniczny, mówiący o tym, że jedność musi zawsze pozostawiać przestrzeń dla uprawnionej i wzbogacającej wielości“<sup>7</sup>.

6. Ten katalog aktualnych faktów, które zakłócają ekumenię można wprawdzie przedłużyć, ale mimo wszystko nie można nie dostrzegać ogromnego dorobku w owej szczególnego rodzaju ekumenicznie i teologicznie ugruntowanej nowej świadomości. Kościoły mogą nie tylko kooperować ze sobą w wielu dziedzinach życia, realizować — przynajmniej częściowo — wspólnotę w sprawowaniu służby Bożej,

<sup>5</sup> G. Gassmann, *Einheit der Kirche — die Notwendigkeit einer neuen Klärung*, w: *Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven*, art. cyt. 14.

<sup>6</sup> H. Fries, dz. cyt. 187n.

<sup>7</sup> G. Gassmann, art. cyt. 16.

ale także zdolne są już do brania na siebie winy za rozłam chrześcijaństwa, a ponadto do przyznawania pozytywnego zbawczego znaczenia dla poszczególnych członków oddzielonych i oddzieleniem zinstytucjonalizowanych wspólnot chrześcijańskich.

Owo, zrodzone z pokory i prawdy, wspólne chrześcijańskie przyznanie się do winy stanowi istotny wkład w nowe ekumeniczne nastawienie i w bardziej krytyczne i pogłębione poszukiwanie jedności na płaszczyźnie teologii, które charakteryzuje wszystkie obecne bi- i multilateralne dialogi. Szczególną rangę uzyskało tu przekonanie, że „zadana jedność” Kościoła musi nawiązywać i wychodzić od „jedności danej pierwotnie”

To wszystko zmusza do odwołania się do radykalnie pojętej wiary. Stąd też należy wciąż mówić o prawdziwej „ekumenii wiary”, kiedy mamy do czynienia z teologicznym zmaganiem się chrześcijan o jedność. Radykalnie pojęta wiara chrześcijańska implikuje stale ów moment, który określamy jako „krysis”, ten moment jest jej z natury właściwy. Stąd też „ekumenię wiary” należy również widzieć wciąż jako sytuację przełomu i wyboru, jako sytuację kryzysu ze wszystkimi możliwymi konsekwencjami<sup>8</sup>.

## II. KONIECZNOŚĆ TEOLOGICZNIE UGRUNTOWANYCH UJĘĆ JEDNOŚCI

1. Najnowsze gruntowne badania Guentera Gassmanna i Jean-Marie R. Tillarda — ekumeników związanych z komisją „Wiara i Ustrój” (Faith and Order) przy Ekumenicznej Radzie Kościołów — wykazują niezbicie, że uzasadnienie dążenia do widzialnej jedności musi zostać jeszcze raz na nowo i integralnie przemyślane i sformułowane. Dziś nie można się już zadowolić obiegowymi skrótowymi formułami tzw. „modelami jedności”, ponieważ w dużym stopniu stały się one częścią ekumenicznego żargonu i nie są już w stanie przekazywać członkom Kościołów tego, że zmaganie o jedność, o jedność widzialną jest nakazem Jezusa Chrystusa i staje przed Kościołem jako jego palące zadanie. Nie ulega też wątpliwości, że to sformułowane na nowo uzasadnienie musi posiadać charakter zarówno teologiczny jak i praktyczny, ponieważ czysto teoretyczne formuły nie są w stanie rozbudzić i zintensyfikować zrozumienia i zaangażowania chrześcijan dla sprawy ekumenii. Wizja jedności Kościoła wiąże się bezpośrednio ze wszystkimi innymi konstytutywnymi elementami Kościoła, a więc także z jego posłannictwem, które każe mu być znakiem i instrumentem eschatologicznego zbawczego działania Boga dla całej ludzkości.

Praktyczne uzasadnienie zadania dotyczącego urzeczywistnienia widzialnej jedności, powinno podjąć egzystencjalne pytania, obawy i nadzieje członków wspólnoty. „Tu musi być ukazane, w jaki sposób sprawa jedności Kościoła staje się znacząca dla wszystkich aspektów społecznej i osobistej egzystencji chrześcijańskiej. Nie może zabraknąć reakcji na troskę, że jedność implikuje negatywne następstwa, jak np. rezygnację z bliskich sercu przekonań dotyczących wiary i z utartych sposobów życia, redukcję do wspólnego najmniejszego mianownika, uniformizm, super — Kościół, absorpcję przez inny większy i silniejszy Kościół. W przeciwieństwie do tego rozwijać należy przekonanie, że jedność właściwie pojęta i posiadająca odpowiednią strukturę, wzbogaca i poszerza wiarę, życie i posłannictwo wspólnot i Kościołów, wyzwala z zawężeń i pozwala doświadczyć i uaktywnić katolickość

<sup>8</sup> Por. H. Fries, dz. cyt. 189.

wraz z zawartą w niej wielością oraz uniwersalność, która jest fundamentem wspólnoty i solidarności o światowym zasięgu<sup>9</sup>.

2. Jedność w wymiarze praktycznym nie może być jednak rozumiana jako „ta jedność, o którą nam chodzi”, lecz jako jedność, która jest zgodna z kształtem Kościoła odpowiadającego Bożym zamiarom. „Przed Bogiem nie wystarczy jednak to, że Kościoły w ich wielkoduszności i zaangażowaniu dla bliźnich uprawiać będą jeden tylko ekumenizm. Konieczne jest, by stanowiły one jeden Kościół i by ich działanie i ich świadectwo wychodziło od jedyne Kościoła. One muszą nawrócić się i osiągnąć jedność i ta jedność ma swoje centrum zarówno w wierze jak i w praktyce” Jeżeli jedność jest sprawą nawrócenia, które zobowiązuje wszystkie wspólnoty kościelne, to musi ono zostać wspólnie podjęte i konsekwentnie realizowane. Nawrócenie to, jeżeli ma być bezwarunkowe i skuteczne, nie może budować na abstrakcyjnych spekulacjach, ale na tym, „co dociekania i zobowiązania tego stulecia ekumenii wniosły do świadomości Kościoła” Jednym z elementów tej świadomości jest „przeświadczenie o posiadaniu wspólnej łaski”, która wyraża się w tym, że pomimo wszelkich podziałów istnieje w głębi tajemnicza płaszczyzna, na której działa Duch Święty i na której wszystkie rozdzielone Kościoły pozostają w pewnym „stanie wspólnoty” Według Tillarda przestrzeń ta jest nośnikiem profetycznego słowa Bożego, które wskazuje, że owa *communio* jest czymś w rodzaju głęboko zakorzenionej latorośli, która przetrwała wszystkie przycinania, okaleczenia, blizny i mrozy. „Czy ta latorośl — zapytuje Tillard — nie może być dla nas znakiem tego, czym właściwie jest Kościół Boży w jego ostatecznej głębi, do której nie dociera już żaden grzech? Czy Kościół nie ma być pieczęcią świętości, która to pieczęć oprze się wszelkiej ludzkiej niewierności, ponieważ swój prapoczątek ma jedynie w Bogu?”<sup>10</sup>.

3. Nowe ożywienie i nowe nadzieje ekumeniczne wymagają więc „w pełni ekklezjologicznego uzasadnienia” przez pogłębione teologiczno-ekumeniczne spojrzenie na Kościół. Stąd też wydaje się, że tzw. *communio*-ekklezjologia, która dochodzi do głosu, a nawet jest wprost eksponowana we wszystkich niemal aktualnie prowadzonych dialogach, stanowi nową szansę dla teologicznie zorientowanych wizji jedności. Rozwijane dotychczas nazbyt abstrakcyjnie projekty i ujęcia ekumeniczne, zwane nie całkiem szczęśliwie „modelami jedności” wymagają całościowego przebadania i pewnego rodzaju ekklezjologicznej korektury, by móc owocnie służyć świętej sprawie jedności Kościoła. *Communio*-ekklezjologia zawiera mianowicie wielkie otwarcie, z którym jednak nierozdzielnie związane są surowe wymagania. Chodzi przede wszystkim o wymaganie katolickości, oczywiście nie jest to katolickość rozumiana w sensie opisu konfesyjnego. Relację między katolickością a Kościołem można wyrazić w formie: tam gdzie jest rzeczywisty Kościół, tam też jest ów Kościół faktycznie katolicki. „Katholon’ ewokuje bezpośrednio wyobrażenia jedności i pełni. Dlatego też Kościół Boży istnieje w naszej historii w postaci wymaganej przez Boga katolickości tylko tam, gdzie rozpoznawana jest pełnia apostołskiej wiary, pełnia związanego z wiarą życia sakramentalnego, pełnia środków zbawienia, a wśród nich także posługiwania (urzędu), tak jak chce tego Duch Święty; ten Kościół Boży istnieje tam, gdzie jest pragnienie poważnego traktowania Agapy, jako szczególnej cechy uczniów Chrystusa, którzy świadomi są ciężaru winy,

<sup>9</sup> G. Gassmann, art. cyt. 20n.

<sup>10</sup> J.-M.R. Tillard, „*Konziliare Gemeinschaft*“, „*versöhnte Verschiedenheit*“, *Communio-Ekklesiologie und Schwesterkirchen*, w: H. Meyer (Hrsg.), *Gemeinsamer Glaube und Strukturen der Gemeinschaft. Erfahrungen-Uberlegungen-Perspektiven*, Frankfurt/M 1991, 136.

ale którzy nie poddają się rezygnacji, i wreszcie tam, gdzie jest pragnienie służenia władaniu Chrystusa nad światem. Dawne tradycje, z którymi współbrzmia liczne dzisiejsze oświadczenia ekumenicznego consensusu, umacniają przeświadczenie, że *communio*, które ucieleśnia Kościół, stanowi każdorazowo rdzeń owej pełni<sup>11</sup>.

4. Jeżeli chodzi o konkretne eklezjologicznie ufundowane ujęcia jedności, to wymienić należy przede wszystkim: projekt koncyliarnej wspólnoty, pojednanej różnorodności, wspólnoty wspólnot (*communio of communions*), jedności pojętej jako solidarność, czy wreszcie Kościołów siostrzanych<sup>12</sup>.

Na szczególną uwagę zasługuje próba ekumenicznego rozwiązania proponowana przez Tillarda, w której celem końcowym jest takie ukształtowanie teologii ostatniego z wymienionych ujęć (Kościółów siostrzanych), by znalazły się w nim w jakiś sposób wszystkie w ogóle pozostałe ujęcia jedności<sup>13</sup>.

### III. PRZESŁANKI ZDAŻANIA KU NOWEJ EKUMENICZNEJ NADZIEI

1. Aby nie dopuścić do zaistnienia dalszych „teologicznych” utrudnień na drodze ku jedności wskazać trzeba — choćby tylko hasłowo — na istotne wymiary przyszlōściowo zorientowanej ekumenii.

Zdażanie ku ekumenii jutra wymaga przede wszystkim precyzyjnego i jednoznacznego zdefiniowania na gruncie eklezjologii centralnych pojęć ekumenii takich jak jedność i wielość. Radykalnej krytyce poddaje sposób rozumienia i stosowania tych pojęć w dotychczasowym dialogu J. Brosseder: „Wszyscy pragną jedności w wielości. Faktycznie jednak wielość jako konstytutywna zasada jedności nie jest poddawana refleksji. Jak się wydaje, odbierana jest ona jako zagrożenie jedności, a nie jako konkretna postać i jako żywa prezentacja jedności. Spoza stosowanego w rozmowach ekumenicznych rozumienia jedności dobitnie, pomimo wszelkich wzajemnych zapewnień, wзира absolutystyczne rozumienie jedności, które wciąż mie-sza jedność z jednolitością. Kto pragnie żywej jedności musi odrzucić jednolitość nie tylko deklaratywnie, ale także rzeczywiście i nie może też wzdychać za nią w ukryciu. Jedność pojęta absolutnie jest załamaniem się życia, jest jednością martwą. Jedność żywa jest możliwa tylko wielościowo: im bardziej wielościowa, tym bardziej żywa<sup>14</sup>.”

2. Ukonkretnienie i ożywianie jedności przez wielość powinno dokonywać się przez poważne wysiłki chrześcijańskich Kościołów i wspólnot o poszerzanie katolickiej szerokości, ewangelickiej głębi i prawosławnej dynamiki w znaczeniu jej pneumatologicznego wymiaru. W wielkim „trójkącie chrześcijaństwa” (P. Meinhold) nie może w procesie dialogu ani na moment zaistnieć podejrzenie strategicznego wygrywania „jedności” kosztem któregoś z wielkich partnerów.

<sup>11</sup> Tamże, 137. Co do znaczenia „*communio-eklezjologii*” w tym właśnie kontekście por.: A. Nossol, *Schwerpunkte der Okumene heute und ihre Bedeutung für die Theologie*, Catholica 1989, 168nn.; L. Scheffczyk, *Glaube in der Bewährung. Gesammelte Schriften zur Theologie* III, St. Ottilien 1991, 323-339.

<sup>12</sup> Por. G. Gassmann, art. cyt., 22n; J.-M.R. Tillard, art. cyt., 135-136; H. Fries, dz. cyt., 191.

<sup>13</sup> J.-M.R. Tillard, art. cyt., 154.

<sup>14</sup> J. Brosseder, *Okumene: Aufbruch und Stolpersteine*, w: R. Schermann (Hrsg.), *Wider den Fundamentalismus. Kein Zurück hinter das II. Vatikanische Konzil*, Mattersburg-Bad Sauerbrunn 1990, 92; por. N. Hauer — P.M. Zulehner, *Aufbruch in den Untergang? Das II. Vatikanische Konzil und seine Auswirkungen*, Wien 1991, 107.

3. Ważną sprawą wydaje się być również nowa refleksja na temat rozumienia Kościoła w kontekście ekumenii. Niewątpliwym i oczywistym rezultatem wszystkich niemal dotychczasowych międzykościelnych dialogów jest stwierdzenie, że właśnie rozumienie Kościoła stanowi *casus stantis et cadentis* wszelkich wysiłków na drodze do jedności. Charakterystyczna w tym względzie jest postawa A. Birmele i Th. Ruster, którzy rozpatrują „Kościół jako problem ekumeniczny“ *par excellence*<sup>15</sup>.

4. W obecnym okresie pewnego kryzysu ekumenii wielkim błędem byłoby pozostawienie tej wielkiej sprawy wyłącznie tzw. „ekumenikom-profesjonalistom“ Święta sprawa jedności została przecież zlecona oficjalnie przez jedyne Pana Kościoła — Jezusa Chrystusa całej wspólnocie Ludu Bożego, niezależnie od konfesyjnych czy kościelnych konotacji.

Nie można też nie dostrzegać tego oczywistego faktu, że prawdziwy dialog może się odbywać tylko pomiędzy ludźmi, pomiędzy osobami. Stąd też uzasadniony jest postulat, by z globalnym „instytucjonalizowaniem“ dialogu postępować nader ostrożnie.

5. Wreszcie każdemu autentycznemu wysiłkowi budowania widzialnej jedności Kościoła musi towarzyszyć świadomość, że ekumenia nie jest czymś, co może być „zrobione“! Już II Sobór Watykański mówił o „duchowym ekumenizmie“ jako o duszy ekumenii w ogóle<sup>16</sup>. Każdy poważny krok w kierunku jedności musi więc być wciąż otwarty na działanie Ducha Świętego i wspierany modlitwą. Obecność teologii pojętej jako doxologia jest tu w pełni usprawiedliwiona i nader pożądana<sup>17</sup>.

Reasumując powiedzieć trzeba, że pomimo opresji w jakich obecnie znalazła się ekumenia nie ma podstaw do pesymizmu, jeśli chodzi o jej przyszłość. Twórcze przerwy, by zaczerpnąć tchu, a nawet zewnętrzne zahamowania i irytacje nie muszą prowadzić do pesymizmu, ponieważ z powodzeniem mogą okazać się impulsem do dalszej pogłębionej i bardziej zreflektowanej pracy na rzecz ekumenizmu. Nie należy też — tym bardziej — obawiać się „nowego ekumenicznego zlodowacenia“; po prostu nie można cofnąć się poza to, co mocą Ducha Bożego zostało już osiągnięte<sup>18</sup>, a jest to przestrzeń ogromna, którą powinniśmy wypełnić szczerą wdzięcznością, będącą równocześnie zobowiązaniem do jeszcze rzetelniejszej pracy nad świętą sprawą jedności.

<sup>15</sup> A. Birmele — Th. Ruster, *Alleinseligmachend? Das Thema der Kirche im Gespräch der Kirchen* (Arbeitsbuch Ökumene 4), Würzburg — Göttingen 1988; por. I. Riedel-Spangenberg, *Zwischen Kontinuität und Innovation. Chancen für eine erneuerte Ökumene*, w: M. Lohmann, *Christliche Perspektiven*, Paderborn 1990, 84n.

<sup>16</sup> *Unitatis Redintegratio*, nr 8; por. H. Fries, *Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einbett*, Frankfurt/M 1977, 137-150; „Was heisst geistlicher Ökumenismus? Zur Spiritualität der ökumenischen Bewegung“

<sup>17</sup> Por. E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 64n: „Theologie als Doxologie“

<sup>18</sup> H. Halter, dz. cyt. 17; por. J. Brosseder, art. cyt. 93.