

KS. PIOTR JASKÓŁA
Lublin-Nysa

TOŻSAMOŚĆ WYZNANIOWA A EKUMENIZM*

Pytanie o wyznaniową tożsamość wzbudza dziś różne uczucia i reakcje. W kręgach o nastawieniu apologetycznym temat tożsamości wyznaniowej i jej obrony wydaje się zrozumiały sam przez się. Natomiast w środowiskach ekumenicznie otwartych mówienie o tożsamości konfesyjnej nie wydaje się być popularne, a przez niektórych uważane jest nawet wprost za przejaw nieekumeniczności. Wielu zapalonych ideą ekumenizmu uważa, że dziś nie czas, by pytać o tożsamość wyznaniową, by pytać o specyfikę katolicyzmu, specyfikę prawosławia czy protestantyzmu; dziś nie czas, by mówić o „zadomowieniu” się we własnym Kościele. Istotne, ważne jest to, co ogólnochrześcijańskie, wspólne, co ekumeniczne. Te powierzchowne, choć wcale nie tak rzadkie poglądy – przynajmniej w kręgach ekumenistów Zachodu – zdają się korzeniami sięgać początków ruchu ekumenicznego i można w nich dostrzec dalekosiężną konsekwencję zasady „doktryna dzieli – praca łączy”

Jeśli dziś ktoś publicznie zwraca uwagę na wyznaniową tożsamość, odwołuje się do niej, próbuje jej bronić – to od razu rodzi się podejrzenie, że prawdopodobnie jest konserwatystą, może fundamentalistą, a na pewno obcy jest mu duch ekumenicznego otwarcia.

Papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* (nr 6) ostrzega jednak przed zacieraniem granic prawdy i gubieniem pewności własnej wiary: „Prawdziwa działalność ekumeniczna oznacza otwartość, zbliżenie, gotowość dialogu, wspólne szukanie prawdy w jej pełnym znaczeniu ewangelicznym i chrześcijańskim, ale żadną miarą nie oznacza i nie może oznaczać zacierania granic [...] prawdy wyznawanej i nauczanej przez Kościół”. Niniejsze rozważanie pragnie ukazać, że właśnie spojrzenie na specyfikę konfesyjną, które nie unika jasnego

* Tekst ten jest wykładem inauguracyjnym, który został wygłoszony 9 października 1992 r. z okazji rozpoczęcia nowego roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Nysie.

i wyraźnego widzenia różnic, tego, co boleśnie dzieli, ostatecznie służy prawdzie i ekumenizmowi.

I. PYTANIE O TOŻSAMOŚĆ A DIALOGI DOKTRYNALNE

We współczesnych dyskusjach ekumenicznych wciąż jeszcze chodzi przede wszystkim o wypracowanie punktów styecznych, wspólnych poglądów. Przy tej okazji wykazuje się, że istniejące różnice nie są nie do przewyciężenia. Wyniki tych przedsięwzięć – uzgodnienia, którymi mogą się poszczycić różne grupy dialogów multilateralnych i bilateralnych na płaszczyźnie światowej i lokalnej – są naprawdę imponujące. Z pewnością tą drogą dojdzie się do wielu jeszcze dalszych osiągnięć, uzgodnień. Tej szansy marnować nie wolno. Sprawą ważną i konieczną wydaje się jednak, by dostrzegać także granice, jednostronność i różnego rodzaju inne braki tych ekumenicznych zabiegów i stosowanej metody, ograniczającej się do szukania wspólnego mianownika, bo wraz z nią, jakby automatycznie, popada się w różnego rodzaju uwarunkowania redukcjonistyczne, które każą szukać najmniejszego wspólnego mianownika. Często jawi się wówczas przekonanie, że to, co jest charakterystyczne, specyficzne dla danego Kościoła czy wyznania, co jest nie znane w innych Kościołach, wszystko, co może być niezrozumiałe dla innych – to właśnie jest to, czego właściwie być nie powinno. Odmienność w rozumieniu depozytu wiary, specyfika kościelnego życia, szczególne formy, w których wyraża się pobożność i duchowość danego wyznania w oczach wielu są widziane jako coś, co musi zostać przewyciężone ze względów „ekumenicznych”, ze względu na to, co mogłoby być wspólne wszystkim: ze względu na możliwe do zaakceptowania przez wszystkich jedno wyznanie wiary, jedną formę kościelnej organizacji i ujednoczone sposoby, w których może wyrażać się duchowość.

Lata intensywnie prowadzonych dialogów doktrynalnych pokazały jednak, że mimo widocznych sukcesów na drodze szukania tego, co wspólne, i wbrew wszystkim uroczyście potwierdzanym konwergencjom, droga do widzialnej jedności Kościołów wydaje się być jeszcze daleka, a kroki ekumenistów coraz to trudniejsze i wolniejsze. Istnieje z pewnością cały szereg powodów, które zdają się tłumaczyć brak spodziewanych postępów w ekumenizmie i brak recepty już osiągniętych uzgodnień. Jednym z nich jest fakt, że bardzo trudno ocenić wagę, istotne znaczenie i siłę nośną różnych wyznaniowych pozycji, stwierdzeń i opinii, które mogłyby stanowić wspólny fundament dla jednego, zjednoczonego Kościoła. Każdy bowiem pojedynczy dogmat, pojedyncze przekonanie religijne wewnątrz danego wyznania uwarunkowane jest kontekstem całości depozytu wiary, którym dane wyznanie, dany Kościół żyje. Następnym powodów należałoby szukać w niedostatecznym uwzględnieniu szerszego kontekstu teolo-

gicznego i eklezjalnego, w niedostatecznym uwzględnieniu roli i funkcji prawd drugorzędnych czy momentów towarzyszących – a w nich zwłaszcza ukazuje się konfesyjna odmienność, różność. Nie tylko pytanie o to, co istotne i wspólne, ale także pytanie o specyfikę wiary danego Kościoła, pytanie o różnice wyznaniowe, czyli pytanie o całą prawdę, jest dopiero pytaniem w pełni ekumenicznym, żądającym solidnej bazy dla jedności chrześcijaństwa. Pytanie o różnice, o specyfikę wiary, jest zarówno pytaniem sięgającym podstaw danego Kościoła, jak i pytaniem o drugorzędne, osobliwe cechy wyznania.

Należy również zauważyć, że dzisiejsze pytania o tożsamość wyznaniową są równocześnie pytaniami o to, co w każdym z wyznań zostało zachowane z autentycznych, biblijnych i starochrześcijańskich prawd i wartości. W kontekście ekumenicznym są to te wartości, które poszczególne wyznania i Kościoły mogą wnieść do tego jednego, przyszłościowego Kościoła wszystkich, którzy wierzą w Chrystusa.

Nie sposób szczegółowo rozwijać tematu o tożsamości wyznaniowej, rozważając prawdy wiary, sposoby myślenia i życia wszystkich chrześcijańskich wyznań. Ograniczymy się więc tylko do relacji Kościoła rzymskiego z chrześcijaństwem ewangelickim.

II. ISTOTNE RÓŻNICE KATOLICKIEJ I EWANGELICKIEJ TOŻSAMOŚCI

Z pewnością od czasu Reformacji istnieje szereg konkretnych kontrowersyjnych pytań, które wprawdzie posiadają jeszcze pewne znaczenie, ale o których dzisiaj trudno byłoby powiedzieć, że właśnie one stanowią rzeczywiste powody dzielące Kościoły. W kiedyś bardzo istotnych zagadnieniach, dotyczących stosunku między wiarą i uczynkami, Pismem św. a Tradycją czy też w kwestii usprawiedliwienia, istnieją jeszcze dziś konfesyjnie uwarunkowane różnice stanowisk. Wyniki dialogów doktrynalnych pokazały jednak, że przy tych różnicach chodzi bardziej o sposób akcentowania niż o wyraźną i nie do pogodzenia sprzeczność. Znaczące różnice poglądów na płaszczyźnie teologicznej, które dzielą Kościół katolicki od Kościołów ewangelickich, dotyczą już tylko właściwie tematów eklezjologicznych, chociaż i na tej płaszczyźnie widoczne jest daleko posunięte zbliżenie stanowisk.

Poważniejszym problemem ekumenicznym niż różnice dotyczące treści wiary są konfesyjnie uwarunkowane odmienne sposoby myślenia i uwrażliwienia. I tak, w protestantyzmie można z pewnością zwrócić uwagę na wyraźną tendencję do subiektywizmu. Subiektywizm ten trudno określić. Nie jest on jednoznaczny. Dotyczy m.in. tego, że jednostka, szczególnie wierny, o wielu sprawach religijno-moralnych decyduje sam, decyduje jego własne sumienie. Tego spe-

cyficznego subiektywizmu nie można, oczywiście, rozumieć w sensie subiektywnej samowoli, gdyż decyzje sumienia nie mogą sprzeciwiać się Ewangelii.

Także swą relację do Ewangelii przeżywa protestant inaczej niż katolik. Katolik mocniej wiąże biblijne słowo Boże z interpretacją Tradycji i Kościoła. U ewangelika wspomniany subiektywizm wyraża się w tym wypadku w głębokiej świadomości własnej, osobistej odpowiedzialności przed Bogiem. Odpowiedzialność ta nie pozwala odwoływać się do innych autorytetów, w tym także do autorytetu Kościoła.

Specyficzny ewangelicki subiektywizm wiąże się również ze świadomością, że grzesznik może być usprawiedliwiony bezpośrednio i jedynie przez samą wiarę, jedynie z łaski i wyłącznie przez samego Chrystusa. Należy zauważyć, że subiektywizm, jako sposób „ewangelickiego myślenia”, często warunkuje bardziej egzystencjalny, funkcjonalny, ale i relatywny charakter protestanckiej teologii.

Jeśli porównawczo spojrzymy na tendencje dominujące w „katolickim myśleniu”, to z pewnością można wskazać na pewien obiektywizm i realizm. Katolicka skłonność do obiektywizowania w teologii wyraża się, podobnie jak ewangelicka, w różny sposób i na różnych płaszczyznach. Bierze ona swój początek w bardzo realnym i konkretnym rozumieniu Objawienia, które przez Kościół jest określone, autentycznie przekazywane i które wszyscy wierni zobowiązani są przyjąć. Kościelne interpretacje, zwłaszcza w formie dogmatycznej, pragną być zrozumiane jako wypowiedzi ontologiczne. Dogmaty są wyrazami prawd, które wprawdzie mogą być dalej rozwijane i pogłębiane, zasadniczo jednak są niezmiennie.

Tendencja do obiektywizmu i realizmu ujawnia się w analogiczny sposób w katolickim rozumieniu Kościoła i sakramentów św. Kościół, jako widzialna instytucja, w swoich podstawowych strukturach, z hierarchicznym ustrojem i prymatem papieskim, jest rozumiany i akceptowany jako dzieło samego Boga. Katolik przeżywa swoją wiarę, swoje chrześcijaństwo, bardziej niż protestant w kategoriach kościelnych. Także wizja jednego Kościoła Chrystusowego, który jest celem ekumenicznych dążeń, również nosi, wprawdzie może niezbyt ostre, ale za to bardzo realne rysy.

Uczciwie trzeba powiedzieć, że powyższe zestawienie nie jest pozbawione otwartych pytań. Wspomniane różnice nie są wyraźne, a specyficzne cechy nie przynależą do poszczególnego wyznania na zasadzie absolutnej wyłączności. Cechy składające się na tożsamość jednego wyznania znajdują się również i w drugim. Różnice zdają się polegać na spełnianej funkcji i znaczeniu, jakie przypisuje się owym poszczególnym momentom.

Można się zastanawiać, czy w ogóle można znaleźć taką dogłębną, decydującą i ostateczną religijną różnicę interpretacyjną. Jeżeli zaś specyficzne

cechy, które składają się na konfesyjną tożsamość, zwiąże się czy też ograniczy tylko do pewnych sposobów myślenia, to pozwalają się one łatwo sformalizować i powstaje wrażenie, że podstawą istnienia omawianych tu wyznań są ostatecznie tylko inne filozoficzne założenia i opcje. Różnice konfesyjne byłyby wtedy w pierwszym rzędzie tylko skutkiem pozateologicznych czy przedteologicznych założeń. Oczywiście, każdy przekonany chrześcijanin, reflektujący nad swą wiarą i religijnością wzdryga się przed myślą o takim zakotwiczeniu własnej tożsamości wyznaniowej. Samoświadomość wierzącego sprzeciwia się, by to, co dla niego najbardziej wewnętrzne i osobiste, jego stosunek do Boga, nie miało być ostatecznie uwarunkowane faktami religijnymi. Abstrahując jednak od tego problemu, bez większych trudności można wykazać, że myślenie „katolickie” i „ewangelickie” należą do odmiennych form myślenia i każda z tych odmiennych form posiada własną siłę przyciągania. W tym kontekście często wskazuje się w protestantyzmie na znaczenie tzw. zasady „sola” (sama wiara, samo Pismo, sama łaska, sam Chrystus). Dla katolicyzmu charakterystyczna jest natomiast zasada „et – et” (Pismo i Tradycja, wiara i dobre czyny, Chrystus i Kościół). Dla protestantyzmu charakterystyczne jest myślenie w kategoriach soteriologicznych – nauka o usprawiedliwieniu stanowi centrum protestanckiej chrystologii, podczas gdy dla chrystologii katolickiej centralnym wydarzeniem wydaje się być inkarnacja. Dla teologii ewangelickiej właściwe jest myślenie krytyczno-analityczne, które nigdy w pełni nie zadowala się osiągniętym rozwiązaniem; ciągle na nowo stawia pytania, kwestionuje dotychczasowe ujęcia, rozpracowuje kwestie szczegółowe bez woli szeregowania ich w zamknięty system. Katolickie myślenie natomiast ma skłonności do ujęć uogólniających i do systematyzacji. Każda prawda ma określoną rangę i zajmuje sobie właściwe miejsce w danym systemie. Tym samym nie jest to myślenie w kategoriach przeciwieństw czy paradoksu; o wiele bardziej jest ono uporządkowane, ukierunkowane na specyficzną harmonię prawd i niwelację przeciwieństw. Katolickie myślenie pyta nie tylko, by odpowiedzi s z u k a ć, ale także wychodząc z założenia, że odpowiedź będzie można również z n a l e ź ć. Autorzy monografii na temat tożsamości katolickiej i ewangelickiej, H. Schlier i U. Mann, pryncypium katolicyzmu wiążą z zasadą rozstrzygnięcia, dawania odpowiedzi, natomiast duchowi protestanckiemu właściwa jest – według nich – postawa stawiania pytań: światu, Kościołowi katolickiemu i sobie samym. Pytania te wyrażają się w pierwszym rzędzie w formie protestu przeciwko temu, co zastane.

III. NA DRODZE DO POJEDNANEJ RÓŻNORODNOŚCI

Normatywnymi wyrazami tożsamości religijnej, a z czasem wyznaniowej i kościelnej były w chrześcijaństwie od samego początku wyznania wiary, symbole wiary. One także były odbiciem tego, co dane wyznanie oddziela od drugiego. Z płaszczyzny własnego wyznania wiary inaczej wierzących nazywano heretykami. W XVI w. nowo powstałe kościelne wspólnoty protestanckie ułożyły własne formuły wyznania wiary i stworzyły osobne księgi wyznaniowe, zwane też księgami symbolicznymi. Księgi te zabezpieczały teologiczno-dogmatyczne podstawy poszczególnych odłamów protestantyzmu i równocześnie wiązały wiernych w sumieniu. Odpowiedzią na to po stronie katolickiej były orzeczenia Soboru Trydenckiego, które potwierdzały, ustalały i szczegółowo wyjaśniały pozycję Kościoła katolickiego.

Chociaż w czasach Reformacji różne Kościoły i wspólnoty kościelne zwalczały się na płaszczyźnie teologiczno-dogmatycznej, i nie tylko, posądzały się o herezję, to jednak nie mogły zaprzeczyć, że ci drudzy, ci inni też są chrześcijanami – nawet gdy w ferworze polemiki wyzywano się od „antychrystów”. Szczególnie reformacyjny punkt widzenia, któremu z zasady trudno o wskazanie pozycji nieomyślnej, nie może nie przyznać, że ci drudzy, że każda wspólnota wierząca w Chrystusa jest w jakimś stopniu urzeczywistnieniem prawdziwego Kościoła Chrystusa. Poza tym reformacyjne pojęcie Kościoła związane jest dla ewangelika więzami pewnej empirycznie nierozwiązywalnej dialektyki: z jednej strony wyróżniano „ecclesia vera” i „ecclesia falsa”, by nie relatywizować konfesyjnych różnic; z drugiej strony – teologicznie pryncypialne rozróżnienie na „ecclesia visibilis” i „ecclesia invisibilis” nie pozwalało na absolutyzowanie rozróżnienia i podziałów konfesyjnych. Chociaż „ecclesia Lutherana” z pewnością uważała się za „ecclesia vera”, to jednak nie mogła w wyłączny sposób identyfikować się z jednym Kościołem Chrystusa. „Ecclesia Lutherana” w świadomości luteran pozostała „ecclesia particularis”. „Ecclesia universalis” jako taka to „ecclesia invisibilis”.

W odróżnieniu od tej świadomości katolicy zawsze uważali swój Kościół, także w jego ludzkiej i instytucjonalnej strukturze, za jedyny, prawdziwy Kościół Chrystusa. Katolicy nie odmawiali protestantom miana chrześcijan, ale dopiero od Soboru Watykańskiego II oficjalnie użyto sformułowania „Kościoły” i „wspólnoty kościelne” w odniesieniu do ewangelików.

Trzeba zauważyć, że sam fakt istnienia innych konfesji, którym przyznaje się eklezjalną strukturę, sprawia, że Kościół rzymskokatolicki faktycznie też staje się również tylko rodzajem Kościoła wyznaniowego – przynajmniej przez wieki był i jest dziś za taki uważany. Konfesyjność zaś implikuje sama z siebie elementy odgraniczające i partykularne. Żaden konfesyjny Kościół nie może rościć sobie prawa, by być jedynym reprezentantem tego, co chrześcijańskie;

żaden nie może uważać, że tylko on w całej pełni wyraża wszystko, co chrześcijańskie.

Istnienie wielości Kościołów chrześcijańskich, wielości wyznań niektórzy teologowie próbują wyjaśnić, a nawet usprawiedliwić na podstawie tekstów Nowego Testamentu. Zwłaszcza część ewangelickich egzegetów uważa, że obecna sytuacja międzykościelna niewiele różni się od tej z czasów Nowego Testamentu. E. Käsemann wprost mówi, że Nowy Testament nie jest potwierdzeniem jedności Kościoła, ale potwierdzeniem istnienia wielości wyznań. E. Fahlbusch idzie dalej, wyciągając praktyczny wniosek. Mówi on: „[...] nie jedność Kościoła winna być celem naszych dążeń, ale wyznaniowa tożsamość poszczególnych chrześcijańskich wyznań, w których realizuje się prawda o zbawieniu”.

Komentując te poglądy, trzeba powiedzieć, że Nowy Testament z pewnością daje dowody na to, iż istniały różne wspólnoty chrześcijańskie, które różniły się między sobą i rozumieniem wiary, i kościelną organizacją. Jeżeli by jednak zgodzić się z poglądem Fahlbuscha, to właściwie dziś nie istniałby już więcej żaden wyznaniowy i ekumeniczny problem, gdyż obecny stan Kościoła odpowiadałby temu „idealnemu” z Nowego Testamentu. Koncepcje te jakby nie dostrzegają czy też próbują minimalizować wymowę tych tekstów, które mówią, że Chrystus stworzył swój Kościół jako jeden i niepodzielny. Jezus wyraźnie mówił o „swoim Kościele” jako jedynym Kościele (Mt 16, 17 n.). Biblijne obrazy Kościoła: owczarnia, świątynia, oblubienica, ciało mówią o Kościele w liczbie pojedynczej, a już w czasach apostoelskich wbrew wszelkim różnicom i tendencjom odśrodkowym zwracano uwagę na zachowanie kościelnej jedności. O tę jedność prosił też Chrystus w swej modlitwie arcykapłańskiej.

Tezy Käsemanna – mimo że to wielki egzegeta – nie można więc przyjąć bez zastrzeżeń. Właśnie dzisiejsza sytuacja międzywyznaniowa daleko różni się od tej z czasów Nowego Testamentu. Wydaje się, że wielość „Kościołów”, o której mówi Nowy Testament, będzie odpowiadała dopiero temu rodzajowi „wielości” czy „różnorodności”, który jest celem ekumenicznych dążeń – kiedy wyznania czy Kościoły nie będą nośnikami podziałów, ale rzeczywistymi podmiotami bogactwa form prawdy i życia, podmiotami prawomocnej wielości w jedności.

Na obecnym etapie wciąż stoimy przed otwartymi pytaniami. Musimy jeszcze poznawać, jak winien wyglądać jeden Kościół, który nie niszczyłby istotnych cech tożsamości innych Kościołów, bogactwa form ich duchowego życia. Jaką winna być wielość, różnorodność, by nie była znakiem podziału? Znamy tylko ramy ogólne: wielość, różnorodność musi mieć taką przestrzeń, by była do pogodzenia z depozytem Objawienia, a zarazem była poszanowaniem tej

różnorodności, która tkwi w kościelnych społecznościach wraz z historycznymi, kulturowymi i społecznymi uwarunkowaniami ich życia.

Wydaje się, że w dobie ekumenicznego otwarcia się Kościołów chrześcijańskich, samoświadomości konfesyjnej, poczuciu tożsamości wyznaniowej bliska musi być zarówno kategoria jedności, jak i wielości. Ich związek: jedność w wielości, wielość w jedności, pojednana różnorodność, stanowiły zawsze jedno z uszczegółowień tematu „Ecclesia semper reformanda”. Kościół wciąż musi się odnawiać. Wciąż muszą się odnawiać chrześcijańskie wspólnoty. Jeżeli poszczególne wyznania na bazie tego, co wspólne i co odmienne, razem będą ukonkretniać wizję jednego Kościoła, będą realizować model jedności w wielości czy też pojednanej różnorodności – to bardziej autentyczne będzie chrześcijańskie świadectwo wiary wobec świata. Jeśli natomiast zmarnotrawi się wiele czasu, jeśli w ekumenii nie dostrzeże się znaku czasu, jeśli nie ukaże się możliwości i bogactwa różnych odpowiedzi życiowych na jedną chrześcijańską Ewangelię – to w poważnym stopniu przeszkodzi się, a może i zaprzepaści misję, którą ma do spełnienia w świecie nie jeden Kościół, nie jedno wyznanie, ale chrześcijaństwo jako takie; każdy, kto usłyszał „idźcie i nauczajcie wszystkie narody...” (Mt 18, 19).

KONFESNÍ IDENTITA V EKUMENICKÝCH SOUVISLOSTECH

S h r n u t í

Otázka konfesní identity v souvislostech ekumenismu se v dnešní době oživených vztahů mezi církvemi stala jednou z klíčových, byť odpovědi na ni poskytované jsou jakékoliv. Na tuto otázku se ve svém článku pokouší nalézt odpověď rovněž P. Th. Dr. P. Jaskóła z Katolické Univerzity v Lublinu (Polsko).

Svůj příspěvek metodicky rozčlenil do tří bodů. V prvním z nich se zamýšlí nad chápáním konfesní identity v rámci doktrinálních interkonfesních dialogů a zjišťuje, že v nich příliš často jde pouze o kladení důrazu na styčné body a zapomíná se přitom na omezení a nedostatky, a nebo jsou problémy řešeny pouze na úrovni nejnižšího společného jmenovatele.

Konkrétní příklady poskytuje další bod, věnovaný podstatným rozdílům katolické a evangelické identity. Ta není ani tak zakotvena v teologickém zdůrazňování jednotlivých pravd víry, jako spíše v konfesně podmíněném způsobu myšlení. P. Jaskóła zde vyjmenovává výlučný, subjektivní a kontestující přístup na straně evangelické a myšlení objektivní, systematické a celistvé na straně katolické.

Pohled na konfesní identitu z hlediska budoucnosti je obsahem bodu závěrečného. Jelikož sám pojem konfesní identity v sobě obsahuje určité omezující a výlučné prvky, je těžké, píše autor, přijmout dnešní situaci – existenci mnoha nezávislých konfesí vedle sebe – jako normální, i když někteří biblisté jako E. Käsemann nebo E. Fahlbusch se snaží dokázat, že takovýto stav věci byl normální v „ideálních“ dobách vzniku Nového zákona. Nakolik Kristus zřetelně hovoří o své jedné církvi a používá „singulární“ symboliku k jejímu přiblížení, je třeba konfesní identitu považovat za přechodný jev, jenž je nositelem bohatství pro budoucí jednotu v akceptované mnohotvarosti.

Shrnutí jáhen Walerian Bugel