

Bogdan Snela

Implikacje metodologiczne "pośredniego ekumenizmu"

Collectanea Theologica 47/1, 17-29

1977

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Collectanea Theologica
47(1977) f. I

KS. BOGDAN SNELA, MONACHIUM

IMPLIKACJE METODOLOGICZNE „POŚREDNIEGO EKUMENIZMU”

Ekumenizm, jak się wydaje, znalazł się w pewnym zaułku bez wyjścia, skoro z dawna wymarzone i z dużym trudem stwarzane instytucje międzywyznaniowe wciąż jeszcze stoją przed palącym pytaniem: jakiej jedności szukamy, jaka jedność jest w ogóle możliwa, jak ją można osiągnąć? ¹ Niektórzy chrześcijanie zaczynają sądzić, że jakiś „ogólny konsens w nauczaniu wiary jest dla ekumenizmu nierealistycznym, nieosiągalnym i zgoła niepożądanym celem” ². Mozolne wysiłki, aby na płaszczyźnie sakramentalno-liturgicznej rozwiązywać sporne problemy urzędu kościelnego, małżeństw mieszanych i interkomunii, wydają się też bezskuteczne, a przynajmniej niezadowolające ³.

Najnowsza próba żeby ożywić perspektywy ekumeniczne polega na przekonaniu, że wyjściem z zaułka może być wspólna służba chrześcijan w odniesieniu do świata ⁴. Tę „trzecią drogę” (przy czym konsens w nauczaniu oraz zjednoczenie na płaszczyźnie sakramentalno-wspólnotowej byłyby pozostałymi dwiema drogami) nazywa się ekumenizmem „pośrednim”, „świeckim”, „pastoralnym” i podkreśla się jego „praktyczny” charakter ⁵.

¹ Niniejszy artykuł jest swobodnym opracowaniem niemieckiego tekstu, powstałego w ramach stypendium naukowego Fundacji Humboldta, jako wprowadzenie do dyskusji na Seminarium Instytutu Teologii Ekumenicznej, kierowanego przez prof. dr H. Friesa, w kompleksie badań na temat: *Przyczynki do metodyki teologii ekumenicznej*.

² „Säkular-Ökumenismus”. *Arbeitspapier des Ökumenischen Forschungszentrums des Lutherischen Weltbundes in Strassburg*, Una Sancta 25(1970) 99—107.

³ Por. H. Fries, *Ein Glaube, eine Taufe, getrennt beim Abendmahl?* Graz—Wien—Köln 1971.

⁴ G. Casalis, *Die Zukunft des Ökumenismus. Der zerrissene Ökumenismus*, w: *Die Zukunft des Ökumenismus*, Frankfurt a.M. 1972, 48, widzi w tej próbie „mniej jakąś modę, co zasadniczą decyzję”. Według niego, „na podstawie tej decyzji zaznaczają się z pewnością nowe przegrupowania i podziały, które już charakteryzują przyszłe oblicze ekumenizmu”; por. *tamże*, 51—52.

⁵ Pojęcie „pośrednia ekumenia” i ekumenizm „socjalny” stosuje J. B. Metz, *Reform und Gegenreformation heute*, Mainz 1969, 33. Dalsze pojęcia pochodzą z cytowanego *Arbeitspapier des Ökumenischen Forschungszentrums*,

I. Rozwój problemu i pojęć

1. Przegląd historyczny

Kościół apostołskie odróżniały się mocno od siebie w akcentach przepowiadania (prorocka *martyria*) i w sakramentalnej praktyce (wielość liturgii apostołskich), jedno jest wszędzie wspólne: oddziaływanie na zewnątrz dokonuje się za pomocą charyzmatycznej służby (*diakonia*). Początkowa jedność Kościołów (*koinonia* jako *oikodome tes ekklesias*) i całego świata (*oikomene*) polega na różnorodności charyzmatów-służb-działań (*charismata-diakoniai-energimata*), która to różnorodność ze swej istoty jest służebna na zewnątrz w podwójnym sensie: w sensie uruchomienia w służbie różnorodnych uzdolnień chrześcijan oraz w sensie odkrywania różnorodnych potrzeb rozpoznanych w świecie jako teren służby⁶.

Służebny element charyzmatyczny jest przekazywany w stopniowo zmieniającej się szacie pojęciowej i jest w patrystyce oraz w średniowieczu rozumiany jako przede wszystkim werbalne prośtwo i habitualna mistyka, przez co charyzmatyczny czyn zostaje zredukowany do racjonalnie pojętej sprawności, czyli cnoty. Rozwijający się racjonalistyczny, sakramentalny i instytucjonalny model chrześcijaństwa niesie w sobie zarysowujące się coraz ostrzej opozycje i czynniki podziału⁷. Średniowieczna oczywistość Kościoła, powstała po zamieszanu wędrówek ludów, została na nowo poddana konfrontacji przez podział Wschód-Zachód oraz przez spotkanie

99 i ukazują perspektywy urzeczywistnienia takiego pośredniego ekumenizmu na płaszczyźnie „socjalnej”, „świeckiej”, „pastoralnej”, a więc w sumie „praktycznej”.

⁶ Charyzmatyczna służba odnosi się do wszystkich zakresów życia kościelnego apostołskiej wspólnoty, tak że przepowiadanie nauki apostołskiej (*didache ton apostolon*) można rozumieć jako służbę Słowu (*diakonia tou logou*) na osi: *martyria-diakonia* (por. Dz 2,42; 6,1—7), „święci” zaś są przysposobieni „do wykonywania posługi (*eis ergon diakonias*)” na osi: *leiturgia-diakonia* (por. Ef 4,12). Jedność jako *koinonia* (Dz 2,42), rozumiana jest w wewnętrznym życiu wspólnoty w sensie służby w budowaniu Kościoła (*oikodome tes ekklesias*, 1 Kor 14,4.5.26), a na zewnątrz ma być ta jedność świadectwem dla wszystkich ludów (*en hole te oikumene eis martyrion*, Mt 24,14; por. Rz 10,18). Różnorodne operatywne charyzmaty budują oś: *oikodome-oikumene* poprzez odbudowę Kościoła (*oikodome*) i rozszerzenie służby oraz jej dostrzeganie w różnorodnych czynach „quasi-charyzmatycznych” w całościowej ekumenii świata (*oikumene*). Elementem scalającym jest właśnie charakter służby tych czynów w ramach całościowego systemu (por. formułę *charismata-diakoniai-energimata*, 1 Kor 12,4), który Paweł rozpoznaje i systematyzuje w odpowiednie zestawy charyzmatów (por. 1 Kor 12,5—11. 28—30; Rz 12,6—8; Ef 4,7—8.12—13).

⁷ Por. wnikliwe studium H. Urs v. Balthasara, *Besondere Gnaden-gaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, w: *Deutsche Thomas-Ausgabe*, t. 23 (komentarz), Graz 1954, 253—464.

z wysoko rozwiniętą kulturą żydowską i muzułmańską. Chrześcijańskie pojęcie prorocstwa, stymulowane przez żydowsko-muzułmański model proroka, pozwala na nowo sięgnąć do biblijnej terminologii charyzmatycznej jako modelu przeciwstawnego (Tomasz z Akwinu) i praktykować go intuicyjnie w bezpośrednim spotkaniu ze światem muzułmańskim (Franciszek z Asyżu)⁸.

Syntaktyczne stawianie problemu jedności chrześcijan (tzn. opieranie jej na przyjęciu ostro sformułowanych formuł słownych i dokładnie określonych rytów), powstałe w obliczu pojawiających się herezji, praktykowane również jako pretekst przy podziale Wschód-Zachód (formuła *Filioque*), zaostriżyło się jeszcze bardziej przy okazji bezwzględnych sporów teologicznych i jednoznacznego przeciwstawiania odrębnego pojmowania sakramentów i struktury Kościoła w reformacji i kontrreformacji. Trwanie przy własnych, syntaktycznie ustalonych pozycjach (tzn. ujętych w polemicznych zdaniach i postawach) staje się swego rodzaju cnotą, co prowadzi m. in. do skandalu trwałych sporów i utrwalonego podziału pomiędzy grupami jednego wyznania i grup wyznaniowych między sobą, a co za tym idzie do gorszącego oddziaływania całego chrześcijaństwa i rozbratu Kościoła z szybko rozwijającym się nowożytnym światem (polemiki, teologia kontrowersyjna, indeks, inkwizycja itd.). Wspólna służba podzielonych i skłóconych chrześcijan staje się nie tylko niemożliwa, ale i zakazana instytucjonalnie⁹.

John Wesley (1703—1791) należy do tych odnowicieli chrześcijaństwa, którzy odważyli się na nowo oprzeć działalność misyjną na otwartej „koinonii” grup apostoelskich, traktujących „wewnętrzną religię” jako „metodę” nieuprzedzonej służby dla świata (metodyści)¹⁰. W tymże samym czasie Piotr Wieliczkowski (1722—1794) zakłada podwaliny ortodoksyjnego ruchu „starców”, w którym każdy — bez względu na swój wiek — przyjmuje jako podstawę jedności chrześcijan postawę duchowego ojcostwa, tzn. uczestniczenia w życiu świata poprzez współczującą miłość i pełną zrozumienia sympatię dla wszystkich spotkanych¹¹. W katolicyzmie taką myśl, aby bez uprzedzeń służyć po chrześcijańsku światu, można spotkać w początkach wielu tzw. czynnych zakonów i zgromadzeń zakonnych oraz w ruchu laikatu. *Social Gospel* (2 poł. XIX w.) w USA jest współbrzmiającą z europejskimi koncepcjami społecznymi (np. *Saint Simona*) próbą „zastosowania chrześci-

⁸ *Tamże*, 271—293; por. G. Basetti-Sani, *Franciszek z Asyżu*, *Concilium* 1—10(1968)358—368.

⁹ Szersze tło tego procesu por. B. Snela, *Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów w Kościele*, *Collectanea Theologica* 42(1972) f. IV, 21—40.

¹⁰ Por. G. Rupp, *John Wesley, prorok chrześcijański*, *Concilium* 1—10 (1968) 379—386.

¹¹ Por. E. Behr-Siegel, *Starcy rosyjscy, tamże*, 387—398.

jańskich zasad w stosunku do społeczeństwa i zastosowania zasad socjalnych w odniesieniu do chrześcijaństwa” (Visser't Hooft)¹².

Razem z ponownym odkryciem przez chrześcijańską teologię prawdy o charyzmatach (przełom XIX—XX w.)¹³ rośnie również praktyczna świadomość charyzmatyczna, którą można bezsprzecznie zauważyć m. in. w „Ruchu praktycznego chrześcijaństwa (Life and Work)”, zwłaszcza na kongresie w Sztokholmie (1925) i w ekumenicznej działalności kard. Newmana, kard. Merciera, L. Beauduina, P. Couturiera i in.¹⁴. Podczas gdy na Soborze Watykańskim I nieomylnie papieską sformułowano jako *charisma veritatis et fidei numquam deficientis* (DS 3073 f.), encyklika *Mystici Corporis Christi* (1943) traktuje już codzienne służby chrześcijan jako charyzmaty, które zostają udzielone wspólnocie bezpośrednio przez Chrystusa i Ducha Świętego. Powstałe później studia H. de Lubaca, Y. Congara, K. Rahnera, H. Urs v. Balthasara przedstawiają charyzmaty jako rzeczywistość „miedzy-sakramentalną”, „miedzyurzędową”, a nawet „miedzykościelną”, którą można i trzeba odkrywać i prezentować w świecie jako miejscu obecności Ducha Świętego w postaci służb charyzmatycznych, pełnionych również przez tzw. „anonimowych chrześcijan” poza syntaktycznie określoną strukturą widzialnego Kościoła¹⁵.

Wypowiedzi Soboru Watykańskiego II o charyzmatach jako zasadzie jedności wszystkich chrześcijan (por. DE 2) i misyjnej działalności Kościoła (DM 23, 28), a także jako powszechnego wyposażenia całego Ludu Bożego (KK 12—16; DA 3, 30) zostały zinterpretowane przez teologów jako punkt wyjścia do sformułowania tezy o „charyzmatycznej strukturze Kościoła” (H. Küng) i o charyzmatycznej „zasadzie porządku Kościoła” dla wszystkich chrześcijańskich wspólnot (G. Hasenhubertl). Równocześnie stały się te wypowiedzi potwierdzeniem i nowym punktem wyjścia dla żywot-

¹² Por. H. H. Schrey, *Social Gospel*, w: RGG³ V, 112—113; E. Faulbusch, *Social Gospel*, w: *Evangelisches Kirchenlexikon* III, Göttingen 1959, 984—987.

¹³ Por. dwa typowe ujęcia (aktualne również w dzisiejszej dyskusji międzywyznaniowej): A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I—II Leipzig 1906 oraz R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig² 1912.

¹⁴ Por. W. A. Visser't Hooft, *Ökumenische Bewegung*, w: RGG³ IV, 1571—1581; O. Rousseau, *Profetyzm i ekumenizm*, Concilium 1—10(1968) 399—407.

¹⁵ Por. sporne studium H. Küng, *Unfehlbar? Einsiedeln* 1970; przede wszystkim zaś wcześniejsze prace: H. de Lubac, *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954, 59—77; Y. Congar, *Der Laie*, Stuttgart² 1957, 534—549; K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958; H. Urs v. Balthasar, *Charis und Charisma*, w: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1961, 319—331.

nego katolickiego i międzywyznaniowego ruchu charyzmatycznego w tzw. grupach pentekostycznych, jak i w ogólnoekumenicznym ruchu tzw. soboru młodych w Taizé¹⁶.

2. Nowe pojęcie ekumenizmu

„Poekumeniczne”, tzn. rozumiane jako następstwo dotychczasowego ruchu ekumenicznego „zderzenie chrześcijańskich Kościołów oraz ich specyficznych tradycji z 'trzecim partnerem', mianowicie z problemami i wyzwaniem dzisiejszego świata”, określa J. B. Metz jako „ekumenizm pośredni”¹⁷. Według niego jest możliwe przewyciężenie antyreformatorskich tendencji w łonie chrześcijańskich Kościołów, jak i istotnych różnic pomiędzy tymi Kościołami tylko przez skuteczne „samotranscendowanie Kościoła”. Nie prowadzi do tego przede wszystkim „bezpośredni wzajemny dialog Kościołów pomiędzy sobą”, lecz decyzją, aby Kościół z istoty swej „transcendował” siebie samego jako sakrament jedności i zbawienia dla całego świata „w ów 'obcy świat', który Syn Bóży proklamował jako swoją 'własność', i w który Kościół musi ciągle na nowo wkra- czać jeśli nie chce siebie samego stracić albo zdradzić”¹⁸.

Tak rozumiany „społeczny ekumenizm” nie stanowi jakiegoś „esperantochrześcijaństwa” z zewnątrznie wygaszonymi antagoniz- mami, lecz może stać się „źródłem teologicznym (*locus theologicus*) straconej i poszukiwanej jedności chrześcijan”, jak i „charyzma- tyczno-krytyczną pracą w Kościele i dla Kościoła”. Dzięki temu mogą zaistnieć takie zmiany w strukturze Kościoła, że będzie on znowu zdolny ukazać się jako „Kościół dla pogan, Kościół dla nie- wierzących”¹⁹.

Dokument Ekumenicznego Centrum Badawczego Luterskiego Związku w Strassburgu stosuje pojęcie „ekumenizm świecki (*Säku- larökumenismus*)”, który może być rozumiany jako tożsamy z „pa- storalnym”, „praktycznym”, „socjalnym” ekumenizmem i określa go jako „ukierunkowanie chrześcijan ku społecznemu powiązaniu ich wiary we wspólnym działaniu w rozwiązywaniu palących pro- blemów”²⁰. Takiemu sposobowi myślenia przyświeca przekonanie, że „istotnym zadaniem naszego czasu jest urzeczywistnić jedność

¹⁶ Por. H. Küng, *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, Concilium 1—10 (1965—6) 281—293; G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg 1969; por. także opracowanie B. Snela, *Wprowadzenie do soboro- wej nauki o charyzmatkach w Kościele*, *Collectanea Theologica*, 44(1974) f. IV, 5—23.

¹⁷ *Reform und Gegenreform heute*, dz. cyt., 33.

¹⁸ *Tamże*, 36.

¹⁹ *Tamże*, 13—15, 36—37, 44.

ludzkości, a nie Kościoła”. Może to dokonać się na trzech płaszczyznach.

P o p i e r w s z e — poprzez pragmatycznie uzasadnioną wspólną pracę w charytatywnej służbie, ponieważ wspólny czyn jest po prostu bardziej skuteczny i ponieważ w ten sposób powstają przyjacielskie kontakty, które kształtują dobrą wolę i atmosferę do sensownego i rzeczowego dialogu²¹. Jako „istotną jedność” rozumie się — p o d r u g i e — „jedność posłannictwa i służby” w ześwieczonym świecie. Kościół „jest czymś, ponieważ jest posłany, aby coś zdziałać i odwrotnie” (sprężenie posłannictwa z istotą). Życie Chrystusa jako służba musi znaleźć odbicie w służebnym życiu Kościoła i w zmianach jego struktur. Pozytywne oddziaływanie sekularyzacji pomaga Kościołowi mówić i działać proroczo w świeckich dziedzinach życia w celu poprawienia stosunków międzyludzkich²². Jako „fundamentalną” jedność dla całej ludzkości rozumie się — p o t r z e c i e — właśnie „jedność Kościoła i świata”. Razem ze zmianą struktur Kościoła przemieszcza się również struktura ekumenizmu ku właściwemu znaczeniu *oikumene* jako „całego zamieszkałego świata”. Ekumenizm świecki „jako konsekwencja teologii i wiary, która takie rozszerzone zaangażowanie Kościoła w świecki świat czyni swoim punktem wyjścia”, jest „ekumenizmem poszerzonym” w stosunku do dotychczasowych form²³.

Te trzy dziedziny świeckiego ekumenizmu: współpraca w służbie charytatywnej, jedność posłannictwa i służby oraz jedność Kościoła i świata określają dokonującą się już we wszystkich wspólnotach chrześcijańskich zmianę struktur, która przemieszcza — opanowany dotąd przez „ortodoksję” — ekumenizm w kierunku niekwestionowanej chrześcijańskiej „ortopraksji” (poprawności w działaniu), która z kolei określona jest przez jednoczące i w sposób wolny funkcjonujące w świecie charyzmaty służebne. Byłyby to pewien rodzaj metodycznego „anonimowego chrześcijaństwa”, które można — wychodząc od pojęcia Rahnerowskiego — rozumieć szerzej, mianowicie jako wspólny mianownik dla chrześcijaństwa, dla światowych religii i światopoglądów, które wspólną służbą poprzez swoje instytucje i członków przyczyniają się do dobra całej ludzkości. Takie „metodologiczne” przyjęcie pewnego stopnia anonimowości, tzn. zrezygnowania z traktowania różnic wyznaniowych jako pierwszorzędną troski chrześcijan, może niespodziewanie prowadzić do zupełnie nowego wykrystalizowania się i nowej artykulacji jedności Kościoła jako „sakramentu jedności i zbawienia dla całego świata”²⁴.

²⁰ *Säkular-Ökumenismus*, art. cyt., 99.

²¹ *Tamże*, 99—100.

²² *Tamże*, 99—102.

²³ *Tamże*, 102—103; por. także G. Casalis, *dz. cyt.*, 48—52.

²⁴ Por. K. R a h n e r, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972, przede wszystkim s. 109—114.

3. Nowe postawienie problemu

Teologia ekumeniczna (która właściwie jeszcze nie istnieje) może rozwijać się tylko wtedy i spełnić swoje zadania, jeżeli postawi sobie właściwe pytania — i to we właściwy sposób. Niektóre pytania tzw. „ekumenizmu bezpośredniego” i chrześcijańskiej teologii w stosunku do dokonujących się i istniejących podziałów, wydają się dzisiaj niewłaściwie postawione. Niewłaściwość polega na tym, że koncentruje się na pytaniu: co nas dzieli, co może te różnice przewyciężyć — zamiast pytać: co mamy wspólnego, na czym możemy odbudować zagrożoną jedność? Teologia ekumeniczna, która miałaby być katalogiem różnic i recept na ich przewyciężenie, może łatwo stracić swoje podstawy egzystencji, ponieważ to samo czynili teologowie przez stulecia, nie przybliżając chrześcijan do jedności.

Jeśli chcemy właściwie pytać o „różnicę gatunkową (*differentia specifica*)” teologii ekumenicznej, ażeby z kolei ustalić jej „zasadę formalną (*principium formale*)”, wtedy pojawiają się przede wszystkim pytania natury formalnej, które dociekają „jak” uprawiać ekumeniczną teologię, niż „co” uczynić przedmiotem jej badań. Pytanie „jak” dotyczy również samego procesu rozpadu grup chrześcijańskich oraz struktury jej zachowania: „jak” odkrywać niestrudzenie to, co łączy i „jak” zapobiegać w punkcie wyjścia temu, co dzieli? Warstwa formalna — model jedności zakotwiczony w Chrystusie jako formalnym „prasakramencie jedności” — wyprzedzałaby warstwę treściową, ponieważ spełniałby rolę zabezpieczenia i ciągłego nowego osiągania jedności. Teologia ekumeniczna jako „metoda zachowania jedności” nie tylko zabezpieczyłaby w ten sposób swoją egzystencję, lecz dałaby wszystkim teologom nowe środki, aby każdą teologię uprawiać na modłę ekumeniczną²⁵.

Uprawiać teologię nie pod kątem utracalnej i utraconej, lecz pod kątem raz na zawsze stworzonej i ciągle odzyskiwalnej jedności znaczy: jedności chrześcijan nie traktować jako problematycznego celu badań i dążeń, lecz potraktować ją jako podstawowe założenie i roboczą hipotezę wszystkich dociekań teologicznych i całego życia kościelnego. Oczywiście, wychodząc od różnorodności rozumienia chrześcijaństwa, byłoby rzeczą fałszywą niwelować i tuszować istniejące różnice. Wprost przeciwnie — należy pytać, jak powinna wyglądać i jak być osiągnąta jedność pluralistycznego chrześcijaństwa, która — mimo istniejących różnic — winna być zakładana metodologicznie jako istniejąca. To metodologiczne założenie opiera się na teologicznie pewnej zasadzie, że jedność świata została raz

²⁵ Por. E. Schlink, *Die Methode des dogmatischen ökumenischen Dialogs*, Kerygma und Dogma 12(1966)205—211.

na zawsze ukonstytuowana przez przyjście i obecność Chrystusa w obrębie tego świata²⁶.

Ekumenizm pośredni traktuje w zupełnie nowy sposób problem jedności chrześcijan, gdyż nie stawia dalej jedności pod znakiem zapytania, lecz podejmuje próbę jej konkretnego praktykowania — i to jako już zaistniałej i czekającej na swoje pełne urzeczywistnienie. Znakiem-sakramentem jedności wszystkich ludzi byłaby tutaj jedność służby, która potraktowana jest nie tylko jako moralne zobowiązanie, lecz — jak to podkreślił J. B. Metz — jako źródło teologiczne jedności chrześcijan i demonstrowanej ją teologii ekumenicznej. Takie nowe postawienie problemu jedności niesie ze sobą zupełnie nowe konkretne problemy metodologiczne, które należy rozstrzygnąć również za pomocą nowych środków.

II. Zmiana struktur jako zabieg metodologiczny

1. Analiza strukturalna i hermeneutyczna ekumenizmu

Jeżeli stosuje się w teologii pojęcie „zmiana struktur”, nie należy zapominać, że w aktualnej naukowej metodologii pojęcie „struktury” jest traktowane przede wszystkim jako termin na określenie zabiegu metodologicznego. Rozróżnia się przy tym „strukturę” jako „ustrukturuowaną rzeczywistość” (franc. *structurel*) i „strukturę” jako „strukturujący model” (franc. *structural*)²⁷. Jedność chrześcijan jako ustrukturuowaną rzeczywistość można odkrywać i modelować tylko za pomocą strukturalnego modelu. Zmiana struktur dotyczy więc nie bezpośrednio samej rzeczywistości, lecz przede wszystkim jej strukturalnego modelu, tzn. teoretycznego zabiegu metodologicznego, który stoi u podstaw sposobu rozumienia problemu jedności. Podział chrześcijaństwa wydaje się w ogóle możliwy tylko wtedy, gdy model jedności jest fałszywie ukształtowany i rozumiany²⁸.

W każdej teologii i we wszystkich obszarach kościelnego życia

²⁶ K. Rahner, *dz. cyt.*, 111—113.

²⁷ Por. G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum. Eine Herausforderung*, Freiburg 1969, 20—26; por. omówienie: R. Rogowski, *Wstąpiwać się w różne głosy współczesności*, Znak 27(1975)1334—1337. Dalsze pojęcia analizy strukturalnej i szersze omówienie problemu por. B. Snela, *Przyczynki do teologii znaku liturgicznego*, *Collectanea Theologica* 46(1976) f. I, 23—43.

²⁸ Ten model jest rozumiany raczej „ideologicznie” niż „pragmatycznie”. U. Eco definiuje ideologię jako „fałszywą świadomość”, co można również odnieść do rozdziałów chrześcijaństwa, które taką fałszywą świadomość „sklerotycznie” utwierdzały (por. *Einführung in die Semiotik*, München 1972, 175—176).

mamy zawsze do czynienia z systemami znaków, co zresztą wyraża klasyczna triada: słowo-sakrament-czyn. Systemy znaków upodabniają się nawzajem do siebie (według zasady tzw. „homologii”) w ten sposób, że ta sama treść, ten sam sens może być wyrażony za pomocą różnorodnych systemów znaków. Jedność chrześcijan może być wyrażona np. za pomocą słownej nauki i wyznania, za pomocą znaków sakramentalnych, jak i za pomocą służebnego czynu itp. Ten ostatni stanowi — niewystarczająco uznawaną przez stulecia — strukturę chrześcijańskiego działania, która przejawia się przede wszystkim w charyzmatkach i stanowi równorzędny (homologiczny) w stosunku do słowa i sakramentu system znaków²⁹.

W tym punkcie spotyka się semiotyczna pragmatyka z ekumeniczną hermeneutyką, którą należałoby wypracować na zasadzie sprzężenia — „kręgu hermeneutycznego”: teorii-praktyki. Doświadczenia egzegezy biblijnej, gdzie stosuje się w interpretacji krąg hermeneutyczny w postaci formuły: „aby rozumieć trzeba wierzyć — ażeby wierzyć trzeba rozumieć”, należałoby następująco rozszerzyć: „aby rozumieć trzeba wierzyć — aby wierzyć, trzeba to, co się rozumie praktykować — aby praktykować to, co się rozumie, trzeba wierzyć”. Praktyka nie jest tutaj tylko jakąś moralną konsekwencją rozumienia-wierzenia, lecz staje się prawdziwym źródłem interpretacji (*locus hermeneuticus*) w ramach sprzężonej triady: rozumienie-wierzenie-praktykowanie. Badania pragmatyki semiotycznej wykazały, że wraz z reakcjami semantycznymi (przyjęcie lub odrzucenie teorii) pojawiają się zawsze reakcje zachowań, określające praktykę. Hermeneutyka ekumeniczna mogłaby się stać rodzajem teologicznej prakseologii, która nie tylko badałaby semiotyczną rolę reakcji zachowań (co jest zadaniem pragmatyki), lecz programowałaby je i sterowała ku celowi, którym jest jedność świata w oparciu o jedność chrześcijan³⁰.

²⁹ Omówienie modelu strukturalnego i semiotycznego jako właściwego narzędzia do analizy systemów znaków por. P. Ricoeur, *Struktura, wyraz, zdarzenie*, w: *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, 221—238; tenże *Przyczynek do teologii Słowa*, tamże, 252—269; U. Eco, *Einführung in die Theologie*, 28—44, 73—81, 128—129. Punkty wyjścia, które stworzyli Ch. Peirce i F. de Saussure, zostały interesująco podjęte przez N. Chomsky'ego, rozwinięte jako „gramatyka generatywna”, por. *Current Issues in Linguistic Theory*, Haag 1964; tenże, *Syntactic Structures*, Haag 1965 i zastosowane do hermeneutyki przez P. Ricoeura.

³⁰ Co do „kręgu hermeneutycznego (*hermeneutischer Zirkel*)” por. P. Ricoeur, *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns „Jesus” (1926) und „Jesus Christus und die Mythologie” (1951)*, w: *Hermeneutik und Strukturalismus*, München 1973, 185; warunki spotkania metody strukturalnej i hermeneutycznej por. tenże, *Przyczynek do teologii Słowa*, dz. cyt., 259; co do pragmatyki por. U. Eco, *Einführung in die Semiotik*, dz. cyt., 76 i 442, gdzie praktyka zostaje określona jako „globalna komunikacja” (*globale Kommunikation*).

2. Szczegółowe zagadnienia metodologiczno-hermeneutyczne

Rozdział chrześcijan, który nie jest niczym innym jak utrwaloną formą zaburzonej komunikacji, powstaje nie tylko i nie przede wszystkim z powodu teoretycznych różnic pomiędzy grupami chrześcijańskimi, lecz jest wyrazem zatraty podstawowych znaczeń w konkretnej praktyce zachowań chrześcijan. Można zakładać, że w różnych formach historycznych „porozumiewania się” Kościołów wyraziły się określone „metody” komunikacji, które wcześniej albo przynajmniej równocześnie były już obecne w działaniu i zachowaniach tychże grup kościelnych (albo ich przywódców). Krąg wiążący teorię z praktyką ujawnia się dobitnie w stwierdzonych faktach, że pragmatycznie ugruntowane formy „porozumiewania się” (polemika, teologia kontrowersyjna, podział-schizma-ekskomunika) pojawiały się w dalszych grupach chrześcijan w formie powiązania reakcji semantycznych (przyjęcie głoszonych teorii) z rozszerzającymi się praktykami przejętych reakcji zachowań, prowadzących do rozszerzającej się epidemii podziałów³¹.

Okazuje się, że ograniczenie dialogu ekumenicznego do systemu języka teologicznego, który za pomocą uzgodnionych formuł i sakramentalnych rytów miałby wyrażać jedność chrześcijan, stało się nieadekwatne zarówno w warstwie praktycznej, jak i metodologicznej. „Ekumenizmowi bezpośredniemu” zagraża prezentowanie Kościoła jako „celu samego w sobie” i zużywanie wszystkich sił na płaszczyźnie syntaktycznej czyli werbalno-rytualnej. W przeciwieństwie do tego służba charyzmatyczna dla świata, jako synteza teorii-praktyki jest w stanie wyrazić i przekazywać całość chrześcijaństwa w jednym akcie. „Ekumenizm pośredni” więc, jako całości kształt reakcji semantycznych i reakcji zachowań, służący bez zastrzeżeń jedności chrześcijan, nie może być traktowany jako ekumenizm drugiej rangi w zestawieniu z „bezpśrednim” ekumenicznym dialogiem słownym i liturgicznym, ponieważ ta pośrednia forma prezentowania chrześcijaństwa poprzez charyzmatyczną służbę tworzy środowisko, w którym konstytuują się, utwierdzają się lub relatywizują wszystkie modele komunikacji i zachowań jako jej wyrazu w ramach sprzężenia teorii-praktyki.

Dotychczasowy model opozycji bezpośredniej pomiędzy Kościołami chrześcijańskimi, który opiera się przede wszystkim na syntaktycznie zróżnicowanych formułach dogmatycznych i liturgicznych rytach, musi być na nowo zweryfikowany na płaszczyźnie formalnej za pomocą głębszej analizy pragmatyczno-hermeneutycznej. Taki zabieg formalny może wykazać, że podnoszone w historii

³¹ Por. A. Grabner-Haider, *Semiotik und Theologie*, München 1973, 198.

i utrzymywane wspólnie przyczyny podziału są przede wszystkim różnymi systemami wyrażania podstawowych treści chrześcijaństwa, które we wspólnej służbie dla świata mogą się łatwo „znosić” jako pragmatyczne punkty wyjścia do zadokumentowania odnalezionej na nowo jedności pluralistycznego chrześcijaństwa. Takie badania pragmatyczno-hermeneutyczne pozwoliłyby przebadać semiotyczną i neotyczną rolę praktyki zachowań, jako jednoczącej struktury komunikacji chrześcijan ze światem ³².

Na płaszczyźnie metodologicznej mielibyśmy tutaj przejście od wąsko pojętego modelu Kościoła jako „małego *universum* semiotycznego”, który za pomocą konfesyjnych struktur kościelnych zamyka i odgradza swoje treści od innych konfesyjnych systemów, ku światu jako „wielkiemu *universum* semiotycznemu”, w którym dopiero Kościół otrzymuje swoją strukturę jako „sakrament jedności dla całego świata” i odnajduje łaskę jedności, jaką świat został raz na zawsze obdarowany przez przyjście Chrystusa. Różnorodne historyczne modele chrześcijaństwa i pluralistyczne formy współczesnego prezentowania jego treści mogą się wzajemnie odnaleźć w przyjętym jako zawsze aktualnym modelu jedności chrześcijańskiej: w charyzmatycznej wspólnej służbie ³³.

Decyzją, aby zmiany struktur w Kościele przeprowadzać według proponowanego modelu ekumenizmu pośredniego, niesie ze sobą oczywiście bardzo poważne problemy i niejasności, które dla przykładu warto wymienić. Jak w takiej służbie dla świata zachować świadomość tożsamości takiego pluralistycznego chrześcijaństwa z Kościołem Chrystusa? Jak wyrazić strukturalnie tę nową jedność służebnego Kościoła, ażeby wypuklić równocześnie jednoczącą odrębność nowej ekumenicznej diakonii w stosunku do świata (w zestawieniu z dotychczasowymi formami służby rozłączonych Kościołów)? Nie bez znaczenia jest również pytanie, jakie formy wyrazu może znaleźć taka jedność chrześcijan dla zaznaczenia więzi z innymi religiami i światopoglądami, aby wyrazić pluralistyczną jedność świata jako właściwy cel ekumenizmu, dla którego Kościół stanowi strukturę sakramentalnego oznaczania.

Zanim jednak na te pytania zaczniesz się odpowiadać, trzeba podjąć decyzje o charakterze pragmatycznym i metodologicznym, które ze słuszością postuluje i implikuje ekumenizm pośredni. Ponieważ — jak za polskim pisarzem St. L e c e m podejmuje jeden z twórców koncepcji ekumenizmu pośredniego, J. B. M e t z — „nie-dokonane czyny wywołują katastrofalny brak następstw” ³⁴. Naj-

³² K. R a h n e r, *Vorträge zu einem ökumenischen Amtsverständnis*, Freiburg 1964, przeprowadził na takiej płaszczyźnie pragmatyczną analizę możliwości wzajemnego uznania kościelnego urzędu i wspólnej komunii.

³³ Por. K. R a h n e r, *tamże*, 66—76.

³⁴ *Reform und Gegenreformation heute*, dz. cyt., 20.

częstsze podziały w Kościele, które wywołały katastrofalny brak jedności, powstały przecież przede wszystkim z powodu „niedokonyanych czynów” służby i miłości.

METHODOLOGISCHE IMPLIKATIONEN EINEN „INDIREKTEN ÖKUMENISMUS”

Der Aufsatz ist im Rahmen des Forschungsstipendiums der Alexander von Humboldt-Stiftung entstanden, u.zw. als Unterlage zur Diskussion am Oberseminar des Institutes für Ökumenische Theologie der Universität München unter der Leitung von Prof. Dr. Heinrich Fries zum Thema: *Überlegungen zur Methodik Ökumenischer Theologie*. Die freie polnische Übersetzung stellt die methodologischen Fragen des „indirekten Ökumenismus” in zwei Teilen dar. Der erste Teil beschäftigt sich mit der neuen Begrifflichkeit und Fragestellung. Die neue Begrifflichkeit, wie „Indirekter” (J. B. Metz), „Sozial-” (Metz, *Arbeitspapier des Ökumenischen Forschungszentrums...*), „Säkular-”, „Pastoral-” und „Praktischer” Ökumenismus (*Arbeitspapier...*) soll die neue Situation des Ökumenismus, so wie den Ausweg aus der Sackgasse formulieren.

Wenn ein „umfassender Lehrkonsens ein unrealistisches, unerreichbares und sogar unerwünschtes Ziel des Ökumenismus ist”, dann zeigt sich schon in der Geschichte der Kirche ein indirekter Ökumenismus als die eigentliche Richtung des ökumenischen Handelns, wobei das Handeln, der Dienst als Diakonia schon in der charismatischen Begrifflichkeit der apostolischen Kirche (Paulus) als Hauptrichtung der Wirkung nach aussen formuliert wird (diensthafter Charakter aller Charismen). Das diensthafte Charismatische wird in der Patristik und im Mittelalter allmählich als das Verbal-Prophetische und Habituell-Mystische verstanden, die gnadenhafte Tat (*charisma*) wird zur gnadenhaften Fähigkeit (Tugend) reduziert. Vom Rationellen, Sakramentalen, Amtlichen her, ergeben sich trennende Faktoren. Das hat sich in der Trennung Ost-West, so wie in den späteren Trennungen der Kirche und der feindlichen Auseinandersetzungen innerhalb der Kirchen gezeigt (Polemik, Kontroverstheologie, Index, Inquisition usw.).

Das zweite Vatikanische Konzil hat auch die ökumenische Bewegung neu verstehen lassen, u.zw. als „Auseinandersetzung der christlichen Kirche und ihrer spezifischen Traditionen mit einem ‚dritten Partner‘ nämlich mit den Problemen und Herausforderungen der Welt von heute”, was auch als „indirekter Ökumenismus” verstanden wird (J. B. Metz). Gleichbedeutend ist auch der sog. „Säkular-Ökumenismus”, der als „Hinwendung von Christen zum sozialen Bezug ihres Glaubens zum gemeinsamen Handeln angesichts drängender Probleme” verstanden wird, was auf drei Ebenen geschieht: Zusammenarbeit im caritativen Dienst, Einheit von Sendung und Dienst und Einheit der Kirche und der Welt (*Arbeitspapier...*).

Die neue Fragestellung besteht hier darin, dass man nicht mehr die Einheit der Christen in Frage stellt, sondern als schon existierende und zu verwirklichende zu praktizieren versucht, u.zw. in dem Bereich, in dem sich die unbestrittene Einheit des Dienstes der Welt gegenüber als Zeichen, d.h. als Sakrament der Einheit aller Menschen finden und demonstrieren lässt. Der Dienst wird hier zum *locus theologicus* der ökumenischen Theologie. Daraus ergeben sich ganz konkrete methodologische Probleme, die mit neuen Mitteln zu bewältigen sind.

Das betrifft vor allem die Begrifflichkeit: Strukturwandel, Modell, Zeichen, Kommunikation u.d.g.l., die man nicht selten unreflektiert verwendet. Der Begriff der Struktur muss in dem heutigen wissenschaftlichen Sinne verstanden werden, u.zw. in der doppelten Bedeutung als „Strukturelles” (strukturierte Wirklichkeit) und als „Strukturelles” (strukturierendes Modell). Die

Einheit der Christen als strukturelle Wirklichkeit ist vermittels des strukturalen Operationsverfahrens zu entdecken und zu modellieren (Strukturwandel=Modellwandel). Die Modelle als Zeichensysteme ähneln sich einander nach der Regel der „Homologie“, die bewirkt, dass derselbe Inhalt (Einheit der Christen) vermittels verschiedener Zeichensysteme (Wort-Sakrament-charismatischer Dienst) ausgedrückt werden kann.

Die ökumenische Hermeneutik kann sich hier der semiotischen Pragmatik bedienen und den hermeneutischen Zirkel (P. Ricoeur: um zu verstehen muss man glauben, — um zu glauben muss man verstehen) ungefähr so erweitern: „um zu verstehen muss man glauben, — um zu glauben muss man das Verstandene praktizieren, — um das Verstandene zu praktizieren muss man glauben“. Die Praxis wird hier zum *locus hermeneuticus* in der Triade: Verstehen-Glauben-Praktizieren.

Es wird die These formuliert, dass auch in den geschichtlichen Trennungen die semantischen Reaktionen (die Unterschiede in der Lehre) immer mit den bestimmten Verhaltensreaktionen (und umgekehrt) verbunden waren. Es ist dringend notwendig, die semiotische und noetische Rolle der Verhaltenspraxis zu untersuchen, wobei sich zeigen kann, dass die aufgehobenen Trennungsursachen nur andere Ausdrucksweisen sind und sich im gemeinsamen Dienst der Welt gegenüber als pragmatische Ausgangspunkte der Einheit leicht „vertragen“ können. Die Kirchen können aus der Sackgasse des „Selbstzwecks“ in das grosse sakramentale Universum als Zeichen der Einheit für die ganze Welt gelangen, wenn sie den Strukturwandel methodologisch gezielt in dieser Richtung durchführen werden.