

Marek Tatar

Duchowość ekumeniczna w "Consecratio mundi"

Warszawskie Studia Pastoralne 25, 91-124

2014

Artykuł został 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. MAREK TATAR

DUCHOWOŚĆ EKUMENICZNA W *CONSECRATIO MUNDI*

Ecumenical spirituality in consecratio mundi

Wstęp

Misja Kościoła zawarta w słowach posłannictwa Jezusa Chrystusa (por. Mk 16, 15-18; Mt 28, 18-20) pozostaje w nieodwołalnej aktualności. Został on ustanowiony dla świata i do niego posłany by został przemieniony w Królestwo Boże (por. Łk 17, 20; Dz 8, 12; 14, 22; Tes 2, 12), zarówno w doczesności, jak również w ostatecznym wymiarze (por. Łk 21, 25-33; 1 Kor 15, 24; Ap 11, 15; 12, 10; 19, 6). Świat bez wątpienia jest przestrzenią uświęcającą ale jednocześnie uświęcaną. Posłannictwo Kościoła wobec świata wiąże się z nieustanną modlitwą Jezusa Chrystusa o jedność (por. J 17, 20-26) oraz Jego asystencją (por. Mt 28, 20). W tym kontekście bardzo istotne są słowa Soboru Watykańskiego II zawarte w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, a także wypowiedziane przez bł. Jana Pawła II w jego encyklice *Ut unum sint*, w których stwierdza: „Wraz z wszystkimi uczniami Chrystusa Kościół katolicki opiera na zamyśle Bożym swoje ekumeniczne zaangażowanie zmierzające do zgromadzenia wszystkich w jedno-

ści. Kościół nie jest rzeczywistością zamkniętą w sobie, ale ciągle otwartą na rozwój misyjny i ekumeniczny, ponieważ posłany jest do świata, aby głosić misterium komunii, która go konstytuuje, świadczyć o nim, aktualizować je i szerzyć: by gromadzić wszystkich i wszystko w Chrystusie; by być dla wszystkich <<nierozłącznym sakramentem jedności>>¹. To stwierdzenie jest kontynuacją soborowego wezwania dążenia do jedności, w którym opiera się on na słowach św. Pawła (1Kor 1, 13). Należy jednak podkreślić bardzo istotne słowa, które uzasadniają dążenia ekumeniczne: „Ten brak jedności jawnie sprzeciwia się woli Chrystusa, jest zgorzeniem dla świata, a przy tym szkodzi najwięcej sprawie przepowiadania Ewangelii wszelkiemu stworzeniu”². Rozwój duchowy ukierunkowany na dążenie do jedności z Bogiem jest odrzuceniem grzechu, a tym samym musi prowadzić do uświęcenia samego chrześcijanina oraz świata, w którym on żyje. Jest to jedyna droga, która wynika, jak naucza kard. J. Ratzinger, która opiera się na miłości, wyznaniu wiary, życiu sakramentalnym oraz postawie wiarygodnych świadków³.

1. Świat przestrzenią uświęcaną i uświęcającą

Sięgając do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, już na samym początku znajdujemy stwierdzenie, w którym ojcowie przekazują prawdę o celowości stworzenia świata oraz ludzkości: „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzu-

¹ Jan Paweł II, Enc. *Ut unum sint* (dalej UUS), Rzym 25.05.1995, 5.

² DE 1.

³ Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, [red.] S.O. Horn, V. Pinūr, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 240.

pełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył świat cały, a ludzi postanowił wznieść do uczestnictwa w życiu Bożym⁴. Słowa te współbrzmiają z niezwykle istotnymi stwierdzeniami tego samego dokumentu dotyczącymi powszechnego powołania do świętości: „Toteż wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości”⁵. Wydaje się, że te słowa zawężają przestrzeń do tych, którzy związani są z Kościołem. Powstaje zatem bardzo poważny dylemat dotyczący tych, którzy z różnorodnych przyczyn poza nim pozostają. Należy jednak zauważyć, że w tym samym dokumencie Kościół bardzo klarownie wyjaśnia charakter związku z Kościołem i pozostawania w nim niekatolików chrześcijan, wyznawców innych religii, nieochrzczonych. Należy ten problem widzieć w kontekście posłanniczej natury Kościoła wynikającej ze słów Jezusa Chrystusa (por. J 20, 21; Mt 28, 18-20) i wypełnianych w sposób uniwersalistyczny od początku (por. Dz 1, 8; 1Kor 9, 16) oraz nauki soborowej: „...po dogłębnym rozważeniu tajemnicy Kościoła, kieruje bez wahania swe słowa już nie tylko do samych synów Kościoła i wszystkich, którzy wzywają imienia Chrystusa, ale do wszystkich ludzi; pragnie on wszystkim wyjaśnić w jaki sposób pojmuje obecność oraz działalność Kościoła w dzisiejszym świecie”⁶.

Skoro zatem świat, pojmowany nie tylko przestrzennie ale również czasowo, jest tak istotnym elementem w procesie uświęcającym i Kościół ma pozostawać „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia

⁴ KK 1.

⁵ Tamże 39.

⁶ KDK 2.

z Bogiem i jedności rodzaju ludzkiego”⁷, warto podkreślić jego teologiczne znaczenie.

Sięgając do Pisma św. możemy stwierdzić, idąc za D.M. Smithem, że w zależności od kontekstu ten termin „świat” posiada bardzo różne znaczenia. Zaznacza, że Stary Testament podkreśla prawdę o powołaniu do istnienia (Rdz 1, 1-24). Mamy też opis tego co jest pod ziemią, na niej i ponad nią (por. Hi 38). Jak zaznacza, słowo hbr. *erec* (עֶרֶץ) określa ziemię w znaczeniu łądu, krainy. Mamy także termin *olam* (עוֹלָם) tłumaczony jako „świat” ale interpretacja jego stwarza duże problemy. Nowy Testament, stosuje terminy: *kosmos* (κόσμος), *oikumene* (οικουμένη – świat zamieszkały) oraz *aion* (αἰών) – posiadający znaczenie czasu przyszłego. Największe znaczenie odgrywa termin pierwszy⁸. C. Lesquirit oraz P. Grelot dokonując analizy na gruncie biblijnym stwierdzają, że należy mówić o dwoistym charakterze świata. Przede wszystkim jest dziełem Boga i dlatego jest Jego świadectwem. Jednocześnie nie wolno go absolutyzować, ponieważ posiada wartość drugorzędną wobec człowieka.

⁷ KK 1.

⁸ Por. D.M. Smith, Świat, w: *Encyklopedia biblijna*, [red.] P.J. Achtenmeier, tł. M. Bogusławska, Warszawa 1999, s. 1205-1206. Jak analizuje Autor, Sięgając do Ewangelii stwierdzamy, że świat jest jakby „prowokatorem” tajemnicy Odkupienia (por. J 3, 16; 12, 47), został powołany do istnienia przy udziale Chrystusa (por. J 1.3.10), podlega Jego sądowni (por. J 16, 8-11), uczniowie są wyraźnie od niego oddzieleni (por. J 17, 17) i nie mogą miłować go (por. 1J 2, 15-17) ale są do niego posłani (por. Mt 18 19). Należy podkreślić, że występuje jako wszechświat (por. Dz 17, 24), ludzkość (por. Rz 1, 8), ten który ma być pojednany z Bogiem (por. 2Kor 5, 19) ale także ten, który nie poznał Boga (por. 1Ko 1, 21), przestrzenią występowania grzechu (por. 1Kor 7, 31), nie może być wzorcem dla chrześcijanina (por. Rz 12, 2), tamże.

Drugi wymiar dotyczy całego wymiaru grzechu zła oraz działania szatana. Można powiedzieć, że jest to obraz świata, który sprzeniewierzył się Bogu i Jego uświęcającemu działaniu i oparł się na własnej mądrości⁹. Uwzględniając jednak jego charakter pochodzeniowy (por. Rdz 1, 1-24) oraz celowość, należy podkreślić, że jest areną, na której dokonują się dzieje zbawienia. Szczególnie w tym kontekście istotna jest prawda o Wcieleniu i Odkupieniu (por. J 1, 10), która nadaje mu charakter uświęcający¹⁰.

Proces uświęcający człowieka w świecie oraz świata możemy określić mianem *consecratio mundi* i trzeba podkreślić, że pozostaje on w ścisłym związku z *cnstructio mundi*. Jest to kluczowy termin dla dokumentów Soboru Watykańskiego II zajmującego się relacją Kościoła i chrześcijanina wobec świata¹¹. E. Weron podkreśla jednak, że w terminologii soborowej mamy do czynienia ze zwrotem *sanctificatio*¹² dla uniknięcia wieloznaczności oraz nieporozumień w tym względzie¹³. Zwrotu *consecratio* użył Pius XII zwracając się do uczestników Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich w Rzymie (05-13.10.1957)¹⁴. Znajdujemy go także w wypowiedziach Jana Pawła I oraz takich teologów jak: M. D. Chenu, E. Rideau, G. Lazzati, K. Rahner, W. Dürig, Cz. Bartnik, K. Wojtyła

⁹ Por. C. Lesquirit oraz P. Grelot, Świat, w: *Słownik teologii biblijnej*, [red.] X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1982, s. 955-956.

¹⁰ Por. T. Jelonek, *Teologia biblijna*, Kraków 2011, s. 149-150.

¹¹ Por. KK 34, 48; KDK 35; E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań-Warszawa 1980, 16-20.

¹² Por. KK 31.

¹³ Por. E. Weron, *Teologia życia*, dz. cyt., s. 17.

¹⁴ Por. Pius XII, *Allocution de l'occasion du II Congrès mondial de l'apostolat de laïcs: Les laïcs dans la crise du monde maderne*, Rzym 5-13 października 1957.

oraz J. Gocko. Ostatni z teologów zajmując się zagadnieniem *consecratio mundi* uważa, że punktem wyjścia do analizy problemu jest właśnie *constructio mundi*¹⁵. *Consecratio mundi* należy odczytać w perspektywie Boga Stwórcy. To pierwszy istotny moment Przymierza, które Bóg zawiera ze światem. Idąc za myślą teologów należy go rozumieć w podwójnym wymiarze, tj. zewnętrzny oznaczający panowanie i rozporządzenie światem przez człowieka z ustanowienia Boga oraz wewnętrzny polegający na humanizacji świata w oparciu o odkrywanie woli Boga. J. Gocko dodaje jeszcze jeden element, którym jest idea mesjańska. Misterium Wcielenia oraz Odkupienia jest wydarzeniem historio-zbawczym i koncentruje się nad przywróceniem światu obrazu zgodnego w zamiarem Boga¹⁶.

Bardzo istotnym czynnikiem w analizie *consecratio mundi*, który należy podkreślić, jest wymiar personalistyczny. Poznajemy go w momencie powołania świata do istnienia przez osobowego Boga, następnie we Wcieleniu, poprzez które Bóg bezpośrednio wkracza w historię świata oraz człowieka. Należy zauważyć trzeci wymiar personalizmu, którym jest rola

¹⁵ Por. J. Gocko. *Constructio et consecratio mundi – zapomniane idee teologii rzeczywistości (cz. I)*, RT, t. LV, z. 3(2008), s. 63-77.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis*, (dalej RH), Rzym 04.03.1974, 8. Papież podkreśla tę prawdę w słowach : „Redemptor mundi! W Nim objawiła się niejako na nowo ta podstawowa prawda o stworzeniu, którą Księga Rodzaju wyznaje, powtarzając po tylekroć: <<widział Bóg, że było dobre (...) że było bardzo dobre>> (por. Rdz 1). Dobro ma swoje źródło w Mądrości i Miłości. W Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka (por. Rdz 1, 26 nn.) – świat, który wraz z grzechem został poddany marności - odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości, tamże.; J. Gocko. *Constructio et consecratio mundi – zapomniane idee teologii rzeczywistości (cz. II)*, RT, t.1(56), (2009), s. 82.

człowieka w kształtowaniu świata¹⁷. J. Gocko uważa, że bardzo istotne w tym względzie jest rozróżnienie i doprecyzowanie terminologiczne. Dokonał tego na podstawie teologii M.D. Chenu. Jednym z wymiarów *consecratio* jest poświęcenie (dedykowanie) jako oddanie Bogu. Uważa, że również bardzo ważne jest rozróżnienie terminów: święty i *sakralny*. Mimo, że czasem używano ich synonimicznie, występuje zasadnicza różnica, ponieważ pierwszy oznacza stan zjednoczenia z Bogiem, zaś drugi dotyczy sakralizowania czyli przebóstwienia świata, a to dokonuje się na drodze uświęcającej człowieka. To nie zmienia jednak natury świata i jego praw naturalnych. Jest to niezwykle cenne ponieważ chroni przed ubóstwieniem świata o charakterze panteistycznym, a jednocześnie precyzuje zadanie człowieka i Kościoła wobec niego. E. Weron i M. Graczyk zaznaczają, że w tym miejscu szczególnie istotna jest rola Wcielenia, która podkreśla status człowieka i charakter jego drogi uświęcającej w całej różnorodności działania w świecie. Ostatecznie idąc za św. Pawłem należy stwierdzić, że wszystko znajduje swoją rekapitulację w Jezusie Chrystusie¹⁸.

2. Grzech rozbicia chrześcijaństwa

W historii Kościoła mamy do czynienia od samego jego początku z powstającymi podziałami. Ślady zauważamy już w Nowym Testamencie (por. J 17, 20-23; J 11, 51-52; Mt 16,

¹⁷ Por. DA 4; ChL 17.

¹⁸ Por. E. Weron, *Teologia życia*, dz. cyt., s. 18; M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa, 1992, s. 453.

18; 18, 20; Hbr. 13, 8; 1Kor 1, 11n; 3, 1-7; 11, 22; 11, 18-19; Gal 1, 6-9; 1J 2, 18-19). Istnieją one także w Kościele pierwszych wieków¹⁹. Najmocniejsze jednak doświadczenie w tym względzie przeżył Kościół w bardzo konkretnych momentach, tj. rok 1054 – zerwanie jedności ze Wschodem, 1517 wystąpienie Marcina Lutera, 1530 – schizma Henryka VIII²⁰. Należy podkreślić pojawienie się także tendencji reformatorsko-zjednoczeniowych, które znalazły swoje odzwierciedlenie w obradach Soboru Trydenckiego. Inspiratorem samego ekumenizmu był Mikołaj Zinzendorf (1700-1760)²¹. Bardzo istotną postacią w tym względzie był ojciec duchowości ekumenicznej P. Couturier (1881-1953)²². Nie bez znaczenia pozostają działania Piusa IX, Piusa XI, Benedykta XV na samym początku dzieła ekumenicznego.

Idąc za myślą Johna’a Tyson’a należy pokreślić powołanie wszystkich do jedności z Bogiem poprzez fakt stworzenia. Wskazuje, że prawda o Bogu Stworzycielu powinna znaleźć się u podstaw analizy duchowości jedności chrześcijańskiej. W tym kontekście rzucają poważne światło na sposób widzenia problemu słowa św. Ignacego Antiocheńskiego († 107): „Gdzie jest podział i gniew, tam Bóg nie mieszka. (...) Zaklinam

¹⁹ Por. DE 3; J.R. Tyson, *Invitation to Christian Spirituality. An Ecumenical Anthology*, New York-Oxford, 1999, s. 128-139.

²⁰ Por. tamże, s. 204-68.

²¹ Por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 223-224.

²² Por. L. Vischer, *The Ecumenical Movement and the Roman Catholic Church*, [red.] Harold E. Fey, *The Ecumenical advance. A History of the Ecumenical Movement 1948-1968*, t. II, Geneva 1986, s. 321; G. Curtis, *Paul Couturier and unity in Christ*, Londyn 1964, s. 44-51; T. Burke, *The Abbé Paul Couturier, Pioneer of Spiritual Ecumenism*, w: *The Unity of Christian: the Vision of Paul Couturier*, [red.] Mark Woodruff, Oxford 2003, s. 1-9.

was, abyście niczego nie czynili w duchu kłótni, lecz według nauki Chrystusowej”²³. Z tego względu nauka Soboru Watykańskiego II bardzo wyraźnie używa w stosunku do powstałych podziałów określenia „grzech”²⁴ oraz „zgorzenie dla świata”²⁵. W tym duchu wypowiada się bł. Jan Paweł II w swojej ekumenicznej encyklice powołując się na słowa 1J, 10: „Jeśli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego nauki”. Na podkreślenie zasługują następujące słowa papieża ekumenisty: „Jeśli grzechy całego świata zostały ogarnięte odkupieńczą ofiarą Chrystusa, to – wśród nich – również i wszystkie grzechy przeciwko jedności Kościoła: grzechy chrześcijan, grzechy pasterzy w tej samej mierze co grzechy wiernych. Zjednoczenie chrześcijan – także po wszystkich grzechach, które przyczyniły się do historycznych podziałów – jest możliwe. Warunkiem jest pokorna świadomość, że zgrzeszyliśmy przeciw jedności i przekonanie, że potrzebujemy nawrócenia. Zgładzone i przewyciężone muszą być nie tylko grzechy osobiste, ale także grzechy społeczne, poniekąd <<struktury>> grzechu, które przyczyniły się i nadal mogą się przyczyniać do podziału i do jego utrwalenia”²⁶.

Z przytoczonych słów w sposób bardzo klarowny wyłania się podwójny wymiar grzechu w stosunku do jedności wierzących. Pierwszym jest prawda, że ze swej natury oddziela człowieka od Boga burzy porządek wewnątrz człowieka oraz prowadzi do skutków społecznych, a także do powstawania

²³ Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Kościoła w Filadelfii*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tł. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 134.

²⁴ DE 3.

²⁵ DE 1.

²⁶ UUS 34.

struktur grzechu. Jest wyraźnym sprzeciwem wobec zasadniczego przykazania miłości Boga i bliźniego²⁷.

Drugim wymiarem i zarazem przejawem grzechu jest rozbicie chrześcijaństwa. W sposób zdecydowany możemy wobec tej postawy chrześcijan użyć pojęcia „grzech rozbicia i podziałów” Stwierdzamy, że rozbicie chrześcijaństwa, jako wyraźny sprzeciw wobec Ewangelii niosącej słowa, postawy i gesty Jezusa Chrystusa, jest grzechem dotyczącym nie tylko problemu ewangelizacyjnego oraz świadectwa. Grzech ten dotyka najgłębszych sfer wewnętrznych każdego człowieka identyfikującego się z Ewangelią. Tam rodzi się podstawowy podział, który potwierdzają wydarzenia historyczno-religijne. Grzech braku postawy ekumenicznej wskazuje na głębokie pokłady indywidualistycznego traktowania życia wiarą²⁸. Prawdę tę jednoznacznie podkreśla P. Couturier: „Ponieważ wszyscy chrześcijanie są w mniejszym czy większym stopniu odpowiedzialni za obecny stan podzielonego chrześcijaństwa, wobec Boga publicznie obrażonego i wobec ludzi słusznie zgorszonych trzeba koniecznie zbiorowej wspólnej naprawy”²⁹.

Grzech podzielonego chrześcijaństwa i trwanie w nim w wyraźny sposób sprzeciwia się woli Boga wyrażonej w objawieniu naturalnym oraz nadprzyrodzonym. W ten sposób deskralizuje on obraz świata, który jest przestrzenią uświęcającą³⁰.

²⁷ Por. A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan*, Kraków 2011, s. 138-139.

²⁸ Por. W. Hryniewicz, *Duchowość całości*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra . Wprowadzenie do ekumenizmu*, [red.] W. Hryniewicz, J.S. Gaik, S.J. Koza, Lublin 1997, s. 754; Y Congar, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, w: *Mysterium salutis*, Paris 1970, s. 78-104.

²⁹ Cyt za: S. Nagy, *Kościół*, dz. cyt., s. 231.

³⁰ Por. DE 1.

3. Dążenie do świętości na drodze duchowości ekumenicznej

Powołaniem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem, które w sposób pełny osiągalne jest w doświadczeniu eschatologicznym. Oznacza to także dążenie do przemiany rzeczywistości doczesnej, które, jak zostało wcześniej podkreślone, jest sakralizacyjnym procesem określanym jako *consecratio mundi*. Skoro grzech, z którego wynika podział i rozbitcie chrześcijaństwa stoi w jaskrawej sprzeczności, rodzi się zasadniczy problem dotyczący koncepcji życia duchowego chrześcijanina. Z pewnością każde z wyznań we właściwy sobie sposób i poprzez przyjmowane środki uświęcające stawia sobie za cel uświęcenie wyznawców. Warto jednak w tym kontekście podjąć jeszcze jeden problem dotyczący poszukiwania możliwości korzystania ze wspólnoty dóbr duchowych wyznań chrześcijańskich, unikając unionizmu, niebezpiecznej unifikacji, relatywizacji, fałszywego irenizmu, czy też indyferentyzmu wyznaniowego. W całym ruchu ekumenicznym mamy do czynienia z trzema jego wymiarami, tj. doktrynalny, duchowy oraz praktyczny. Nauka Kościoła bardzo wyraźnie wskazuje na kluczową rolę tego drugiego: „To nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za dusze całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je zwać ekumenizmem duchowym”³¹.

3.1. Kwestie terminologiczne

Analizując teksty soborowe dotyczące samego fenomenu ekumenizmu, jak również jego przejawów, form i poziomów

³¹ DE 8.

rozwoju w relacji różnych wyznań chrześcijańskich, dochodzimy do najbardziej interesującego terminu określającego rzeczywistość „ekumenizmu duchowego”³². Definicja ta wskazuje na doświadczenie spotkania z Bogiem dokonujące się poprzez Jego interwencję i zaangażowanie wewnętrzne i zewnętrzne człowieka. Przestrzenią tego ekumenicznego spotkania człowieka w różnorodności jego chrześcijańskich wyznań i Boga pragnącego jedności, jest wewnątrz człowieka. Termin soborowy, podobnie jak cały Dekret o ekumenizmie, posiadał charakter rewolucyjny stosunku Kościoła katolickiego do innych wyznań. W takim kontekście analizuje ten termin W. Kasper używając dokładnie soborowego pojęcia „ekumenizm duchowy”. Uzasadniając wskazuje na elementy takie jak: publiczne oraz prywatne modlitwy o jedność, które sprawowane są razem, przemiana serca oraz świętość życia, otwarcie na działanie Ducha Świętego i Jego prowadzenie w dążeniu do jedności³³. Właściwie w ujęciu Kardynała mamy do czynienia z wyszczególnieniem i powtórzeniem elementów soborowych. Są one bardzo istotne jednakże nie wyjaśniają w sposób pełny terminu. Należy zatem stwierdzić, że dotyczy on pewnej formy ekumenizmu, która rozwija się w procesie rozwoju duchowego chrześcijanina. Może jednak pozostawiać go w faktycznej separacji wobec innych wyznań.

Również w takim brzmieniu terminu tego używał Jan Paweł II w *Ut unum sint*. W tej części dokumentu, który dotyczy duchowości zaznacza bardzo jednoznacznie: „Jednym z podstawowych elementów dialogu ekumenicznego jest próba wprowadzenia chrześcijańskich Wspólnot w tę całkowicie wewnętrzną duchową przestrzeń, w której Chrystus w mocy Du-

³² Tamże.

³³ Por. W. Kasper, *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, New York, 2007, s. 10-12.

cha Świętego skłania je wszystkie, bez żadnych wyjątków, do przyjrzenia się samym sobie przed obliczem Ojca i do zastanowienia się, czy były wierne Jego zamysłowi wobec Kościoła”³⁴.

Sięgając do pionierów w tym zakresie, a w sposób szczególnie P. Couturiera, któremu zawdzięczamy wprowadzenie terminu „duchowość ekumeniczna” do analizy teologicznej, znajdujemy podkreślenie konieczności pewnej dwutorowości w dążeniu do zrozumienia czym jest w swojej istocie. Jest to działanie na poziomie merytoryczno-teologicznym oraz „duchowości ekumenicznej”³⁵. Emmanuel Sullivan także uważa, że należałoby przyjąć termin „duchowość ekumeniczna”. Według niego „...wyraża ona wspólne życie dzielone przez chrześcijan pomimo rozdziału ich Kościołów”³⁶. Jest to jednak znaczne uproszczenie, ponieważ zawęża to pojęcie jedynie do wymiaru pragmatycznego, a duchowość redukuje do postawy zewnętrznej. Régis Ladous natomiast opierając się na słowach Jezusa Chrystusa (J 17, 21) twierdzi, że jest to identyfikacja z Jezusem Chrystusem i otwarcie na działania Ducha Świętego dla wiarygodnego głoszenia Ewangelii³⁷. Równie kontrowersyjne jest

³⁴ UUS 82.

³⁵ Por. G. H. Tavad, *Two centuries of ecumenism*, Indiana 1960, s. 153; D. Carter, *Spirituality of ecumenical dialogue, A paper given to the London branch of the Society on 15 July 2000*, Surrey 2000, s. 5.

³⁶ E. Sullivan, *Ecumenical spirituality*, w: *A Dictionary of Christian Spirituality*, [red.] G.S. Wakefield, London 1983, s. 125-126. Autor wyraża tę myśl w następujących słowach: “Ecumenical spirituality express the common life shared by Christians in spite of the separation of their churches” (...) „Ecumenical spirituality focuses on the life of prayer and worship, especially prayer for unity”, tamże.

³⁷ Por. R. Ladous, *Spiritual ecumenism*, w: *Dictionary of ecumenical movement*, [red.] L. Lossky, J.M. Bonino, J.S. Pobee, T.T. Stransky, G. Waiwright, London 1991, s. 948.

wyjaśnienie, które proponują Gwen Cashmore oraz Joan Puls. Zastanawiając się nad kształtem Kościoła pojednanego konkludują: „Duchowość musi być postrzegana bardziej jako zintegrowany i integrujący wymiar życia wiarą, jako rezultat różnych wpływów”³⁸. Rozwiązanie przynosi ujęcie John’a R. Tyson’a. Twierdzi opierając się na uniwersalistycznej istocie duchowości, że: „<<Christian Spirituality>> describes the relationship, union, and conformity with God that a Christian experiences through his own reception of the grace of God, and a corresponding willingness to turn from sin <<to walk according to the Spirit>>”³⁹. Pojęcie „duchowość ekumeniczna” przyjmuje także W. Hryniewicz twierdząc, że duchowość ta odnosi się do całości (*kath’hólon*), i jest pokrewna pojęciu οικουμένη (*oikumene*), będącego znamieniem Kościoła powszechnego. Kolejnym argumentem jest właśnie natura Kościoła, którego duchowość związana jest z jednością z Bogiem oraz jednością z drugim człowiekiem i oparta jest na miłości. Należy także dodać, że duchowość poszczególnych wyznań ukierunkowana jest na jedność z Bogiem w Jezusie Chrystusie oraz poprzez działanie Ducha Świętego. Istotnym argumentem jest także doświadczenie i bogactwo duchowe każdego wyznania⁴⁰.

Można także spotkać takie określenia jak: „duchowość ekumenizmu”, która wydaje się być pewnym dopowiedzeniem do wymiany myśli ekumenicznej, czyli jakby posiada charakter

³⁸ Tamże. “Spirituality has come to be seen as a more integrated and integrative dimension of the life of faith as a result of several influences”, tamże.

³⁹ J. R. Tyson, *Invitation to Christian Spirituality*, dz. cyt., s. 1.

⁴⁰ Por. W. Hryniewicz, *Duchowość całości*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 750-751; M. Tatar, *Katolik znaczy duchowy i ekumeniczny*, w: *Duchowość chrześcijanina*, [red.] W. Gałązka, Warszawa 2009, s. 207-226; W. Hanc, *Ekumeniczny wymiar teologii w zakresie chrześcijańskiej duchowości*, w: *Studia Oecumenica* 1(2001), s. 83-84.

drugorzędny, sugerujący pierwotny charakter ekumenizmu, zaś rozwój jego duchowości dokonuje się na jego kanwie.

3.2. Jedność istotą duchowości ekumenicznej w stosunku do *consectario mundi*

Wpływ rozwoju duchowości ekumenicznej na stan duchowy świata domaga się przyjrzenia jej istocie. Chodzi zatem o samą wewnętrzną naturę jedności (*hénosis*, *henótes*). Podział i kontrowersje, które powstały w Kościele nie kwestionują dążenia do jedności. Znakomitą podstawą do tej analizy jest modlitwa Jezusa Chrystusa, która stanowi fundament zarówno dla duchowości, jak również dla ekumenizmu (por. J 17, 20-26). Podobnie takie fragmenty, jak: J 10, 38; 14, 9; 14, 26; 15, 26; 16, 8. 13, świadczą o trynitarnych podstawach jedności. Duchowość jedności znajduje swój wzór, drogę oraz cel w jedności i przenikaniu się (*perihóresis*) osób Bożych w miłości⁴¹. Z tego względu dążenie do jedności na drodze rozwoju duchowego musi uwzględniać duchowość trynitarną, chrystologiczną, pneumatologiczną oraz eklezjalną⁴².

⁴¹ Por. W. Hryniewicz, *Duchowość całości*, dz. cyt., s. 753; John R. Tyson, *Invitation to Christian Spirituality*, dz. cyt., s. 1. Autor odwołując się do Karla Rahnera przytacza następujące jego słowa: „This experience in which Jesus becomes for a particular person the event of the unique and qualitatively unsurpassable and irreversible approach of God, is always affected by the totality of its elements as a single entity even if each of the elements is not necessarily immediately present and explicitly and clearly in conscious awareness”, tamże.

J. R. Tyson, *Invitation to Christian Spirituality*, dz. cyt., s. 6. J. Kalwin w swoim dziele *Institutes of the Christian Religion* napisał: „...it is certain that man never achieves a clear knowledge [of himself] unless he has first looked upon God's face, and then descended from contemplating him to scrutinize himself”, tamże, s. 30-31.

⁴² Por. A. Napiórkowski, *Teologia jedności*, dz. cyt., s. 128-136.

Diane Kessler i Michael Kinnamon wskazują na poszukiwanie podstaw i środowiska, które sprzyjałoby otwarciu na jedność duchową wierzących w Jezusa Chrystusa. Zatem istnieje praktyczna konieczność poszukiwania drogi w oparciu o otwarcie na osobę Boga, ponieważ to On jest rzeczywistym twórcą drogi duchowego ekumenizmu. Pozwalając na odpoznanawanie prawdy o sobie pozwala spotkać się człowiekowi z drugim człowiekiem i w ten sposób, na drodze posłuszeństwa Bogu, budować porządek świata⁴³.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II odnajdujemy teologiczne podstawy jedności, a tym samym ontyczną jedność Kościoła. Jak już zostało wspomniane, wzorem budowania jedności jest doskonałe, miłosne *communio* Trójcy Świętej⁴⁴. Jeżeli zatem chcemy mówić o *communio ecclesiae* oraz *communio ecclesiarum* to: „Cały Kościół ukazuje się jako <<lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego>>”⁴⁵. Z tego względu jest on rzeczywiście znakiem i narzędziem zjednoczenia z Bogiem oraz prowadzi do jedności rodzaju ludzkiego⁴⁶.

Katechizm Kościoła Katolickiego powołując się na naukę Soboru Watykańskiego II: *Unitatis redintegratio* (2); *Lumen gentium* (14) oraz Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 205), precyzuje więzy jedności Kościoła i należą do nich: „wyznanie jednej wiary otrzymanej od Apostołów; wspólne celebrowanie kultu Bożego, przede wszystkim sakramentów; sukcesja apostołska za pomocą sakramentu święceń, która to sukcesja strzeże braterskiej zgody rodziny Bożej”⁴⁷.

⁴³ D. Kessler i M. Kinnamon, *Councils of Churches and the Ecumenical Vision*, Geneva 2000, s. 64-65

⁴⁴ Por. DE 2.

⁴⁵ KK 4.

⁴⁶ Por. KK 1.

⁴⁷ KKK 815.

Należy podkreślić, że jedność nie może być rozumiana w kategoriach unifikacji. Jednakowość, jak twierdzi Beranard Leeming, jest zaprzeczeniem charyzmatycznego charakteru Kościoła⁴⁸. Ks. prof. Bartnik w swoim opracowaniu rozważa bardzo szeroki kontekst jedności. Zaznacza wieloznaczność tego pojęcia i twierdzi, że można mówić o jedności w znaczeniu matematycznym jako „jeden” „jedyność” (*unicitas, singularis*). Można traktować, według autora, jedność w kategoriach niepodzielności (*individualis*), co sugeruje niemożliwość rozdziału. Następnie można mówić o jedności jako całościowości i zwartości (*totalitas, unitas, essentiae*). W przypadku tego terminu najczęstsze zastosowanie posiada termin *unitas*. Warto także zauważyć, za autorem, występowanie terminu jedność w znaczeniu jedności organicznej i niemożliwej do opisanego głębi podmiotowości (*unitas prosopoica*). Zarówno poprzedni termin, który sugerował rozumienie jedności jako zwartości i całościowości, jak również ostatni, odwołujący się do jedności organicznej i głębi wewnętrznej można określić terminem *unitas*⁴⁹. To prowadzi do kolejnego rozróżnienia, bardzo istotnego z punktu widzenia analizy terminologiczno-treściowej, a mianowicie należy zauważyć występowanie jedności w kategoriach wewnętrznych, które są niewidzialne oraz zewnętrznych odwołujących się do zewnętrznych cech konstytuujących jedność. W przypadku tego ostatniego opisu można stwierdzić, że bardziej zbliżamy się w tym momencie do rozumienia jedności jako podobieństwa lub jednakowości. Można też mówić o jedności statycznej, która jest jakimś stanem – trwałą konstrukcją, która nie podlega przeobrażeniom oraz ist-

⁴⁸ Por. B. Leeming, *The Churches and the Church. A study of ecumenism*, London 1963, s. 68-69.

⁴⁹ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, t. II, Lublin 2003, s. 243.

nieje jedność dynamiczna – to proces który nieustannie się dokonuje, staje się i dąży do doskonałości⁵⁰.

Swój ogromny wkład w wyjaśnienie tego aspektu posiada Jan Paweł II. Analizując zagadnienie: *Droga ekumenizmu drogą Kościoła* w encyklice *Ut unum sint*, odwołuje się do tego podstawowego wezwania Jezusa Chrystusa, które niejednokrotnie było przytaczane (J 17, 21). Dla niego jedność zajmuje niezwykle istotne miejsce, co stwierdza w następujących słowach: „Ta jedność, którą Pan dał swemu Kościołowi i którą pragnie ogarnąć wszystkich, nie jest czymś mało istotnym, ale stanowi centralny element Jego dzieła. Nie jest też drugorzędnym przymiotem wspólnoty Jego uczniów, lecz należy do jej najgłębszej istoty. Bóg pragnie Kościoła, ponieważ pragnie jedności, i właśnie w jedności wyraża się cała głębia Jego *agape*”⁵¹.

Ks. prof. Hryniewicz zajmując się problematyką podzielonego Kościoła dostrzega konieczność odróżnienia jedności ontycznej od jedności empiryczno-widzialnej, będącej wtórną. Opisując ten pierwszy wymiar używa porównania, w którym analizuje symbolikę rozdartej szaty Jezusa Chrystusa. Szata – jak twierdzi – stanowi zewnętrznosc. Rozdarcie jej nie dotyka samej głębi ciała, ale pozostaje niejako poza nim⁵². Kontynuując swoją myśl dotyczącą jedności ontycznej twierdzi, że w najgłębszej istocie Kościół nie może ulec podziałowi, ponieważ to znaczyłoby, że Chrystus w swojej istocie jest podzielny. Ludzki grzech spowodował naruszenie braterskich więzi międzywspólnotowych, dlatego podział pozostaje w sferze drugiego wymiaru jedności i uderza bezpośrednio w ten

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ UUS 9.

⁵² Por. W. Hryniewicz, *Od podziału do jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt. s. 42.

rodzaj⁵³. Kościoły i Wspólnoty w swoim wyznaniu wiary ciągle ten atrybut podnoszą jako orzekający o rzeczywistości ale jednocześnie będący przedmiotem dążeń uświęcających człowieka. Jedność w swojej najgłębszej istocie jest darem Boga i udziałem w Jego życiu, zatem jak możemy zauważyć, jest to zasadnicza treść powołania człowieka w każdej denominacji. Grzech natomiast jest przeszkodą w jedności z Bogiem a tym samym z bliźnim.

3.3. Konstytutywne znaczenie nawrócenia

Zagadnienie grzechu w konfrontacji z problemem jedności i dążenia do niej niejako wymusza podjęcie zagadnienia nawrócenia. Dążenie do jedności z Bogiem oraz jedności międzyludzkiej stawia nas wobec problemu *communio* Kościoła oraz Kościołów. W pewien sposób ten problem zaznaczyli Gwen Cashmore oraz Joan Puls stawiając pytanie o kształt Kościoła pojednanego. Sięgając do obrazów jakie prezentuje Sobór Watykański II znajdujemy typiczną prezentację jako: owczarni, roli uprawnej, wybranej winnicy, budowli Bożej, domu i rodziny, świątyni, górnego Jeruzalem, matki, Oblubienicy, Mistycznego Ciała, którego Głowa jest Jezus Chrystus. Mamy też bardzo szczególne określenie, które stało się kluczowe dla kształtowania obrazu Kościoła i nawiązuje do jego podstawowego charakteru⁵⁴. Jest nim *communio*. Można powiedzieć, że stanowi ono klucz do zrozumienia eklezjologii oraz duchowości eklezjalnej w nauczaniu soborowym⁵⁵. Ks. M. Jagodziński, idąc za teologią M. Kehla SJ, rozwinął *na gruncie teologii dogmatycznej teologię komunijnego wymiaru*

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Por. KK 6.

⁵⁵ Por. tamże 7.

*Kościola i jego sakramentów. Jest to bardzo znaczące dla całości rozwijającej się teologii w tym duchowości i duchowości ekumenicznej*⁵⁶. W podobny sposób W. Kasper w swoim dziele *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, bardzo wyraźnie wskazuje na konieczność rozwoju w duchu *communio*. Idąc za Janem Pawłem II twierdzi, że o wiele więcej nas łączy niż dzieli, wskazując na jedność wiary w Boga, w Jezusa Chrystusa, w Ducha Świętego, poprzez fundament chrztu i jego konsekwencje, dzięki przyjmowanemu słowu Bożemu, na drodze modlitwy, dojrzewania do akceptacji sakramentów św. w tym Eucharystii oraz podejmowania wspólnych dzieł na rzecz świata⁵⁷. W takim też duchu widzi rozwój ekumenii kard. J. Ratzinger wchodząc w polemikę z „nowym paradygmatem ekumenicznym”, prezentowanym przez K. Raisnera postulującego zawężenie współpracy międzywyznaniowej do wymiaru globalnego z jednoczesnym odejściem od poszukiwania konwergencji i konsensusów⁵⁸. J. Ratzinger zgadzając się na bardzo istotne znaczenie świadectwa, stwierdza, że priorytetem jest prawda i prawo miłości. Stwierdza bardzo jednoznacznie: „Dzięki tym, aktualnie jeszcze nieprzewyciężonym podziałom, możemy się stawać wzajemnie dla siebie ostrzeżeniem i bodźcem do rachunku sumienia”⁵⁹.

Jak wynika ze wskazań soborowych, zasadniczą rolę w całej przestrzeni duchowości ekumenicznej prowadzącej do *con-*

⁵⁶ Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002; *Sakramenty w służbie communio*, Warszawa 2008; *Komunij-na wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009.

⁵⁷ Por. W. Kasper, *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, dz. cyt., s. 13-14.

⁵⁸ Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, dz. cyt., s. 238-240.

⁵⁹ Tamże, s. 239.

secratio mundi odgrywa nawrócenie. Skoro rozbitcie chrześcijaństwa jest grzechem to należy stwierdzić, że dążenie do świętości, w której zawiera się jedność, domaga się odwrócenie od grzechu. Ojcowie soborowi stwierdzają wprost: „Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany”⁶⁰ oraz „To nawrócenie serca i świętość życia (...) należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je nazwać ekumenizmem duchowym”⁶¹.

Należy podkreślić, że nawrócenie stanowi zasadniczy kierunek rozwoju życia uświęcającego niezależnie od denominacji. Jest to posłuszeństwo Jezusowi Chrystusowi i Jego słowom (por. Mk 1, 15)⁶². Szczególnego charakteru nabiera ono w kontekście duchowości ekumenicznej. Zagadnienie to zostało podjęte i podkreślone przez Jana Pawła II w jego ekumenicznym dokumencie *Ut unum sint*⁶³. Bardzo cenne jest podkreślenie konieczności nawrócenia w wymiarze indywidualnym oraz wspólnotowym w stosunku do wierności Ewangelii. „Odnowę umysłu”, którą podkreśla *Unitatis redintegratio*⁶⁴, należy rozumieć jako właściwe rozeznanie prawdy w duchu miłości. W ten sposób możliwe jest uczciwe dostrzeżenie tych elementów, które są dobrem. Jak twierdzi Jan Paweł II, na tej drodze odsłaniają się te przestrogi, które domagają się zauważenia w kontekście nawrócenia, a są nimi: „świadomość istnienia pewnych podziałów, które ranią braterską miłość, przejawów nieumiejętności przebaczenia, pychy i antyewangelicznego, nieprzejedna-

⁶⁰ DE 7.

⁶¹ DE 8.

⁶² Por. M. Tatar, *Nawrócenie fundamentalną zasadą życia chrześcijańskiego*, *Colletanea Theologica* 76(2006) nr 1, s. 57-77.

⁶³ Por. UUS 15-17; J. Chlebowski, *Ekumenizm duchowy w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 87-107.

⁶⁴ DE 7.

nego potępienia „innych”, pogardy płynącej z chorobliwej pewności siebie”⁶⁵.

Nawiązując do słów P. Couturiera, prekursora myśli soborowej⁶⁶, który mówi o grzechu obciążającym wszystkich chrześcijan i konieczności „wspólnej naprawy”, należy podkreślić indywidualny oraz wspólnotowy wymiar nawrócenia.

Dążenie do zjednoczenia z Bogiem opiera się na rozwoju miłości i jednoczesnym nawróceniu odrzucającym wszystko co się jej sprzeciwia. Jednocześnie jest to postawa jak najgłębszego *oikumene*. Na ten charakter wskazuje obserwacja przykłałów świętych i błogosławionych, np. bł. J.H. Newman⁶⁷. Bardzo istotne są te elementy, które mają prowadzić do rozwoju duchowego chrześcijanina, które wylicza Sobór Watykański II i zwracają na nie uwagę teologowie: nawrócenie, pokora, umartwienie, łagodność, wspaniałomyślność. Wraz z nawróceniem idzie w parze kształtowanie pokory, która jest przeciwieństwem pychy człowieka. Jak zostało podkreślone, naturą każdego grzechu jest pycha i dlatego nawrócenie pozwalające odkrywać i przyjmować prawdę kształtuje pokorę. Ta zaś musi znajdować się u podstaw każdego dialogu oraz działania ekumenicznego, jak stwierdza W. Hanc⁶⁸. Analizując wskazania *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), dostrzegamy, że formacja eku-

⁶⁵ UUS 15.

⁶⁶ Por. DE 4. „Wobec tego wszyscy katolicy powinni dążyć do chrześcijańskiej doskonałości, a każdy – zależnie od swego stanu – ma dokładać starań, by Kościół nosząc w swym ciele Jezusowe uniżenie i umartwienie oczyszczał się z dnia na dzień i odnawiał, aż stanie się dla Chrystusa pełen chwały, bez skazy i bez zmarszczki”, tamże; S. Nagy, *Kościół*, dz. cyt., s. 231.

⁶⁷ Por. E. Sullivan, *Things old and new. An ecumenical reflection on the theology of John Henry Newman*, Middlegreen 1993, s. 91-112.

⁶⁸ Por. W. Hanc, *Ekumeniczny wymiar teologii*, dz. cyt., s. 81-82.

meniczna budowana na głębokiej formacji wewnętrznej opiera się na żalu i skrusicie, jako podstawach przemiany i nawrócenia⁶⁹. Na kanwie tych prawd Luigi Sartori wysunął bardzo konkretne postulaty: a. otwarcie na Ducha Świętego w rozwoju ducha komunii (*koinonia*); świadectwa (*martyria*) oraz podjęcia konkretnych czynów poprzez służbę (*diakonia*); b. przyznanie pierwszeństwa miłości; c. dążenie do permanentnego rozwoju⁷⁰.

Podkreślając znaczenie wspólnotowego wymiaru w stosunku do nawrócenia należy zwrócić uwagę na duchowość eklezjalną. Wezwanie soborowe jest bardzo jednoznaczne: „O odnowienie jedności troszczyć się ma cały Kościół, zarówno wierni jak i ich pasterze, każdy wedle własnych sił, czy to w codziennym życiu chrześcijańskim, czy też w badaniach teologicznych i historycznych”⁷¹. To w historii Kościoła dokonały i dokonują się podziały i dlatego konieczne jest także podjęcie autentycznego nawracania przez każdy z Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Z punktu widzenia Kościoła katolickiego należy zwrócić uwagę na rzetelne poznanie prawdy o jego naturze, posłannictwie oraz duchowości⁷². Bardzo cenne są w tym kontekście słowa, które wypowiedział kard. S. Nagy: „Kościół bowiem ostatecznie jest symbiozą zbawcze-

⁶⁹ Por. DE 7; Papiaska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu z 25 marca 1993*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła Katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, pr. zb. pod red. S.C. Napiórkowskiego, K. Leśniewskiego, J. Leśniewskiej, Lublin 2000 (dalej Dyr. Ek.), 58.

⁷⁰ Por. Tecele Vertali, *Duchowość ekumeniczna i duchowość franciszkańska*, tł. A. Kaznowski, *Studia Oecumenica* 4(2004), dz. cyt., s. 137; D. Kessler i M. Kinnamon, *Councils of Churches*, dz. cyt., s. 67.

⁷¹ DE 5.

⁷² Por. KKK 781-991.

go działania Bożego i ludzkiej na to działanie odpowiedzi⁷³. Nie można jednak wykluczyć, jak zauważa Jan Paweł II, elementu ludzkiego z jego niedoskonałościami ujawniającymi się w życiu Kościoła⁷⁴. Jednocześnie jest on powołany do uświęcającego dialogu, który u swoich początków posiada permanentne nawracanie i prowadzenie do nawracania ku wierności zasadniczemu powołaniu⁷⁵. Z pewnością przejawem pychy Kościoła w jego ludzkim wymiarze jest tryumfalizm z dominacją, które mogą stanowić skuteczną przeszkodę w rozwoju duchowego ekumenizmu w jego łonie. To spowodowało wezwanie Jana Pawła II do żalu za grzechy i podjęcie „oczyszczenia pamięci”⁷⁶. Bardzo istotne jest także zwrócenie uwagi katolików na zrozumienie, że: „Poza granicami wspólnoty katolickiej nie rozciąga się próżnia eklezjalna”⁷⁷. W ten sposób możemy wyróżnić następujące przestrzenie w życiu Kościoła, w których musi dokonywać się refleksja duchowo-ekumeniczna: a. moralno-obyczajowy (odrzućcie uprzedzeń i kształtowanie postaw wynikających z miłości)⁷⁸; b. religijno-społecz-

⁷³ S. Nagy, *Kościół*, dz. cyt., s. 234.

⁷⁴ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska. Ecclesia in Europa*, Watykan 28.06.2003, 7.

⁷⁵ Por. DE 6. „Powód ruchów w stronę jedności tkwi niewątpliwie w tym, że każda odnowa Kościoła z istoty swej polega na wzroście wierności jego powołaniu”, tamże.

⁷⁶ Jan Paweł II, *List Apostolski. Novo Millennio Ineunte*, Watykan 06.01.2001, 6; 12; Diane Kessler i Michael Kinnamon, *Councils of Churches*, dz. cyt., s. 66- 68.

⁷⁷ UUS 13.

⁷⁸ Por. tamże, 15. Papież stwierdza: „...rozszerzył się też zakres spraw, które domagają się pokuty: świadomość istnienia pewnych podziałów, które ranią braterską miłość, przejawów nieumiejętności przebaczenia, pychy i antyewangelicznego, nieprzejednanego potępienia <<innych>>, pogardy płynącej z chorobliwej pewności siebie”, tamże.

ny (dotyczy ustawodawstwa kościelnego)⁷⁹; c. nauczanie na tle odnowy ekumenicznej w kontekście jej duchowego wymiaru czyli „sposób wyrażania doktryny”⁸⁰.

Nawrócenie znajduje się u podstaw życia sakramentalnego, radykalnego życia słowem Bożym oraz rozwoju życia modlitewnego. Jednocześnie te środki służą rozwojowi duchowemu i ekumenicznemu każdego chrześcijanina oraz Kościoła. Niestety, szczególnie na gruncie życia sakramentalnego, a w sposób wyjątkowy Eucharystii, znajdują się daleko idące rozbieżności nie pozwalające na przyjęcie pełnego *communicatio in saris*. Zasadnicza różnica istnieje w tym względzie w relacji do Kościołów Wschodnich oraz poreformacyjnych. Z tego względu *Unitatis redintegratio* dokonuje rozgraniczenia. Nie oznacza to jednak niemożliwości dążenia do jedności. W stosunku do Kościołów poreformacyjnych pozostają takie środki, jak chrzest, wspólnota modlitwy, słowo Boże⁸¹.

⁷⁹ Por. DE 6; UUS 11; W. Hryniewicz, *Ku ekumenicznej duchowości*, dz. cyt., s. 743. Bardzo cenne jest spostrzeżenie teologa-ekumenisty: „umiejętność bycia chrześcijaninem jest czymś więcej niż wiedzą i zbiorem abstrakcyjnych zasad postępowania. Jest owocem głębokiej duchowości, nadającej wyraźne oblicze całemu życiu chrześcijanina”, tamże.

⁸⁰ DE 6; Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 25 grudnia 2005, 14. Papież stwierdza: „Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje. Nie mogą mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogą do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną Jego. Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to, jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami”, tamże.

⁸¹ Por. W. Kasper, *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, dz. cyt., s. 19-27; 43-65.

4. Świadeństwo chrześcijan transformacją świata

Na rozwój *consecratio mundi* posiada wpływ świadeństwo uświęcającego życia chrześcijańskiego wobec jego rzeczywistości. Rola świadeństwa na gruncie teologii duchowości jest niezaprzeczalna oraz niekwestionowalna i posiada bardzo gruntowne podstawy zarówno Starego, jak również Nowego Testamentu⁸². Problem ten nabiera szczególnego znaczenia w kontekście duchowości ekumenicznej. Domaga się on jednak zwrócenia uwagi na pewną dwuaspektowość, tj. na świadeństwo chrześcijan w dialogu międzyreligijnym oraz w relacji do życia społeczno-kulturowego człowieka.

4.1. IV.1. Podzieleni chrześcijanie wobec innych religii

Ta bardzo istotna przestrzeń wymaga prezentacji właściwego obrazu chrześcijaństwa. Stajemy zatem wobec bardzo realistycznego problemu, który dotyczy nie tylko pytania o reprezentatywność chrześcijaństwa ale jeszcze bardziej o prawdziwy wizerunek chrześcijaństwa niejako „na zewnątrz”. Światowa migracja ludności sprawia, że chrześcijaństwo nie pozostaje w jakiejś enklawie wyznaniowej na mapie świata. Oprócz tego istnieje o wiele ważniejszy motyw, tj. pewna konfrontacja Ewangelii z religiami świata. Jest to tym bardziej skomplikowane, że we współczesnej religiologii i religioznawstwie dokonuje się bardzo niebezpiecznego zabiegu jakim jest próba wprowadzenie indyferentyzmu religijnego. Należy wskazać także na dość zasadniczy składnik całego zagadnienia, a mianowicie głoszenie Ewangelii w otoczeniu tychże religii. Chry-

⁸² Por. W. Słomka, *Teologiczna interpretacja męczeństwa chrześcijańskiego*, w: *Homo meditans*, t. XXV, [red.] M. Chmielewski, Lublin 2004, s. 29-38.

stusowe skierowanie zawarte w Ewangelii dotyczy posłania „na cały świat i głoszenie Ewangelii wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15)⁸³.

Jak stwierdza teologia ekumeniczna, wobec religii pozachrześcijańskich chrześcijaństwo może zająć potrójne stanowisko, tj. postawa polemiczno-krytyczna, synkretyczno-konkordystyczna oraz opisowo-humanistyczna (inaczej dialogalna). Spośród nich najbardziej preferowaną jest ta ostatnia, ponieważ opiera się na poszukiwaniu prawdy⁸⁴. Aspekt ten posiada swoje bardzo żywotne przełożenie na duchowość ekumeniczną, która w tym momencie przybiera postać duchowości dialogu międzyreligijnego. Podjęcie dialogu wymaga od chrześcijanina ewangelicznej postawy odchodzenia od egocentryzmu, ponieważ inna od dialogalnej postawa sprzeciwia się istocie chrześcijańskiego powołania. Do przedstawicieli takiego kierunku należą w Kościele katolickim, np. Papież Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI a w wyjątkowy sposób Jan Paweł II⁸⁵, a także Benedykt XVII, biorąc pod uwagę choćby jego wizytę w synagodze Rzymskiej (17.01.2010)⁸⁶. Można w tym kontekście wyróżnić dwa poziomy, a mianowicie: teoretyczno – doktrynalny oraz życiowo – pragmatyczny. W obu przypadkach nie chodzi o osiągnięcie dyplomatycznego i strategicznego konsensusu, ale o odkrywanie prawdy zakorzenionej w miłości, jak podkreśla kard. J. Ratzinger⁸⁷. Na temat relacji chrześcijaństwa i innych religii, pozostają

⁸³ Por. Dyr. Ek 9-17.

⁸⁴ Por. M. Balwierz, *Katolickie podstawy dialogu z religiami niechrześcijańskimi*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 676.

⁸⁵ Por. tamże, s. 677-681.

⁸⁶ Por. <http://ekai.pl/wydarzenia/komentarze/x25001/wizyta-benedykta-xvi-w-synagodze-sukcesem/>, z dn. 21.01.2010.

⁸⁷ Por. J. Ratzinger, *Wiara-prawda-tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 177-181.

poważne rozbieżności teologów, których nie można pominąć. Jedni z nich podkreślają samą wagę dialogu będącego podstawą i zasadniczą treścią, zaś inni zaznaczają, że jest to wstępna faza wynikająca z posłania Jezusa Chrystusa zawartego w Ewangelii (por. Mt 28, 18-20)⁸⁸.

Sobór Watykański II w swoim nauczaniu dotyczącym aspektów pastoralnych, uwypuklił konieczność pracy i formacji w duchu ekumenicznym z uwzględnieniem dialogu międzyreligijnego⁸⁹. Odwołując się do ludzkości rozumianej jako całość społeczności, mówi o ostatecznym ukierunkowaniu ludzkiej egzystencji. Z kolei ta prawda implikuje istotne pytania dotyczące człowieka, sensu i celu istnienia, dobra i zła, cierpienia, szczęścia, śmierci, sprawiedliwości ostatecznej, a także o ostatecznej Przyczynie⁹⁰. Dowartościowując znaczenie prawdy, potrzeba jednak daleko idącej mądrości oraz zastosowania cnoty roztropności. Uznanie wartości prawdy nie

⁸⁸ Por. M. Balwierz, *Katolickie podstawy dialogu*, dz. cyt., s. 693.

⁸⁹ Por. DM 16. Ojcowie Soboru wyrazili ten fakt w następujących słowach: „Umysły alumnów zatem należy otworzyć i uwrażliwić na to, aby dobrze poznali i umieli oceniać kulturę swego narodu. Podczas studium filozofii i teologii niech dokładnie poznają styeczne między tradycjami i religią ojczystą a religią niechrześcijańską. (...)Trzeba ich wychowywać w duchu ekumenizmu i należyście przygotować do braterskiego dialogu z niechrześcijanami”, tamże.

⁹⁰ Por. DRN 1. „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest <<drogą, prawdą i życiem>> (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą poєднаł”, tamże 2.

jest jednoznacznie z indyferentyzmem religijnym i nie można stosować zamiennie praktyk formacyjno-duchowych. Sobór podkreśla znaczenie miłości ale jednocześnie zaleca daleko idącą roztropność⁹¹.

U podstaw świadectwa chrześcijanina musi się znajdować czynna miłość bliźniego, która wynika z wymagań Chrystusa w Ewangelii (por. Mt 5: 38-42; Mt.22, 37-40; Łk 6, 27), a także wskazań apostoelskich (por. 1J 4, 8; 1 P 2, 12). To właśnie z miłości wynika także poszanowanie wolności tych którzy są wyznawcami innych religii, zaś z drugiej strony jest to kryterium, które nie pozwala na postawę rasistowską bądź niegodną człowieka Ewangelii⁹². Świadectwo chrześcijańskie wobec religii niechrześcijańskich uwzględnia zatem i przybiera konkretne formy praktyczne⁹³.

4.2. Chrześcijaństwo wobec życia społeczno-kulturalnego

Przestrzeń życia społeczno-kulturalnego ludzkiego stanowi kolejne wyzwanie wobec chrześcijaństwa. Jesteśmy świadkami postępującej dechrystianizacji i sekularyzmu, a także bardzo daleko idących transformacji w przestrzeni publicznej życia

⁹¹ Por. tamże 2.

⁹² Por. M. Balwierz, *Katolickie podstawy dialogu*, dz. cyt., s. 696–700.

⁹³ Por. Por. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, w: *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, pr. zb. pod red. E. Sakowicza, Radom 2006, s. 141. Jako egzemplifikację postawy otwartej na chrześcijański dialog z innymi religiami warto przytoczyć takie wydarzenia jak spotkanie Jana Pawła II z młodzieżą muzułmańską w Casablance Maroku (19.08.1985), obecność w Synagodze Większej w Rzymie (13.04.1986), Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu (27.10.1986), pielgrzymka do Jordanii i Izraela (20-26.03.2000), nawiedzenie meczetu Omajjadów w Damaszku w Syrii (06.05.2001), kolejny Światowy Dzień Modlitw o Pokój w Asyżu (24.01.2002), tamże.

ludzkiego. Na forach publicznych atakowane są już nie tylko poszczególne Kościoły, Wspólnoty czy też wyznania. Mamy do czynienia z atakiem na chrześcijaństwo i wartości jakie ono wnosi w kulturę ogólnoludzką. Chrystusowa misja musi szczególnie obecnie być skierowana do tzw. „starego kontynentu”, który odrzucając swoje podstawy kultury opartej na chrześcijaństwie, traci swoją tożsamość⁹⁴. *Unitatis redintegratio*, Soboru Watykańskiego II wyraźnie podkreśla ten element: „Ponieważ w dzisiejszych czasach na szeroką skalę organizuje się współpracę w dziedzinie społecznej, wszyscy ludzie powołani są do wspólnego wysiłku, szczególnie zaś ci, którzy wierzą w Boga, przede wszystkim zaś wszyscy chrześcijanie jako naznaczeni imieniem Chrystusa”⁹⁵. W podobny sposób *Dyrektorium Ekumeniczne*, które jest pewnym wyznacznikiem pracy nad budową zrębów duchowości ekumenicznej, stwierdza: „Kościół katolicki uważa, że współpraca ekumeniczna w życiu społecznym i kulturalnym stanowi ważny aspekt pracy na rzecz jedności”⁹⁶. Można powiedzieć, że jest to rozwój wrażliwości na wartość i godność człowieka, rozwój pokoju jako dobra ogólnoludzkiego, wprowadzenie wartości ewangelicznych w życie społeczne a także artystyczne i naukowe. Działanie to musi przyjmować formę konkretnych aktów miłości bliźniego, zwłaszcza w sytuacjach głodu, niesprawiedliwości, niedostatku, analfabetyzmu. Jednakże taka postawa wymaga kształtowania życia duchowego chrześcijanina w kierunku miłości

⁹⁴ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, Rzym 28.06.2003, 58. S. Urbański, *Nadzieja dla Europy zrodzona z miłosierdzia*, w: *Mistyka nadzieją Europy*, [red.] A. Baran, Warszawa 2006, s. 28-37; M. Tatar, *Uczeń Chrystusa w duchowym kryzysie świata*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne XXI*(2008), s. 59-74.

⁹⁵ DE 12.

⁹⁶ Dyr. Ek. 211.

ofiarniczej⁹⁷. Brak takiej postawy grozi poważnym spłyceciem działania. Istnieje wówczas bardzo realne zagrożenie ze strony aktywizmu opartego na teologizacji partykularnego Kościoła bądź wyznania. Jeszcze większym zagrożeniem równie realistycznym jest upolitycznienie działania.

Warto zatem zadać pytanie dotyczące duchowego wymiaru działania wspólnoto-twórczego. Powstanie wspólnoty działania musi odwoływać się do motywu, a jest nim wspólna dla wszystkich chrześcijan osoba Jezusa Chrystusa⁹⁸. Sobór Watykański II poświęca temu zagadnieniu ogromną ilość miejsca w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*⁹⁹. *Dyrektorium* nakreśla praktyczne przestrzenie, w których współpraca i międzywyznaniowa prowadzi do budowania zewnętrznej i wewnętrznej komunii chrześcijan, stając się jednocześnie świadectwem wobec świata. Są nimi: kwestie społeczne i etyczne¹⁰⁰, „współpraca w dziedzinie rozwoju potrzeb ludzkich i ochrony stworzenia”¹⁰¹, czynna miłość bliźniego wobec ubogich, chorych, zepchniętych na margines, starszych i cierpiących z powodu braku sprawiedliwości, emigrantów, ofiary katastrof i kataklizmów¹⁰², zagadnienia z dziedziny medycznej, środki masowego przekazu¹⁰³. Są to

⁹⁷ Por. DE 12.

⁹⁸ Por. Jan Paweł II, *Wspólne świadectwo Bożej tajemnicy, która jedynym źródłem pokoju. Homilia podczas Misy św. w Asyżu na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan 25 stycznia 1987 r.*, w: *Ut Unum*, dz. cyt., s. 405-408.

⁹⁹ KDK 45.

¹⁰⁰ Por. Dyr. Ek. 214.

¹⁰¹ Tamże 215; Jan Paweł Enc. *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 30.12.1987, 34; RH 8; UUS 43

¹⁰² Por. Dyr. Ek. 215.

¹⁰³ Por. tamże, s. 217-218; UUS 3; W. Hładowski, *Wychowanie do ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 723-735.

wskazania, które w sposób bardzo praktyczny pozwalają urzeczywistniać duchowość każdego chrześcijanina oraz poszczególnych Kościołów i wyznań wobec współczesnych wyzwań kulturowo-cywilizacyjnych.

Podsumowanie i wnioski

Powszechność powołania do świętości zawiera w swojej treści duchowość ekumeniczną i jej działanie na rzecz *consecratio mundi*. Jest to obowiązek wynikający z przyjęcia przez chrześcijan różnych wyznań słów Jezusa Chrystusa. Świat, jak wynika z objawienia, stanowi przestrzeń uświęcającą, ale jednocześnie jest skutecznym narzędziem uświęcania się chrześcijan. Z tego względu należy podkreślić, że zasadniczymi podstawami w relacji chrześcijan do świata jest jego *creatio*. Obok tego wydarzenia należy podkreślić wyjątkowe wydarzenia historio-zbawcze, którymi są Wcielenie oraz Odkupienie. Niewątpliwie tę jedność stwórczo-odkupieńczą rozбивa grzech pychy, który jest zasadniczą podstawą podziałów chrześcijan. Ten podział należy określić jako „grzech rozbicia” i antyświadectwo wobec świata. Jego odbudowa, która odwołuje się do woli stwórczej i zbawczej Boga, domaga się porządkowania jego struktur według myśli ewangelicznej. Dokonuje się to na drodze rozwoju duchowego chrześcijan. Z tego względu bardzo istotną rolę odgrywa duchowość ekumeniczna, która rozwija się na fundamencie duchowości chrystocentrycznej, pneumatologicznej oraz eklezjalnej. Są to podstawy duchowości jedności chrześcijańskiej. Musi się ona opierać na dążeniu do prawdy w postawie miłości Boga i bliźniego. W ten sposób prowadzi do podjęcia przez chrześcijan nawrócenia, które jest owocem życia uświęcającego i do niego prowadzi. Tym sa-

mym jest fundamentem w procesie *consecratio mundi*. Duchowość ekumeniczna przeradza się w autentyczny ekumenizm praktyczny w relacji chrześcijan wobec innych religii oraz wobec ciągłych wyzwań społeczno-kulturowych. Jest to proces uświęcającej przemiany świata, który możemy nazwać sukcesywnym *consecratio mundi*.

SUMMARY

The universality of the vocation to holiness includes in its ecumenical spirituality content and its action in for *consecratio mundi*. It is the obligation coming from receiving by the Christians of different denominations words of Jesus Christ. The world, as we know from Revelation, is sanctifying space, but at the same time, it is an effective tool to sanctify themselves Christians. It should be noted that the essential basics in the relationship of Christians to the world is their creative resource. In addition to this event, it should be pointed out the exceptional events which are the Incarnation and Redemption. This unity breaks up the sin of pride, which is a fundamental basis for divisions of the Christians. This partition we need specify as 'sin break down' and anti-testimony to the world. Rebuilding the unity of the world calls for organizing its structures according to the Evangelical thought. This is the way of the spiritual development of the Christians. A very important role in this process is played by Ecumenical spirituality that develops on the foundations of Christocentric, Pneumatological and Ecclesial spirituality. These are the basics of spirituality of Christian unity. Ecumenical spirituality becomes authentic practical ecumenism in relationship Christians to other religions and to socio-cultural challenges. This is a process of

transformation of sanctifying the world, which we can call the successive *consecratio mundi*.

Słowa kluczowe: duchowość ekumeniczna, duchowość, ekumenizm, jedność, konsekracja świata

Key words: ecumenical spirituality, spirituality, ecumenism, unity, consecration of the world