

Kinga Nęcza-Sikoniowska

Kraków

## „I nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz”. Jan Paweł II a ekumenizm Władimira Sołowjowa

Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni.  
I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego,  
i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz (J 10, 16).

Katolicyzm stosunkowo późno włączył się w działalność ekumeniczną – dopiero Sobór Watykański II otworzył go na dialog z innymi chrześcijanami. Co ciekawe, Watykan podąża obecnie niemal dokładnie drogą, o której już sto lat wcześniej marzył wielki Rosjanin Władimir Siergiejewicz Sołowjow. Sytuacja była wtedy zupełnie inna: Rzym nie myślał kategoriami przyjętymi przez współczesny ruch ekumeniczny, chciał nawrócenia prawosławia, nie pojednania. Idea teokratycznego imperium Sołowjowa, w której to naród rosyjski doprowadzi do zjednoczenia Kościołów pod duchowym zwierzchnictwem papieża i polityczną władzą cara, nie przetrwała próby czasu, ale jego wizja ekumenizmu i dziś jest wyjątkowo świeża i rozumiana. A może właśnie dopiero dziś? Jan Paweł II znał idee Sołowjowa i często odwoływał się do nich<sup>1</sup>. Podczas jednej z niedzielnych modlitw w lipcu 2000 roku papież, nawiązując do zbliżającej się setnej rocznicy śmierci Władimira Sołowjowa, wspominał „wielką mądrość tego Rosjanina, który proroczco przestrzegał przed dramatem podziału między chrześcijanami i głosił palącą potrzebę ich jedności”<sup>2</sup>.

Do rozłamu Kościołów, który pojmowany jest już niemal powszechnie jako „zgorzenie dla świata”, grzech, sprzeciwianie się woli Chrystusa (Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1; dalej UR) przyczyniły się oczywiście w dużej mierze różnice kulturowe,

---

<sup>1</sup> Zob. A. Walicki, *Rosja katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2003, s. 279; G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001, s. 77.

<sup>2</sup> Cyt. za: Przebinda, *Większa Europa...*, op. cit., s. 29.

historia i czynnik ludzki. Czy jednak zmiana spojrzenia na rozłam, szczerą chęć pojednania wystarczą, by doprowadzić do jedności chrześcijan? Wydawać by się mogło, że największym problemem na tej drodze jest kwestia różnic dogmatycznych. Spojrzenie na jądro wiary, jej fundament różnić się nie może – pomyłka może nawet stanowić zagrożenie dla zbawienia. Tymczasem zarówno Jan Paweł II, jak i Władimir Sołowjow podkreślali, że to nie w kwestiach dogmatycznych tkwi problem.

Sołowjow przyjął wszystkie katolickie dogmaty<sup>3</sup>, co w jego oczach nie przestawało czynić go prawosławnym. Filozof w liście do chorwackiego biskupa Strossmayera (*Pro memoria*, 1886) udowadnia, że z punktu widzenia katolików Cerkiew prawosławna nie może być heretycka – uznaje ona bowiem tylko dogmaty sprzed rozłamu Kościołów. Oczywiście powstało z czasem wiele różnic, ale są to tylko niewiążące całej wspólnoty opinie poszczególnych teologów. Co jednak z Kościołem katolickim z punktu widzenia prawosławia? Rzym dodał wszak nowe dogmaty, nie opiera się jedynie na tych sprzed schizmy. Odpowiedź przedstawił filozof w pracy *Dogmatyczny rozwój Kościoła w związku z zagadnieniem zjednoczenia Kościołów* (1886). Rozróżnia on tam treść objawioną, która nie podlega zmianie, od postępu w rozumieniu dogmatów, od ich interpretacji. Nowe dogmaty katolickie w rzeczywistości są tylko wyjaśnieniem starych. Dlatego też każdy z soborów powszechnych, ustanawiając nowe dogmaty, nie tworzył prawdy objawionej, a tylko ją wyjaśniał. To samo podkreśla również Sołowjow w memoriale do Strossmayera: nie ma różnic w depozycie wiary, zmieniają się nie dogmaty, ale ich rozumienie. To wyjątkowe podejście Sołowjowa do zagadnień dogmatycznych<sup>4</sup> współgra z pojmowaniem tej sfery przez Kościół katolicki. Jan Paweł II, powołując się na swojego poprzednika Jana XXIII, wzywa w encyklice *Ut unum sint* do rozróżniania depozytu wiary od wyrażających go formuł (*Ut unum sint* 81; dalej jako UUS). Podkreśla otwarty charakter Kościoła<sup>5</sup>, który nie tylko głosi misterium komunii, ale i je

<sup>3</sup> Siergiej Sołowjow podkreśla, że już w 1886 roku, czyli jeszcze przed swoimi „francuskimi pracami”, Sołowjow uznał dogmat o nieomyślności papieskiej (w zbiorze *Wielki spór a chrześcijańska polityka* jeszcze temu zaprzeczał).

<sup>4</sup> Pod koniec życia, w okresie nastania nastrojów apokaliptycznych, uznał Sołowjow konieczność „dokładnego ustalenia treści filozofii chrześcijańskiej, aby nie można było odrzucić jej z powodu nieporozumień teoretycznych” (cyt. za Walicki, *Rosja...*, *op. cit.*, s. 234). W tej wizji większość ludzi podąży za Antychrystem, tylko niewielka grupka zachowa prawdziwą wiarę.

<sup>5</sup> „Kościół nie jest rzeczywistością zamkniętą w sobie, ale ciągle otwartą na rozwój misyjny i ekumeniczny”, UUS 5.

„aktualizuje” (UUS 5). Trzeba tu jednak z szacunkiem pamiętać o swoistej bezkompromisowości prawosławia, które przywiązuje do sfery dogmatów ogromną wagę. Konflikty o wydawać by się mogło mało istotne szczegóły dotyczące kultu wynikają właśnie z obawy przed wszelkimi „eksperymentami” w dziedzinie, od której zależy zbawienie duszy.

W *Wielkim sporze* (artykuł *Ogólna podstawa zjednoczenia Kościołów*) Sołowjow mówi:

Przede wszystkim musimy na nowo zająć się głównymi spornymi kwestiami dzielącymi dwa Kościoły; ale nie z celem polemicznym, piętnującym, tak jak to się działo dotychczas, a ze szczerym pragnieniem by całkowicie zrozumieć tę drugą stronę, oddać jej sprawiedliwość i, jeśli to możliwe, zgodzić się z nią<sup>6</sup>.

Punktem wyjścia jest więc zmiana klimatu wokół podziału Kościołów, szczerą chęć pojednania.

W cyklu *Wielki spór a chrześcijańska polityka* filozof ostro skrytykował uniatyzm jako sposób dążenia do jedności Kościołów. Historia pokazała, że zawsze za uniami stały interesy władców – polityka, władza, pieniądze. Tymczasem Sołowjow mówi o „полной несостоятельности всякого такого соглашения, при котором соединяются только слова и подписи, а сердца и умы остаются разделенными”<sup>7</sup>. Ale nie tylko fakt podporządkowania unii celom czysto ziemskim sprawia, że filozof krytykuje uniatyzm. To rozwiązanie z zasady doprowadza do zubożenia wartości Kościoła, który czerpie bardzo wiele z różnorodności.

Sołowjow odróżniał prawosławie wypaczone przez nacjonalizmy od prawdziwego, jak je określał, „katolickiego prawosławia”. To właśnie partykularyzmy narodowe, a nie kwestie dogmatyczne poróżniły chrześcijan, doprowadzając do rozłamu<sup>8</sup>. Chrześcijaństwo ma charakter uniwersalny, jednoczy kultury. Również Jan Paweł II podkreślał, że „depozyt wiary jest ze swej natury przeznaczony dla całej ludzkości” (UUS 19). Tego, jak chronić „Kościoł od wszelkiego partykularyzmu, wyłączności etnicznej, uprzedzeń rasowych czy narodowej pychy” (UUS 19), uczy nas przykład apostołów Słowian, Cyryla i Metodego, których misję przybliżył papież w encyklice *Slavorum apostoli* (1985).

Pogląd o braku dogmatycznych różnic między katolicyzmem a prawosławiem i istniejącej wspólnocie sakramentalnej między nimi zawarł So-

<sup>6</sup> В. Соловьев, *Спор о справедливости*, Москва–Харков 1999, s. 304.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 297.

<sup>8</sup> Zob. S. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986, s. 219.

łowjow w pierwszej części słynnej francuskiej pracy *Rosja i Kościół powszechny* (*La Russie et l'Eglise universelle*). Na poparcie swojej tezy podaje przykłady świadczące o tym, że wierni i duchowieństwo prawosławne uznają w Kościele katolickim część Kościoła Chrystusowego. Podaje przypadki, w których od przechodzących na prawosławie nie wymaga się powtarzania katolickich sakramentów<sup>9</sup>, powołuje się na wiarę rosyjskiego ludu, w której obecny jest kult maryjny na wzór katolickiego (np. wiara w jej niepokalane poczęcie).

Wydaje się, że nie same katolickie dogmaty są dla prawosławia problemem, a to, w jaki sposób zostały przyjęte. Kościoły chrześcijańskiego Wschodu zawsze przywiązane były do zasady soborowości, wspólnego podejmowania decyzji. Tradycja Kościoła jest natchniona przez Ducha Świętego, sprawcę jedności, zawsze obecnego na soborach powszechnych. Prymat biskupa Rzymu był powszechnie uznawany – ale prymat, przewodnictwo, nie wyłączość i nieomyślność. Fakt „samowolnego” w mniemaniu prawosławnych ustanowienia nowych dogmatów musiał być poczytany za herezję. Nie dziwi więc fakt, że to kwestia prymatu papieża stanowi największy dogmatyczny problem na drodze do jedności. Kwestia ta łączy się z problemem charakteru władzy kościelnej – scentralizowanej lub nie. Waga tego zagadnienia sprawiła, że papież Jan Paweł II poświęcił kwestii prymatu papieskiego bardzo wiele miejsca w swej ekumenicznej encyklice *Ut unum sint*<sup>10</sup>. Przytacza on fragmenty Pisma świętego świadczące o woli Chrystusa, by to właśnie Piotrowi i jego następcom powierzyć trzodę.

Sołowjow rozróżniał funkcję papieża – namiestnika Piotrowego, od papieża – patriarchy Zachodu<sup>11</sup>. Uznanie nieomyślności pierwszego nie jest równoznaczne z podporządkowaniem się drugiemu; zjednoczenie z Rzymem nie oznacza włączenia do zachodniego Kościoła. Prawosławie powinno na powrót uznać autorytet Stolicy Piotrowej, co nie może jednak oznaczać administracyjnego włączenia w katolickie struktury czy rezygnacji ze swoich tradycji i odrębnego charakteru.

We wstępie do francuskiej pracy *Rosja i Kościół powszechny* zawarł Sołowjow swoje „wyznanie wiary” będące deklaracją uznania prymatu papieża<sup>12</sup>. Wspomniał na Ojców Kościoła, którzy uznawali przewodnictwo Rzymu, i przeciwstawił im „antykanoiczny” Synod, podporządko-

<sup>9</sup> Zob. Walicki, *Rosja...*, *op. cit.*, s. 209.

<sup>10</sup> Zob. UUS 88–96.

<sup>11</sup> Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza...*, *op. cit.*, s. 252.

<sup>12</sup> Walicki, *Rosja...*, *op. cit.*, s. 221.

wany świeckim interesom. Uznanie prymatu papieża nie było w jego oczach wyrzeczeniem się prawosławia, a właśnie wypełnieniem go.

W artykule *Papiestwo i papizm. Sens protestantyzmu* (z cyklu *Wielki spór a chrześcijańska polityka*) filozof nie uznaje jeszcze nieomyślności papieskiej. Sołowjow twierdzi, że w sprawie posługi pasterskiej papież jest tylko biskupem pośród biskupów, w udzielaniu sakramentów – kapłanem między kapłanami, a jeśli chodzi o prawdę Chrystusową, to chrześcijaninem pośród chrześcijan. Jest to pogląd prawosławny; zgodnie z duchem wschodniego chrześcijaństwa Sołowjow uznaje soborowość – prawdy wiary mogą zostać przekazane całej wspólnotie wiernych, soborowi natchnietemu Duchem Świętym, a nie jednemu człowiekowi. Dlatego – co bardzo podkreśla Sołowjow – nie powinno się nazywać papieża głową Kościoła<sup>13</sup>, jest nią tylko Chrystus. Papież jest raczej sługą niż władcą: „преимущество римского «первенства» (примата) должно быть не преимуществом господства, а преимуществом служения”<sup>14</sup>. Ta służba powinna mieć charakter działania dla dobra całego Kościoła, a nie utrwalania osobistej władzy. Autorytet papieski nie jest celem, a środkiem. Nie powinien opierać się na sile czy formalnych prawach – jego podstawy są bowiem mistyczno-religijne. Papizm pojawił się po podziale Kościołów, to wypaczenie papiestwa. Skupienie się na swojej władzy w sensie formalnym, umacnianie jej za wszelką cenę, nawet zbrojnie.

Zgodnie z duchem nowego ekumenizmu postawa papieża Jana Pawła II wyraża pokorę, chęć podjęcia dyskusji na temat swojej posługi – podkreśla on, że jej celem jest służyć, a nie rządzić. Często wytaczano pod adresem Rzymu oskarżenia o to, że szacunek dla papieża zamienił się w jego kult, podkreślano, że nie papież jest głową Kościoła, a Chrystus. Sobór Watykański II stwierdził jednoznacznie: „Wszystkie równoprawne członki Kościoła winny wzrastać razem pod kierownictwem jednej głowy Kościoła, które to kierownictwo nie należy ani do Wschodu, ani do Zachodu, lecz należy do Ojca wszystkich”<sup>15</sup>.

Podstawą drogi ekumenicznej muszą być uzgodnienia dotyczące struktury Kościoła. Podkreśla to Sołowjow w artykule *Ogólna podstawa dla zjednoczenia Kościołów*, ostatnim ze słynnego cyklu *Wielki spór a chrześcijańska polityka*. Historia niepowodzeń różnych unii ukazała jego zdaniem konieczność eklezjologicznych ustaleń. Wcześniej każdy

<sup>13</sup> Соловьёв, Спор..., *op. cit.*, s. 278.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *De unitate ecclesiae* – schemat przed Dekretem UR.

Kościół, czy to katolicki czy prawosławny, nawet przystępując do unii, utożsamiał się z Kościołem Chrystusowym, odbierał innym wspólnotom status bycia jego częścią. W rezultacie akt unii był odczytywany jako albo niemoralny kompromis Kościoła prawdziwego z pseudokościołem albo też przykrywką dla prób nawracania – by poprzez włączenie w swoją strukturę osiągnąć jedność. Zjednoczenie Kościołów jest oczywiście priorytetem, ale, co podkreśla filozof, nie zostanie ono nigdy zrealizowane, a nawet może doprowadzić do skutków złych, jeśli przeprowadzane będzie w niewłaściwy sposób. Najważniejsze są wspólne ustalenia dotyczące statusu Kościołów w relacjach między sobą i w relacjach z Kościołem Chrystusowym. Kościoły muszą uznać, że każdy z nich należy do Kościoła powszechnego – w jakim celu bowiem jednoczyć się z Kościołem niechrystusowym, z nie-Kościółem? Cała tragedia rozłamu polega na tym, że tak samo zakorzenieni w Chrystusie ludzie nie są w pełnej komunii ze sobą.

Kościół jest jeden – tego nie kwestionuje żadna ze stron. Został utworzony w dniu Pięćdziesiątnicy i wedle obietnicy Zbawiciela nigdy nie zostanie zniszczony. Sprawą delikatną jest natomiast określenie statusu Kościoła katolickiego (lub też prawosławnego) – czy jest on równoznaczny z Kościołem Chrystusowym: jednym, świętym, powszechnym i apostołskim?

Rzym przedsoborowy i współczesne prawosławie uznają, że Kościół pozostał jeden, ale niektórzy ludzie, czy nawet całe wspólnoty opuściły go. Dążenie do jedności chrześcijan może się więc dokonywać jedynie na zasadzie włączania ich na powrót do jednej struktury. Przy czym trzeba pamiętać o otwartym charakterze prawosławia – jest ono niescentralizowane, nie wymaga podporządkowania się administracyjnego jakiemuś jednemu ośrodkowi – chodzi tylko o uznanie wspólnych dogmatów i zasad wiary.

Takie podejście istniało również w Kościele katolickim do Soboru Watykańskiego II. Dziś patrzy się już na to inaczej. W dzisiejszej wizji katolickiego ekumenizmu uznaje się, że „poza granicami wspólnoty katolickiej nie rozciąga się próżnia eklezjalna” (UUS 13). „Duch wieje, kędy chce”, wspólnoty innych chrześcijan również obdarzone są łaskami. Tak właśnie uważał rosyjski filozof, stworzył on już sto lat temu spójną wizję eklezjologii chrześcijańskiej, która wymagała wręcz wysiłku ekumenicznego.

Filozof często ostrzegał, by nie utożsamiać części z całością<sup>16</sup>. W pracy *Rosja i Kościół powszechny* napisał:

Nikt nas nie prosi o to, abyśmy zmienili naszą wschodnią naturę bądź zanegowali specyficzny charakter naszego ducha religijnego. Należy tylko uznać bez zastrzeżeń tę zupełnie prostą prawdę, że my, Wschód, jesteśmy tylko częścią Kościoła powszechnego, i to częścią, która nie posiada centrum w samej sobie, i że w związku z tym trzeba, abyśmy dołączyli nasze siły do wielkiego powszechnego centrum, które Opatrzność umiejscowiła na Zachodzie<sup>17</sup>.

Swoje eklezjologiczne podstawy ekumenizmu zawarł Sołowjow w artykule *Ogólna podstawa dla zjednoczenia Kościołów*, ostatniego z cyklu *Wielki spór a chrześcijańska polityka*. Zdaniem filozofa, pod względem ontycznym Kościół jest jeden – podział istnieje tylko w sferach niereligijnych. Filozof podkreśla, że „разделение церквей не изменило их отношения к Христу и к Его таинственной благодати. С этой стороны нам не нужно и думать о соединении; в этом мы и без того едино”<sup>18</sup>. Już jesteśmy jednym; ludzkie nieporozumienia nie mogły rozerwać mistycznej jedności z Chrystusem i odebrać jego łaski, którą chrześcijanie otrzymują poprzez sakramenty. Chrześcijan łączą ze Zbawicielem niewidzialne więzi poprzez trzy elementy: apostołską sukcesję (kapłaństwo), prawdziwą wiarę i sakramenty. W *Ogólnej podstawie dla zjednoczenia Kościołów* filozof podkreśla: „Каждая из двух Церквей уже есть Вселенская Церковь, но не в отдельности своей от другой – а в единстве с нею”<sup>19</sup>.

Kościół jest jeden, ale istnieje zewnętrzne rozbitcie – trzeba to zmienić, ponieważ „mistyczna jedność ludzkich wspólnot w Chrystusie powinna wyrażać się w ich widzialnej, braterskiej jedności”<sup>20</sup>. O ile jedność wewnętrzna jest darem, to ta zewnętrzna jawi się jako zadanie. Pełnia wzrostu w Chrystusie nie jest możliwa, gdy dwie główne części świata chrześcijańskiego nie uzupełniają się wzajemnie<sup>21</sup>. Celem jest więc dopasować formę zewnętrzną do rzeczywistości, potwierdzić jedność czynem; ukryta przed wzrokiem jedność musi się stać widzialna<sup>22</sup>. Aby jednak

<sup>16</sup> Zob. Соловьев, *Сноп...*, *op. cit.*, s. 302.

<sup>17</sup> Cyt. za: Walicki, *Rosja...*, *op. cit.*, s. 222.

<sup>18</sup> Соловьев, *Сноп...*, *op. cit.*, s. 299.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 301.

<sup>20</sup> „Мистическое единство человеческих обществ в Христе должно выражаться в их явном братском единении между собою”, *ibidem*, s. 300.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza...*, *op. cit.*, s. 220.

tego dokonać, trzeba najpierw przyznać, że jedność dwóch Kościołów w Chrystusie już istnieje i że każda z wspólnot jest tylko jego częścią.

Istnieje więc jeden Kościół, w skład którego wchodzi różne wspólnoty. Czy istnieje natomiast jedność między rozdzielonymi obrządkami? Zdaniem Sołowjowa, tak. Potwierdza to w ostatnim artykule z cyklu *Wielki spór*, mówiąc, że niezależnie od stosunków między różnymi wspólnotami kościelnymi, ich mistyczny związek z Chrystusem – głową Kościoła jest niezniszczalny, a więc i oni są jednym w Chrystusie, tworząc razem jego mistyczne ciało<sup>23</sup>. Zdaniem Jana Pawła II, pomimo podziałów między chrześcijanami „dzięki łasce Bożej nie zostało jednak zniszczone to, co należy do struktury Kościoła Chrystusowego, ani też komunია łącząca go nadal z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi” (UUS 11), choć jest to więź częściowa, niepełna. W tej encyklice papież przypomina słowa soboru, mówiące o tym, że „wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedynego Kościoła Chrystusowego” (UUS 13). „Trzeba nade wszystko odkrywać tę jedność, która *de facto* już istnieje”<sup>24</sup> – powie w wywiadzie dla Vittoria Messoriego.

Ustalenie relacji wspólnot chrześcijańskich do Kościoła powszechnego jest rzeczą zasadniczą. Rzym już nie tak łatwo utożsamia swoją strukturę z Kościołem Chrystusowym jak niegdyś; przyznaje, że w jego skład wchodzi i inni chrześcijanie. Nie jest jednak Watykan w swoich oczach tylko jedną z wielu, takich samych części – istnieje bowiem jeszcze kwestia środków zbawczych, jakimi dysponują te wspólnoty. Podkreśla się, że pełnię takich środków ma Kościół katolicki – tylko on! Prawosławie jest mu najbliższe, ale chociażby nieuznawanie prymatu biskupa Rzymu sprawia, że nie jest doskonałe. „Elementy tego Kościoła już nam danego istnieją łącznie i w całej pełni w Kościele katolickim oraz bez takiej pełni [ale jednak – K. N-S] w innych Wspólnotach” (UUS

---

<sup>23</sup> „Таким образом, прежде всего, рассматривая Церковь с этой стороны, мы должны признать, что существенное, основное единство Вселенской Церкви, как состоящее в богочеловеческом союзе людей с Христом чрез ту же силу святительства, в той же вере, в тех же таинствах, нисколько не нарушается видимым разделением церковных обществ между собою из-за частных верований и правил. Как бы эти церковные общества ни относились между собою, как бы они ни смотрели друг на друга, если реально-мистическая связь их с Главою Церкви Христом одна и та же, то и они одно и то же в Христе, составляют одно нераздельное тело Христово”, Соловьев, *Сноп...*, *op. cit.*, s. 298–300.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego, Lublin 1994, s. 119.



14). Inne Kościoły i wspólnoty, mimo braków, również biorą udział w tajemnicy zbawienia. „Kościół katolicki cieszy się, kiedy inne wspólnoty chrześcijańskie głoszą z nim Ewangelię, chociaż wie, że pełnia środków zbawienia jemu jest powierzona”<sup>25</sup> – powie Jan Paweł II. „Pełna jedność stanie się rzeczywistością – zdaniem papieża – kiedy wszyscy będą mieli udział w pełni środków zbawienia, które Chrystus powierzył swojemu Kościołowi” (UUS 86). Czyli nie kiedy wszystkie Kościoły i wspólnoty będą częścią Kościoła katolickiego, ale gdy będą miały tak jak on pełnię środków zbawczych. Oznaczać to będzie pełną z nim komunie.

Droga ekumenizmu musi opierać się na ustaleniach dotyczących sfery eklezjologii, ale żaden Kościół nie może działać wbrew swojej nauce pojmowania Kościoła. Głęboko zaangażowany ekumenicznie Paweł VI pozostawił testament, w którym nakazywał następcom kontynuować drogę ku jedności Kościołów, ale i podkreślił bardzo mocno – Kościół katolicki nie może działać wbrew swojej eklezjologii. Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, uchwalony przez Sobór Watykański II, nakazuje, by Kościół katolicki włączył się w dialog ekumeniczny, rozpoczęty już przez inne wspólnoty, ale według zasad własnej eklezjologii (UR 1). Nakaz ten znalazł odzwierciedlenie w działaniach Jana Pawła II. W encyklice *Ut unum sint* wezwie on, by na drodze ekumenicznej „wstrzegać się letniości (...) a bardziej jeszcze opozycji opartej na uprzedzeniach”, ale i podkreśli z całą mocą, że należy „uniknąć fałszywego irenizmu i lekceważenia norm Kościoła” (UUS 79). Oczywiście takie podejście czyni ten proces bardziej żmudnym, trudnym, nie pozwala na uciekanie od problemów, co może wywoływać wrażenie zwiększania konfliktowości. Jednak by dialog był szczery i doprowadził do trwałych skutków, nie można pozwolić sobie na kompromisy kosztem wiary.

Czy jednak możemy powiedzieć, że zmiany w podejściu do eklezjologii nastąpiły? Wydaje mi się, że tak. Nie byłoby bowiem możliwe prowadzenie tak ożywionego dialogu, jaki obserwujemy w ciągu ostatnich czterdziestu lat, bez ważnej zmiany w tej dziedzinie. Już wcześniej istniały różne racje ekumenicznego zaangażowania<sup>26</sup>, a nie doprowadziło to do żadnych trwałych (unia florencka, 1439) czy zakrojonych na szerszą skalę (unia brzeska, 1596) rezultatów. Nawet pomijając tu czysto ludzkie przesłanki, jakimi kierowali się architekci różnych unii, istniało wiele powodów, by pragnąć jedności. To jednak spojrzenie na eklezjologię

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 114

<sup>26</sup> Zob. A.A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 1998, s. 104–112.

uniemożliwiało jeszcze wówczas wejście na dojrzałą drogę ekumenizmu. Utożsamianie swojego Kościoła całkowicie z Kościołem powszechnym skłaniało do szukania jedności tylko na drodze nawracania, uniatyizmu – włączania innych wspólnot do własnej struktury. Świetny jest tu przykład papieża Leona XIII, panującego w czasach Władimira Sołowjowa. Dlatego też dopiero Sobór Watykański II jest momentem przełomu ekumenicznego. Do tej pory *de facto* traktowano pozostałych chrześcijan tak samo jak wyznawców innych religii czy nawet ateistów.

W *Ogólnej podstawie dla zjednoczenia Kościołów* Sołowjow rozróżnia wyalienowany, defensywny Wschód od ofensywnego Zachodu. Każda z tych części jest niezbędna, uzupełniają się nawzajem. „Православный Восток никогда не может быть обращен в латинство, ибо в таком случае Церковь Вселенская превратилась бы в Церковь Латинскую и само христианство потеряло бы свое особенное значение в человеческой истории”<sup>27</sup>. W takim charakterze Kościoła ucieleśnia się idea bogoczołwieczeństwa – przy czym przyjęło się zakładać, że aktywny, działający w świetle katolicyzm jest tą stroną cielesną, ludzką Kościoła, a Wschód – duchową. W wywiadzie *Przekroczyć próg nadziei* papież powie, że „sposoby rozumienia oraz praktykowania wiary w Chrystusa mogą być w pewnych wypadkach także komplementarne, nie muszą się wzajemnie wyłączać”<sup>28</sup>. Wizja ekumenizmu Sołowjowa idealnie odpowiada metaforze o dwóch płucach chrześcijaństwa – wschodnim i zachodnim; często, jak wiadomo, wykorzystywanej przez Jana Pawła II. Twórcą jej jest Wiaczesław Iwanow, uczeń Sołowjowa, który po przejściu na katolicyzm powiedział, że dopiero teraz oddycha dwoma płucami, należy wreszcie do całości, a nie części Kościoła.

Ale czy rzeczywiście metafora ta oddaje stan ekumenizmu dzisiaj? Iwanow czuł, że niczym gruźlik oddychał wcześniej jednym płucem<sup>29</sup>, ale czy będąc katolikiem, czułby potrzebę połączenia się z Kościołem prawosławnym? Czy katolicyzm dziś wyznaje, że bez prawosławia jest okaleczony, niepełny? Bo w istocie właśnie to oznaczać by mogło owó słynne porównanie! Oczywiście tak nie jest. Wielkie pragnienie ekumenizmu, nawet jeśli faktycznie szczere i ogromne, nie ma i może nigdy mieć nie będzie takiego charakteru. Sołowjow idzie tu znacznie dalej niż współczesny katolicki ekumenizm, ale i tak ze strony Rzymu pojawiły się już wypowiedzi, o jakich sto lat temu można było tylko pomarzyć. Po zdjęciu

<sup>27</sup> Соловьев, *Сноп...*, *op. cit.*, s. 297.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć...*, *op. cit.*, s. 117–118.

<sup>29</sup> Walicki, *Rosja...*, *op. cit.*, s. 278.

anatem i uznaniu prawosławia za część Kościoła powszechnego, po docenieniu jego wartości dla chrześcijaństwa przyszła nawet pora na słowa, według których nawet niektóre kwestie wiary mogą być ujęte trafniej w tej drugiej wspólnotcie<sup>30</sup>. W encyklice *Ut unum sint* Jan Paweł II nawołuje wszystkie wspólnoty, by zastanowiły się, „czy były wierne Jego zamysłowi wobec Kościoła” (UUS 82). Wszystkie powinny zadać sobie to pytanie – również katolicyzm.

We wspomnianej encyklice papież powie, że „uprawniona różnorodność nie sprzeciwia się bynajmniej jedności Kościoła, ale przeciwnie – przysparza mu chwały i przyczynia się znacznie do wypełnienia jego misji” (UUS 50). Pojawiło się więc docenianie różnorodności w Kościele, poczucie, że ujednoczenie, włączenie innych w swoją strukturę stanowi zubożenie całości. Stąd już tylko krok do koncepcji, wedle której rozbitcie przyniosło nie tylko grzech i nieszczęście, a i pewien skutek pozytywny. Zgodnie z filozoficzną koncepcją Władimira Sołowjowa historię można podzielić na trzy etapy: pierwotnej jedności, rozdzielenia i wreszcie reintegracji. Etap ostatni jest najdoskonalszy: to okres swobodnej jedności, w której rozdzielone elementy zachowują własności, jakie nabyły w czasie rozdzielenia, i wnoszą je do zjednoczonej na powrót całości. Reintegracja nie jest więc powrotem do stanu pierwotnego, a czymś bogatszym. Jakże współgra z tym odpowiedź papieża na zadane mu przez Vittoria Messorię pytanie o rozłam w chrześcijaństwie:

(...) poza znanymi przyczynami historycznymi, grzechem ludzkim, pojawił się i głos zaufania do Tego, który wyprowadza dobro również ze zła (...) Może więc podziały były także drogą prowadzącą Kościół do wielorakich bogactw zawartych w Chrystusowej Ewangelii i w Chrystusowym odkupieniu? Może te bogactwa nie potrafiłyby się rozwinąć w inny sposób...? (...) Trzeba, ażeby rodzaj ludzki dochodził do jedności przez wielość, ażeby uczył się być jednym Kościołem w pluralizmie form myślenia i działania, kultur i cywilizacji. Czy taki sposób rozumienia nie zdaje się poniekąd odpowiadać Bożej mądrości i Bożej dobroci oraz Bożej Opatrzności?<sup>31</sup>

Wraz z narastaniem u Sołowjowa tendencji proawatykańskich, coraz częściej pojawiały się plotki o rzekomym przejściu pisarza na katolicyzm.

---

<sup>30</sup> „Niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich, tak że trzeba powiedzieć, iż te odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajem uzupełniają, niż przeciwstawiają” (UR 17).

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg...*, *op. cit.*, s. 121.

W lutym 1896 roku filozof przyjął komunię z rąk katolickiego księdza, wygłaszając również formułę uznania prymatu papieża. Zdarzenie to do dziś wywołuje wiele kontrowersji wśród badaczy<sup>32</sup>. Oczywiście wiele faktów wskazuje na konwersję Sołowjowa<sup>33</sup>, trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że taki gest byłby dziwnym uwieńczeniem poglądów pisarza na jedność Kościoła. Pisał przecież wcześniej, dementując podobne pogłoski: „Nie wstydziłbym się tego [konwersji], gdybym to zrobił z przekonania, ale właśnie moje przekonania uniemożliwiają mi to”<sup>34</sup>. Co zmieniłaby bowiem zmiana przynależności, przyłączenie się do innej wspólnoty? Nadal byłby członkiem tylko połowy Kościoła powszechnego – tyle tylko że innej połowy niż dotąd. A filozof marzył przecież o tym, by fragmenty te połączyły się – wtedy to należąc do części, byłby również elementem całości. Przyłączenie się do Kościoła katolickiego przeczyłoby jego poglądom wykluczającym wszak uniatyzm jako drogę ekumenizmu. Podkreślał równocześnie, że zbliżenie się do Rzymu, a nawet całkowite z nim pojednanie, uznanie autorytetu papieża i katolickich dogmatów nie tylko nie zaprzecza byciu prawosławnym, ale nawet tego wymaga.

Jan Paweł II w swojej ekumenicznej encyklice wyraża wielkie pragnienie rozdzielonych chrześcijan, by kiedyś dojść do takiej bliskości, która umożliwiłaby wspólną Eucharystię. Na razie jest to niemożliwe, ale pragnienie, by się to stało, jest już powszechnie obecne we wszystkich wspólnotach. „Czy sto lat temu – zapyta papież – byłoby to w ogóle do pomyślenia?” Niemal dokładnie sto lat wcześniej<sup>35</sup> miał miejsce akt całkowitego prywatnego, według słów Andrzeja Walickiego, „osobistego zjednoczenia [Sołowjowa] z Kościołem powszechnym”<sup>36</sup>. To poruszający, jeszcze wtedy zupełnie osamotniony ekumeniczny gest-marzenie o wspólnej Eucharystii.

---

<sup>32</sup> Zob. Walicki, *Rosja...*, *op. cit.*, s. 183.

<sup>33</sup> Pewny jego katolicyzmu był biskup Strossmayer: zob. *ibidem*, s. 180.

<sup>34</sup> Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza...*, *op. cit.*, s. 217.

<sup>35</sup> Encyklika *Ut unum sint* podpisana została przez papieża Jana Pawła II 25 maja 1995 roku, interkomunia Sołowjowa miała miejsce w lutym 1886.

<sup>36</sup> Walicki, *Rosja...*, *op. cit.*, s. 232.