Dogmatyczne podstawy ekumenizmu



Założenia cyklu, Trójca Święta i miłosierdzie Boże

ks. dr Karol Godlewski

22 października 2026 · Akademia Katolicka w Warszawie

1. Ekumenizm nie jako dodatek do wiary, lecz jako jej konsekwencja

Punktem wyjścia Godlewskiego jest sprzeciw wobec traktowania ekumenizmu wyłącznie jako zespołu działań naprawczych, które trzeba było wymyślić po podziałach chrześcijaństwa. Chce wykazać, że postawa ekumeniczna wynika z rozumienia Boga, człowieka i Kościoła, a nie jest obcym elementem dołączonym do wcześniejszej doktryny. Stawia zatem najpierw problem uzasadnienia: z jakich prawd wiary wynika zobowiązanie do przezwyciężania zamknięcia i do poszukiwania komunii.

Jego teza ma w wypowiedzi ustnej mocną postać: ekumenizm nie jest reakcją na podział. Następne rozważania mają tę tezę uzasadnić przez odwołanie do rzeczywistości wcześniejszej niż historyczne rozłamy: do życia Trójcy Świętej, stworzenia człowieka na obraz Boga i nieodwoływalności Bożej miłości. W końcowej części spotkania prowadzący ponownie zaznacza, że interesuje go przede wszystkim „ontologia”, a nie uzgadnianie rozwiązań organizacyjnych między podzielonymi strukturami.

W tym ujęciu nie wystarcza stwierdzenie, że chrześcijanie powinni odnosić się do siebie życzliwie. Godlewski chce uzasadnić trzy bardziej określone postawy: uznanie, że drugi może mieć dla mnie dar od Boga; otwarcie się na ten dar bez utraty własnej tożsamości; podjęcie inicjatywy, zanim otrzymam gwarancję wzajemności. Rozważania o Trójcy, miłosierdziu i Krzyżu dostarczają mu kolejnych podstaw właśnie tych twierdzeń.

Miejsce pierwszego wykładu w całym cyklu

Prowadzący zapowiada siedem spotkań. Pierwsze poświęca paradygmatom, czyli założeniom, według których będzie odczytywał później historię podziałów, teksty biblijne, sakramenty, nauczanie papieskie i praktykę wspólnotową. Podział materiału jest orientacyjny: niektóre zagadnienia mają przechodzić na kolejne terminy.

Spotkanie	Zapowiedziany zakres
22 października	Wprowadzenie i podstawowe paradygmaty: związek ekumenizmu z naturą Boga, Kościoła i miłosierdziem.
19 listopada	Przyczyny podziałów między chrześcijanami. Punktem wyjścia ma być napięcie między hellenistami a Hebrajczykami w Dz 6. Nie pełna historia rozłamów, lecz ich mechanizm i związek z grzechem.
3 grudnia	Biblijne podstawy spojrzenia ekumenicznego i miłosierdzia. Zapowiedziane obrazy: budowa wieży Babel jako antyprzykład oraz odbudowa murów Jerozolimy za Nehemiasza jako przykład pozytywny.
25 lutego	Kontynuacja części biblijnej i przejście do siedmiu sakramentów: Słowo rozpoznane w Piśmie jako rzeczywistość działająca sakramentalnie.

Spotkanie	Zapowiedziany zakres
11 marca	Dalsza część sakramentalna: przyjmowanie daru i posłanie do urzeczywistniania Słowa w życiu.
15 kwietnia	Nauczanie papieży, zwłaszcza współczesnych, dotyczące tematu kursu.
13 maja	Wspólnotowe i praktyczne urzeczywistnienie przedstawionej teologii: ortopraksja wynikająca z ortodoksji. Rozmowa zaliczeniowa o rozumieniu przebytej drogi.

Daty podano zgodnie z ustną zapowiedzią. W sprawie zaliczenia prowadzący akcentuje obecność oraz wspólną rozmowę na ostatnim spotkaniu; nie przedstawia szczegółowego systemu punktowania.

Grzech jako zapowiedziany klucz do historii rozłamów

W zapowiedzi drugiego spotkania pojawia się istotna teza: u podłoża podziałów leżą, zdaniem Godlewskiego, nie tyle kwestie doktrynalne, ile grzech. Nie przedstawia jeszcze historycznego dowodu tej tezy. Wskazuje natomiast konsekwencję metodologiczną: jeżeli podział jest związany z grzechem, to sama wymiana argumentów nie usuwa jego najgłębszej przyczyny. Potrzebne jest miłosierdzie, które umożliwia nawrócenie i pojednanie. Stąd obecność miłosierdzia Bożego w temacie całego cyklu.

> Uwaga redakcyjna. Plan pokazuje zamierzony kierunek dalszych zajęć, nie ich już osiągnięte wyniki. Pierwsze spotkanie nie rozstrzyga, w jaki sposób przedstawione podstawy mają prowadzić do rozwiązania poszczególnych różnic doktrynalnych między wyznaniami. Nie należy ani dopisywać mu takiego rozstrzygnięcia, ani oceniać zapowiedzianego cyklu tak, jakby na tym spotkaniu się zakończył.

2. „Albo–albo” i „i–i”: spójność doktryny oraz praktyki

Przejście od aut–aut do et–et oznacza w wykładzie poszukiwanie takiego ujęcia, w którym różne traktaty teologiczne nie rozpadają się na niezależne obrazy Boga. Godlewski przywołuje list *In unitate fidei* Leona XIV i przedstawia zasadę syntezy jako kryterium własnej pracy: nauka o Bogu, Kościele, Chrystusie i wspólnocie powinna tworzyć całość. Jeżeli poszczególne ujęcia się ze sobą nie łączą, trzeba szukać błędu w sposobie rozumowania.

Przykładem jest globus oglądany z dwóch stron. Jedna osoba widzi Eurazję, druga Ocean Spokojny. Obie wypowiedzi odnoszą się do tej samej rzeczywistości, choć nie opisują tego samego widoku. Błędem byłoby utożsamienie własnego pola widzenia z całym globusem. Różnica perspektywy nie musi oznaczać różnicy przedmiotu ani wzajemnego wykluczenia opisów. Wykładowca używa tego obrazu jako modelu teologicznego ujmowania całości.

Drugą ilustracją jest przywołane za Josephem Ratzingerem porównanie do koszuli źle zapiętej od pierwszego guzika. Nieporządek w dalszej części wywodu może pochodzić z błędnego początku. Z tego powodu Godlewski zaczyna od obrazu Boga, a nie od katalogu działań ekumenicznych. W jego zamyśle niewłaściwe wyobrażenie Boga może prowadzić do niewłaściwego rozumienia Kościoła i jego relacji z innymi chrześcijanami.

Szczególnym sprawdzianem jest stosunek ortodoksji do ortopraksji: wyznawanej prawdy do sposobu postępowania. Jeżeli doktryna i praktyka się rozchodzą, prowadzący dopuszcza błąd po stronie rozumienia doktryny, po stronie działania albo po obu stronach. Nie chodzi mu zatem o teologię, którą można prawidłowo wypowiedzieć, a następnie praktycznie zignorować. Przedstawione rozumienie Boga ma wyznaczać rzeczywisty sposób traktowania drugiego człowieka.

Metoda spirali

Materiał nie będzie rozwijany wyłącznie liniowo. Godlewski zapowiada powroty do tych samych zagadnień, lecz za każdym razem na głębszym poziomie. Jako analogię podaje spiralną zjeżdżalnię, na której kolejne okrążenia przybliżają do środka. Wskazuje przy tym na filozoficzne pisma Karola Wojtyły jako przykład podobnej metody. Powracające w pierwszym spotkaniu motywy daru, otwarcia i jedności należą więc do zadeklarowanego sposobu prowadzenia zajęć.

Dyskusja o recepcji Soboru Watykańskiego II

Jeden z uczestników prosi o uwzględnienie zarzutów stawianych ekumenizmowi i dokumentom posoborowym przez środowiska tradycjonalistyczne. Godlewski zapowiada omówienie integryzmu oraz nadużywania pojęcia herezji. Wyjaśnia, że cały cykl ma pomóc „rozbroić obawy” dotyczące ekumenizmu. Odpowiedź na zarzuty chce zatem osadzić w przedstawieniu pozytywnej koncepcji, a nie ograniczyć do doraźnej polemiki.

Inny głos w dyskusji wskazuje wolność religijną jako szczególnie ważny punkt sporu o Sobór. Pojawiają się odniesienia do *Dignitatis humanae* i *Nostra aetate*. W odpowiedzi wykładowca zaleca postawę ucznia wobec dokumentów: najpierw próbę ich zrozumienia i dostrzeżenia związku z całym przekazem wiary. Przeciwstawia jej postawę recenzenta nastawionego przede wszystkim na wyszukiwanie uchybień. Jest to jego wskazanie dotyczące sposobu lektury; na tym spotkaniu nie następuje jeszcze szczegółowe rozpatrzenie wymienionych zarzutów.

3. Od miłości trynitarnej do wspólnotowego powołania człowieka

Bóg, na którego obraz został stworzony człowiek, jest Trójcą, a nie samotną monadą. Ta przesłanka stanowi pierwsze dogmatyczne uzasadnienie postawy ekumenicznej w wykładzie. Godlewski nie zaczyna od podziałów między Kościołami, lecz od tezy, że podobieństwo do Boga musi obejmować również sposób pozostawania we wspólnocie. Wyraża ją stanowczo: „albo my się uświęcamy razem, albo się nie uświęcamy w ogóle”.

Argument od „Bóg jest miłością” do trzech Osób

Prowadzący wychodzi od wyznania Pierwszego Listu św. Jana: Bóg jest miłością. Rozumie miłość jako więź międzyosobową, nie jako samą zdolność lub uczucie. Dlatego twierdzi, że hipotetyczny Bóg jednoosobowy nie mógłby być odwiecznie miłością: brakowałoby odwiecznej relacji do innej Osoby. W wypowiedzi pada formuła: Bóg, który jest miłością, „musi być Trójcą”.

Następnie Godlewski rozważa, dlaczego w przyjętym przez niego rozumieniu miłości nie wystarcza zamknięta relacja dwóch Osób. Posługuje się analogią małżeństwa. Dwoje ludzi może być tak skupionych na sobie, że każdy trzeci staje się intruzem. Taka więź, choć intensywna, nie wyraża dla niego pełni miłości. Miłość autentyczna jest płodna, udziela dobra poza zamknięty krąg i otwiera się na przyjęcie innego.

Właśnie dlatego małżeńską deklarację przyjęcia potomstwa przedstawia jako obraz otwarcia właściwego miłości. Na tej podstawie przechodzi do miłości Ojca i Syna, która — w jego obrazowym języku — „eksploduje” darem trzeciej Osoby, Ducha Świętego. Nie jest to wyłącznie ogólna pochwała relacyjności; wykładowca próbuje za pomocą określonego rozumienia miłości uzasadnić także jej otwarcie na trzeciego.

Jednocześnie wyraźnie wyklucza następstwo czasowe. Nie zakłada etapu, w którym istnieli tylko Ojciec i Syn, a potem pojawił się Duch. Rozróżnia pochodzenie chronologiczne i pochodzenie bytowe; do Trójcy odnosi drugie. Obraz płodności miłości ma więc opisywać relację odwieczną, nie wydarzenie w dziejach Boga.

> Uwaga redakcyjna. Powyższe akapity odtwarzają argumentację Godlewskiego, łącznie z jej stanowczym sformułowaniem. Nie zastępują jej słabszą tezą o samym podobieństwie między ludzką miłością a Trójcą. Ocena, czy kolejne przejścia mają charakter dowodu, argumentu ze stosowności czy analogii, jest odrębną czynnością od wiernego zapisania wywodu.

Duch Święty: więź miłości i zaproszenie do uczestnictwa

Za Augustynem prowadzący nazywa Ducha Świętego vinculum amoris, więzią miłości. Przewiduje zastrzeżenie, które przypisuje prawosławnym rozmówcom: czy takie określenie nie oznacza, że jedynie Duch jest miłością, a Ojciec i Syn nią nie są. Odpowiada przecząco. W jego wyjaśnieniu osoba Ducha pozwala ujmować miłość Boga jako pełną, otwartą i udzielającą się, a nie zamkniętą we wzajemnym odniesieniu Ojca i Syna.

Następny krok prowadzi od wewnętrznego życia Boga do człowieka. Duch zostaje posłany do ludzi jako zaproszenie do uczestnictwa w tej komunii. Dzięki Niemu człowiek może wołać „Abba” i zwracać się do Ojca w relacji synowskiej. Godlewski nazywa to byciem synami i córkami w Synu. Nie chodzi już tylko o naśladowanie wzoru wspólnoty z zewnątrz, lecz o udział w życiu, do którego Bóg zaprasza.

Zastosowanie do ekumenizmu pojawia się na dwóch poziomach. Po pierwsze, życie chrześcijańskie nie może zostać zamknięte w projekcie indywidualnej samowystarczalności. Po drugie, wspólnota nie realizuje swojego powołania przez zaborcze zatrzymywanie otrzymanego dobra. Zgodnie z kierunkiem wywodu obraz Boga jako komunii otwartej na obdarowanie ma kształtować sposób odnoszenia się chrześcijan do siebie. Ten motyw zostanie rozwinięty przy wymianie darów i perychorezie.

4. Maryja jako argument za skutecznością łaski

Wątek maryjny pojawia się jako odpowiedź na problem wykonalności: skoro człowiek jest powołany do uczestnictwa w Bożym życiu, to czy takie powołanie może rzeczywiście zostać spełnione. Godlewski przywołuje notę *Mater Populi fidelis* i nazywa Maryję świadectwem skuteczności łaski. W Niej widać nie tylko wymaganie postawione człowiekowi, lecz także jego urzeczywistnienie dzięki Bogu.

> *„Mariologia jest spełnioną eklezjologią”.*

Formuła porządkuje zależność między Maryją a Kościołem. Eklezjologię prowadzący wiąże ze źródłem i drogą, mariologię — z celem. Sprzeciwia się przedstawianiu Maryi jedynie jako niezwykłego, jednorazowego wydarzenia, które pozostali mogą podziwiać, ale które nie mówi nic o ich własnym powołaniu. W jego ujęciu to, co w Maryi już się zrealizowało, ukazuje kierunek życia Kościoła. Na początku drugiej części spotkania dopowiada, że odniesienia do Maryi należy odczytywać również w odniesieniu do wspólnoty.

W tym kontekście odwraca zwykły kierunek mówienia o wstawiennictwie: Maryja „wstawia się za Bogiem u nas”. Nie zastępuje tym Jej modlitwy za ludźmi. Chce powiedzieć, że Jej życie przemawia za wiarygodnością Bożej obietnicy wobec człowieka, który wątpi w skuteczność łaski. To argument skierowany przeciw rezygnacji: cel nie jest nieosiągalny tylko dlatego, że przekracza samodzielne ludzkie możliwości.

Dlatego Maryja ma znaczenie dla podjętego tematu pojednania. Jeżeli łaska rzeczywiście przemienia człowieka, droga ku zjednoczeniu nie musi być z góry uznana za niewykonalną. Wykładowca podkreśla jednak, że nie chodzi o dokonanie tego własnymi siłami. Przeciwstawia ufność w łaskę samowystarczalności, którą wiąże z pelagianizmem.

Przyjęcie łaski ma również wymiar czynny. Godlewski powtarza formułę drogi Słowa: „od uszu do serca, od serca do rąk”. W odniesieniu do pojednania oznacza to przejście od usłyszenia nauki, przez jej przyjęcie, do działania. W tym samym kontekście przywołuje wypowiedź przypisywaną Leonowi XIV w *Magnifica humanitas*, wymierzoną w uznawanie wojen za nieuchronne. Zapis pierwszej części urywa się w środku tego odniesienia; nie pozwala odtworzyć pełnego brzmienia cytowanej wypowiedzi.

5. Nieodwoływalność miłosierdzia: argument z istnienia i niezmienności Boga

Godlewski odróżnia miłość nieodwołaną od nieodwoływalnej. Pierwsze określenie stwierdza tylko fakt: dotąd jej nie cofnięto. Drugie wyklucza możliwość cofnięcia. Właśnie w tym mocniejszym znaczeniu wykładowca mówi o Bożej miłości i miłosierdziu. Nie poprzestaje na zapewnieniu, że Bóg jest życzliwy; próbuje wyprowadzić trwałość tej życzliwości z zależności stworzenia od Stwórcy i z Bożej niezmienności.

Od modlitwy Anny do zależności bytu przygodnego

Punktem biblijnym jest modlitwa Anny o potomka w Pierwszej Księdze Samuela. Stwierdzenie, że Bóg na nią wspomniał, prowadzący objaśnia jako skierowanie ku niej życzliwej myśli. Narodziny syna Anny i Elkany stają się punktem wyjścia do uogólnienia: u początku istnienia każdego człowieka znajduje się Boża życzliwość.

Następnie wprowadza metafizyczną przesłankę: człowiek jest bytem przygodnym, a więc nie ma w sobie samym ostatecznej podstawy istnienia. Boża „życzliwa myśl” nie oznacza w tym wywodzie dodatku do życia, które człowiek posiada niezależnie. Jest obrazowym określeniem tego, od czego jego istnienie zależy.

Na tej podstawie Godlewski rozpatruje hipotetyczne wycofanie się Boga z życzliwości wobec człowieka wskutek jego grzechu lub niewierności. Według przedstawionego rozumowania skutkiem nie byłaby tylko śmierć fizyczna, ponieważ śmierć nie stanowi ustania istnienia osoby. Skutkiem byłoby przejście w niebyt: przestałaby istnieć podstawa istnienia człowieka.

Dalszy krok wiąże tę możliwość z niezmiennością Boga. Wycofanie decyzji o istnieniu człowieka byłoby — w argumentacji wykładowcy — zaprzeczeniem tej niezmienności. Prowadziłoby do konsekwencji, którą odrzuca: Bóg przestałby być Bogiem. Stąd wyprowadza wniosek, że Jego życzliwość nie jest odwoływana w reakcji na ludzką niewierność.

> *„Miłosierdzie Boga nie jest jedynie wiernością Boga nam, tylko jest wiernością Boga swojej własnej naturze”.*

Wniosek ma uzasadniać, dlaczego przebaczenie nie jest tylko przejawem łagodnego usposobienia. Godlewski przeciwstawia takie rozumienie sprowadzaniu miłosierdzia do filantropii lub dobroduszności. Gdy przywołuje Franciszkowe stwierdzenie, że Bóg nie męczy się przebaczaniem, interpretuje je jako wypowiedź zakorzenioną w rozumieniu Boga, a nie jako osobisty wybór mniej rygorystycznej postawy.

Konsekwencja dla podzielonych chrześcijan

Wykładowca przechodzi następnie do obrazu rozdartej szaty Chrystusa. Odrzuca wyobrażenie, według którego Boża życzliwość pozostała przy katolickim „głównym nurcie”, natomiast ci, którzy znaleźli się poza nim, zostali już tylko ze skutkami własnej winy. Jeżeli Boża życzliwość jest nieodwoływalna, podział nie może być podstawą uznania drugiego chrześcijanina za kogoś, kim Bóg przestał się interesować.

To właśnie jest funkcja argumentu metafizycznego w wykładzie o ekumenizmie. Ma on podważyć religijne usprawiedliwienie obojętności: nie można uważać własnego zamknięcia wobec innych za naśladowanie Boga, jeżeli Bóg nie wycofuje się z życzliwości wobec nich. Prowadzący nie analizuje tutaj osobno wszystkich relacji między podtrzymywaniem w istnieniu, przebaczeniem i przyjęciem łaski; przedstawia je w jednym ciągu argumentacyjnym na rzecz trwałości Bożego odniesienia do człowieka.

6. Błogosławieństwo osoby a aprobata postępowania: rzeczywisty przedmiot sporu

Rozważanie o nieodwoływalności miłosierdzia prowadzi do dygresji o błogosławieństwach udzielanych parom w sytuacjach nieregularnych. Sam Godlewski zaznacza, że nie jest to właściwy temat kursu. Przykład ma jednak pokazać praktyczną konsekwencję przyjętej przesłanki: nawet ciężko grzeszny kontekst życia nie wycofuje Bożej życzliwości wobec osoby. Prowadzący dodaje, że dotyczy to również człowieka, który aktualnie nie zamierza wyjść ze swojej sytuacji.

Jako ilustrację podaje powołanie Mateusza. Tam, gdzie otoczenie widzi przede wszystkim celnika, Jezus widzi człowieka imieniem Mateusz. Godlewski porównuje spojrzenie miłosierdzia do skalpela oddzielającego osobę od komory celnej. Życzliwość nie jest w tej argumentacji skutkiem uprzedniego uporządkowania życia; ma umożliwić wyjście z sytuacji, która człowieka wikła.

Rozróżnienie proponowane przez wykładowcę

Godlewski przeciwstawia zwroty „błogosławię wam” i „błogosławię was”. Pierwszy łączy z aprobatą podejmowanej posługi lub działania, jak w przypadku lektorów i akolitów. Drugi odnosi do samych osób, bez zatwierdzania wszystkich ich czynności. Przywołuje końcowe błogosławieństwo podczas Mszy: udzielający go nie pyta każdego uczestnika, co będzie robił później, ani nie aprobuje z góry całego jego postępowania.

W ten sposób broni interpretacji błogosławieństwa jako przypomnienia o życzliwej myśli Boga. Jeżeli sama sytuacja życiowa miałaby definitywnie wykluczać osobę z takiego odniesienia, oznaczałoby to — według jego rozumowania — że Boże błogosławieństwo jest jednak odwoływalne. Powraca więc do głównej przesłanki, a nie tylko do znaczenia użytych słów.

Obiekcja uczestniczki: znaczenie kontekstu

Uczestniczka nie kwestionuje po prostu Bożej miłości do osoby. Wskazuje inną trudność: błogosławienie dwóch osób jako konkretnej pary może być odczytane jako aprobata ich związku, nawet jeśli językowo użyto formy „was”. Inne znaczenie ma błogosławienie każdej z tych osób oddzielnie, inne błogosławienie całego zgromadzenia, a jeszcze inne gest skierowany do pary właśnie jako pary. Kontekst współokreśla sens czynności.

Godlewski odpowiada przez ponowne podkreślenie uniwersalności Bożej życzliwości. Posługuje się pojęciem kwantyfikatora ogólnego: żaden kontekst życiowy nie może jej wycofać. W przeciwieństwie do ludzkich oskarżeń typu „zawsze” i „nigdy”, często niesprawiedliwie uogólniających pojedyncze zachowania, w odniesieniu do Bożej wierności uważa taką powszechność za uprawnioną.

> Uwaga redakcyjna. W tej wymianie zdań pozostają dwie odrębne płaszczyzny: trwałość Bożej życzliwości oraz komunikowane znaczenie konkretnego błogosławieństwa. Transkrypcja nie dokumentuje uzgodnionego rozwiązania obiekcji dotyczącej kontekstu. Zachowanie obu stanowisk jest potrzebne, aby nie przedstawić dyskusji jako rozstrzygniętej samym rozróżnieniem „wam–was”.

7. Relacyjność Osób Boskich i ekumeniczna wymiana darów

Kolejne uzasadnienie ekumenizmu opiera się na tym, że tożsamość Osób Boskich jest relacyjna. Ojciec jest Ojcem, ponieważ rodzi Syna; Syn jest Synem w odniesieniu do Ojca. Godlewski nazywa to dialogicznością, a ze względu na trzy Osoby także trialogicznością Boga. Imiona nie są zamiennikami numerów „pierwsza”, „druga” i „trzecia”: wyrażają odniesienie jednej Osoby do innych.

Prowadzący opisuje ten związek za pomocą obrazu lustra: osoba rozpoznaje swoją tożsamość w drugiej. Zaznacza przy tym „ogromny cudzysłów”. W takim obrazowym języku mówi, że Ojciec nie wiedziałby, iż jest Ojcem, gdyby nie miał Syna. Istotą porównania jest zależność sensu imienia od relacji, nie sam numer przypisany danej Osobie.

Dar może znajdować się u mnie, a być przeznaczony dla drugiego

Godlewski łączy ten motyw z przedstawieniem dialogu jako wymiany duchowych darów, które przypisuje Janowi Pawłowi II w *Ut unum sint*. Za najważniejsze uważa nie samo ustalanie wspólnej drogi, a tym bardziej nie przeciąganie rozmówcy na swoją stronę, lecz przyjęcie, że Bóg rozdziela dobro w sposób wymagający spotkania.

Jego argument ma wyraźną strukturę. Człowiek otrzymuje od Boga dary, ale nie wszystkie są przeznaczone wyłącznie dla niego. Część jest skierowana do innych. Analogicznie w innych znajdują się dary przeznaczone dla niego. Jeżeli obie strony pozostaną zamknięte, dar nie dotrze do adresata. Dialog nie jest zatem tylko ustępstwem wobec obcego; może być warunkiem przyjęcia tego, co Bóg chce mi udzielić przez drugiego.

Takie rozumienie zmienia pozycję rozmówcy. Nie jest on wyłącznie osobą, którą mam pouczyć, ani kimś, kogo muszę tolerować mimo jego braków. Może mnie rzeczywiście obdarować. Godlewski później zastosuje to wprost do chrześcijanina innego wyznania, od którego katolik może z góry nie oczekiwać niczego istotnego dla własnej wiary.

Perychoreza: wspólnota bez zlania i bez izolacji

Wzajemne przenikanie się Osób Boskich prowadzący określa mianem perychorezy. Ilustruje je tańcem i wspólnie zamieszkiwaną ziemią: każda Osoba pozostaje sobą, ale nie strzeże swojego „terytorium” jak zamkniętej celi, do której pozostałe nie mają dostępu. Pojawia się skojarzenie z greckim określeniem wspólnego, zamieszkanego świata. W transkrypcji nie zachowała się wyraźna odpowiedź na pytanie prowadzącego o ten termin.

Drugim obrazem są trzy naczynia połączone. Każde ma pokazać odrębność Osoby, wszystkie zaś — wspólną naturę Boską, którą każda w pełni posiada. Wykładowca rysuje ten schemat i równocześnie zastrzega niedoskonałość każdej analogii trynitarnej. Zależy mu na odrzuceniu dwóch rozwiązań skrajnych.

Modalizm przedstawia w jego objaśnieniu jeden monolit ukazujący się pod różnymi postaciami, bez rzeczywistej odrębności Osób. Tryteizm powstaje po odseparowaniu Osób tak, jakby były niezależnymi bóstwami. Między tymi błędami prowadzący umieszcza obraz odrębności, która nie znosi wspólnoty, oraz wspólnoty, która nie usuwa odrębności.

Zastosowanie do relacji międzyludzkich jest konkretne: nie należy ani zamknąć się jak szczelnie zakręcona butelka, ani rozpuścić własnej tożsamości w nieokreślonej jedności. Postawa ekumeniczna ma łączyć pozostawanie sobą z dostępnością dla daru drugiego. Nie chodzi o rezygnację z tożsamości jako cenę spotkania, lecz o odrzucenie utożsamienia tożsamości z izolacją.

> Uwaga redakcyjna. Skojarzenie perychorezy z choreografią i tańcem należy do objaśnienia podanego na wykładzie. Przytoczono je jako element argumentacji autora, nie jako niezależnie zweryfikowaną etymologię. Tak samo obrazy ziemi i naczyń pozostają obrazami użytymi przez prowadzącego.

8. Adam i Ewa: wspólnota wymaga odsłonięcia, nie tylko podobieństwa

Opis z drugiego rozdziału Księgi Rodzaju służy Godlewskiemu do przeniesienia wcześniejszych rozważań na ludzkie doświadczenie samotności. Adam spotyka istoty żywe, ale nie znajduje wśród nich odpowiedniego partnera do więzi. W obrazowym rozwinięciu prowadzącego zwierzęta mogą zaspokajać różne potrzeby: dostarczać pokarmu, służyć pracy, być towarzyszami. Zaspokojenie potrzeb nie jest jednak jeszcze spotkaniem osoby zdolnej do wzajemności.

Różnicę między podobieństwem a wspólnotą natury wykładowca oddaje przez terminy homoiousios i homoousios. Zwierzęta są podobne Adamowi jako istoty żywe; Ewa zostaje rozpoznana jako należąca do tej samej ludzkiej natury. Prowadzący zaznacza, że nie są to słowa użyte przez Adama w biblijnej narracji. Posługuje się językiem sporów trynitarnych jako narzędziem porównania.

Oddanie żebra jako rezygnacja z pancerza

Zanim dochodzi do spotkania, Adam zostaje pogrążony w głębokim śnie. Godlewski odczytuje ten moment jako doświadczenie niemocy, a w odniesieniu do tematu kursu — niewystarczalności własnych sił do utrzymania jedności. Człowiek nie ustanawia wspólnoty samą kontrolą nad otoczeniem.

Żebro staje się w tej interpretacji pancerzem chroniącym serce. Jego oddanie i zastąpienie twardej osłony miękkim ciałem oznacza otwarcie, które wystawia na możliwość zranienia. Aby drugi mógł do mnie dotrzeć, muszę zrezygnować z części zabezpieczeń, uznać własną niewystarczalność i przestać udawać, że wszystko utrzymuję we własnych rękach.

Wykładowca nie przedstawia więc ryzyka jako ubocznego kosztu, który można całkowicie usunąć. W tym obrazie jest ono warunkiem przejścia od samotności do więzi. Dopiero zgoda na odsłonięcie umożliwia rozpoznanie drugiego jako kogoś, z kim można tworzyć wspólnotę i wzajemnie się dopełniać.

Stąd powrót do dwóch skrajności z rozważania o Trójcy. Izolacja pozostawia człowieka w sytuacji Adama otoczonego wszystkim, czego potrzebuje, a mimo to samotnego. Zlanie się z innymi usuwa natomiast tożsamość, dzięki której spotykają się rzeczywiście różne osoby. Ekumeniczne zastosowanie tego obrazu dotyczy gotowości do otwarcia bez samounicestwienia: jedność nie ma oznaczać ani samotnych wspólnot obok siebie, ani ich bezkształtnego zmieszania.

9. Preegzystencja Syna: grzech odsłania potrzebę zbawienia, nie tworzy Boga Zbawiciela

Godlewski wraca do początkowej tezy, odwołując się do preegzystencji Syna Bożego. Syn nie zaczyna istnieć dopiero wtedy, gdy człowiek grzeszy. Ten, który objawia się jako Jezus Chrystus, istnieje odwiecznie. Prowadzący chce w ten sposób zakwestionować wyobrażenie zbawienia jako doraźnego przedsięwzięcia, które Bóg wymyślił po nieprzewidzianej ludzkiej porażce.

Ilustruje to opowieścią przypisaną tradycji żydowskiego midraszu: zanim Bóg stworzył człowieka, miał już przygotowanego Mesjasza. Nie podaje tytułu ani miejsca pochodzenia tego midraszu. Opowieść traktuje jako obraz zbliżony do chrześcijańskiej myśli o pierwszeństwie Syna, zaznaczając odmienność jej języka.

Przeciwnym obrazem jest przywołana pieśń adwentowa: Ojciec lituje się nad ludzkim losem, Syn się ofiaruje, a archanioł zostaje posłany do Maryi. Godlewski polemizuje z takim jej odczytaniem, w którym niebo działałoby jak centrum zarządzania kryzysowego. Wydarzył się problem, po którym trzeba dopiero opracować odpowiedź. Uważa to za nadmierną antropomorfizację.

Apokalypsis jako odsłonięcie

Grzech pełni w jego wywodzie rolę tła ujawniającego potrzebę Bożej miłości. Służy temu pojęcie apokalypsis — odsłonięcia. Ciemność nie wytwarza światła, ale sprawia, że mocniej dostrzegamy jego znaczenie. Podobnie doświadczenie przebaczenia ukazuje człowiekowi Boga w sposób, którego wcześniej mógł nie rozpoznawać. Prowadzący przywołuje tu myśl Franciszka o szczególnym poznaniu Boga w doświadczeniu otrzymanego przebaczenia.

W tym miejscu przeprowadza analogię: jak istnienie Syna nie jest reakcją na grzech, tak ekumenizm nie ma być wyłącznie wytworem sytuacji podziału. Rozłam odsłania potrzebę komunii, której podstawa — według Godlewskiego — poprzedza rozłam i znajduje się w samym Bogu. To wyjaśnia, dlaczego pierwszy wykład tak długo pozostaje przy trynitologii i chrystologii. Mają one dostarczyć racji postawy, zanim zostaną opisane jej historyczne zastosowania.

> Uwaga redakcyjna. W transkrypcji prowadzący przechodzi od preegzystencji Syna do szerszego zdania „Mesjasz nie jest reakcją na grzech”, a następnie do ekumenizmu. Nie przeprowadza osobnego rozstrzygnięcia hipotetycznego zagadnienia Wcielenia bez grzechu. Takiego rozstrzygnięcia nie dopisano do jego argumentacji.

Chrystus jako pełne zakomunikowanie Boga

W nawiązaniu do Gisberta Greshakego prowadzący określa Chrystusa jako perfectus communicator. Nazwisko i łacińska formuła są w transkrypcji zniekształcone; ich zapis jest odtworzeniem redakcyjnym. Sens wypowiedzi pozostaje czytelny: w Chrystusie Bóg ukazuje, jaki rzeczywiście jest. Godlewski przeciwstawia się wyobrażeniu, że poza miłością objawioną przez Jezusa należy szukać jeszcze innego, przeciwstawnego obrazu Boga.

Przywołuje również myśl przypisywaną Franciszkowi w *Dilexit nos*: Bóg jest taki, jak ukazuje Go kochające Serce Jezusa. W wykładzie nie chodzi o dołączanie kolejnego atrybutu do zbioru oderwanych cech. Chrystus ma być odniesieniem umożliwiającym spójne rozumienie całej rzeczywistości Boga.

10. „Partykula” i „porcja”: obecność całości w konkretnym miejscu

Różnicę między odizolowanym składnikiem a obecnością całości Godlewski objaśnia przez dwa rodzaje zupy. Z zupy jarzynowej można otrzymać porcję zawierającą inne składniki niż porcja sąsiada. W zupie krem zarówno duża miska, jak i jedna łyżka zawierają to samo zmieszane tworzywo. Przykład ma ilustrować nie ilość otrzymanej rzeczywistości, lecz jej charakter.

Wykładowca stosuje go najpierw do poznawania Boga. To, co odsłania się w określonym doświadczeniu, nie ma być traktowane jako obcy pozostałym fragment Boga. Mówi zatem nie o „partykule”, lecz o „porcji”, w której rozpoznaje się właściwości całości. Ten obraz kontynuuje wcześniejszą zasadę syntezy: objawienie miłosierdzia nie ukazuje Boga innego niż Ten poznawany w pozostałych traktatach.

Następnie przenosi rozróżnienie na Kościół. Posługuje się określeniem „Kościół porcjalny”, aby zaakcentować obecność Kościoła w danym miejscu, a nie istnienie samowystarczalnego wycinka. Przykładem jest Kościół rzymskokatolicki w Warszawie lub w Polsce. Jednocześnie wypowiada zastrzeżenie „tak być powinno”, odnosząc je do obecności tego, co wspólne całemu Kościołowi, w konkretnej wspólnocie.

> Uwaga redakcyjna. Twierdzenie o coraz częstszym używaniu nowej terminologii prowadzący opiera na informacji przekazanej mu przez znajomego prawnika. Nie wskazuje dokumentu wprowadzającego zmianę. Z transkrypcji można więc odtworzyć sens analogii, ale nie potwierdzić na jej podstawie formalnego zastąpienia terminu „Kościół partykularny”.

Res novae i nihil novi sub sole

Problem jedności powraca jako problem interpretowania nowych sytuacji historycznych. Godlewski zestawia *Rerum novarum* Leona XIII, określenie sztucznej inteligencji jako *res nova* oraz Koheletowe nihil novi sub sole — nic nowego pod słońcem. Nie rozstrzyga między tymi wypowiedziami przez zanegowanie jednej z nich, lecz odróżnia nowość wydarzeń od wystarczalności światła, w którym można je rozumieć.

Po stronie dziejów rzeczy nowe rzeczywiście się pojawiają. Pismo nie opisuje wprost sztucznej inteligencji, schizmy z 1054 roku ani reformacji Marcina Lutra. Nie oznacza to jednak — w argumentacji prowadzącego — że te sytuacje wymykają się Słowu Bożemu. Odwołując się do przypisywanego Benedyktowi XVI obrazu Chrystusa jako Słońca, Godlewski odczytuje „pod słońcem” chrystologicznie: żadna nowa sytuacja nie jest tak nowa, aby Chrystus przestał być światłem dla jej rozeznania.

Warunkiem takiego rozumowania jest odróżnienie Słowa jako Osoby od samego tekstu. Prowadzący mówi, że Słowo Boże *subsistit in* — trwa w Piśmie Świętym, ale nie daje się zamknąć w katalogu opisanych przypadków. Chrystusa poznaje się przez Pismo; nie można jednak wymagać, aby każda późniejsza sytuacja została w nim wcześniej wymieniona z nazwy.

W odniesieniu do ekumenizmu argument ma usuwać obawę, że odpowiedź na późne historycznie rozłamy z konieczności musi być czymś pozbawionym podstaw w Objawieniu. Nowość problemu nie oznacza nowego Boga ani nowego źródła wiary. Według Godlewskiego można ją odczytać w ciągłości ze Słowem i z relacyjną naturą Boga. Jest to jego teologiczne zastosowanie obrazu Koheleta, a nie odrębnie przeprowadzona analiza pierwotnego sensu tego fragmentu.

11. Łk 12: trzy drogi wydobywania ognia

Godlewski przedstawia końcową analizę dwunastego rozdziału Ewangelii Łukasza jako biblijną podstawę proponowanej postawy ekumenicznej. Nie traktuje jej jako przypadkowego przykładu. Mówi, że po sięgnięciu do greckiego zapisu zaczął widzieć w tym fragmencie fundament ekumenizmu. Wywód obejmuje obraz ognia, rozdzielenia oraz chrztu rozumianego jako męka.

Ogień już płonie, lecz nie narzuca się człowiekowi

Punktem wyjścia jest kontrast dwóch sposobów oddania wypowiedzi Jezusa. Pierwszy, przytoczony jako znany z polskiej lektury, mówi o pragnieniu, aby ogień już zapłonął. Drugi, proponowany przez wykładowcę jako odczytanie greki, brzmi:

> *„Przyszedłem ogień rzucić na ziemię i czego chcę, skoro już zapłonął?”.*

Godlewski powołuje się przy tym na przekład Remigiusza Popowskiego, *Biblię pierwszego Kościoła*. Przesuwa akcent z oczekiwania na przyszłe zapalenie ognia na rzeczywistość daru już obecnego. Następnie zestawia to z doświadczeniem egzystencjalnego chłodu: samotnością, brakiem więzi, niespełnieniem i podziałami. Ogień został przyniesiony, a mimo to ludzie nadal nie doświadczają jego ciepła.

Wyjaśnienie wykładowcy brzmi: Boży ogień nie działa przez narzucenie się i przemoc; trzeba go wydobyć z głębi osoby. Nie jest zlokalizowany wyłącznie w jednym sanktuarium, do którego wystarczyłoby przyjechać. Prowadzący przeciwstawia poszukiwanie takiego uprzywilejowanego miejsca pracy nad ujawnieniem daru w człowieku i między ludźmi.

Kluczem staje się słowo oddawane w polskim tekście jako „rozłam". Wykładowca rozwija jego znaczenie w stronę rozdzielenia, otwarcia wnętrza i podzielenia się tym, co człowiek w sobie nosi. Łączy trzy obszary biblijne: przenikanie człowieka przez Słowo w Hbr 4,12, relacje między osobami w Łk 12 oraz przymierze z Abramem w Rdz 15. Odpowiadają im trzy sposoby przyjęcia daru: słuchanie Słowa, spotkanie z drugim oraz dobrowolna ofiara z siebie.

> Uwaga redakcyjna. Jest to rekonstrukcja wykładni przedstawionej na zajęciach. W transkrypcji greckie terminy zostały wielokrotnie zniekształcone. Prowadzący łączy je przez wspólny sens rozdzielania i twierdzi, że dwa pierwsze odniesienia mają to samo brzmienie. Nie traktujemy tego zapisu jako sprawdzonego aparatu filologicznego ani proponowanego tłumaczenia Łk 12 jako ustalonego wyniku niezależnej weryfikacji. Nie zastąpiono jednak jego interpretacji inną, ponieważ to ona organizuje tę część wykładu.

Pierwsza droga: Słowo rozdzielające wnętrze człowieka

W Hbr 4,12 Godlewski akcentuje skuteczność Słowa, które dociera do głębi człowieka: do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku. Rozdzielenie oznacza w jego zastosowaniu nie zniszczenie osoby, lecz odsłonięcie tego, co pozostawało zamknięte. Słowo przenika warstwy, pod którymi ukryty jest ogień.

Drogą do tego doświadczenia nie jest wyłącznie szybkie przeczytanie tekstu. Prowadzący wymienia medytację, sięgnięcie do dobrego komentarza i języka greckiego. Cierpliwe zagłębianie się w tekst ma doprowadzić do momentu rzeczywistego odkrycia: sens, wcześniej jedynie powierzchownie znany, zaczyna oddziaływać na sposób życia.

Obrazem tego procesu jest przywołana scena z Bernadettą Soubirous, która rozgrzebuje ziemię, aż ujawnia się źródło. Analogicznie czytelnik pozostaje przy Słowie, aż odsłoni się coś, czego nie dostrzegał przy pierwszym kontakcie. Wykładowca zestawia to z Janowym „znaleźliśmy", wyrażającym radość odkrycia Mesjasza.

Owocem ma być wzrost gorliwości wobec Boga i zapału do miłowania ludzi. W sprawie podziałów nie chodzi więc o dobieranie cytatów do własnego stanowiska, lecz o dopuszczenie, aby Słowo otworzyło człowieka i nadało kierunek jego odniesieniu do innych. Godlewski nazywa Słowo wyrazem miłosierdzia i łączy tę drogę z wcześniejszym motywem patrzenia na rzeczywistość w świetle Chrystusa.

Druga droga: spotkanie z kimś, od kogo nie spodziewam się objawienia dobra

Dalsza część Łk 12 mówi o rozdzieleniu między bliskimi: ojcem i synem, matką i córką. Godlewski sprzeciwia się zatrzymaniu na obrazie rodzinnej awantury. Przyjmuje założenie interpretacyjne, że także szorstkie słowa Jezusa należy odczytać jako dobrą nowinę. Szuka więc w przeciwstawieniu osób zapowiedzi spotkania, w którym ujawni się dar.

Odwołuje się do greckiego epi, które objaśnia przez „nad" i patrzenie z góry. Jako przykład przywołuje *episkopos* oraz spojrzenie biskupa na całość diecezji. Obraz służy mu do wskazania, że jedna osoba może widzieć coś niedostępnego drugiej z jej miejsca. Nieprzewidziany rozmówca może odsłonić brakującą perspektywę.

Następnie odnosi to wprost do katolickiego uczestnika dialogu. Można powoływać się na pełnię obecną w Kościele katolickim i wyprowadzać z niej przekonanie, że człowiek innego wyznania nie ma mi nic do przekazania. Godlewski odrzuca ten wniosek. Rozmówca może stać się „epifanem” — kimś, przez kogo ujawni się Boże dobro, którego dotąd nie rozpoznawałem.

Rozdzielenie zostaje tu powiązane z podziałem na porcje. Człowiek posiada dar, który nie jest wyłącznie dla niego. Aby go przekazać, musi się odsłonić, wyjść naprzeciw i dopuścić drugiego do własnego wnętrza. W ten sposób powraca motyw oddanego żebra i wymiany darów: druga osoba przestaje być wyłącznie przeciwnikiem, a zostaje rozpoznana jako „ty”.

Przykładem jest relacja Cyrusa i Izraela. W wykładni Godlewskiego Bóg wyprowadza Izraela z niewoli przez pogańskiego władcę. Zarazem wielkość Cyrusa ujawnia się nie przez zabieganie o uznanie możnych, ale przez służbę ludowi znajdującemu się w poniżeniu. Wykładowca ujmuje to symetrycznie: wielkość Izraela jest w Cyrusie, a wielkość Cyrusa w Izraelu. Każdy ma coś przeznaczonego dla drugiego.

Właśnie ta wzajemność ma uzasadniać konieczność spotkania. Prowadzący posługuje się obrazem dwóch krzemieni: ogień ujawnia się w ich zetknięciu. Dar nie zostaje rozpoznany przez samo zamknięte posiadanie; może ujawnić się dopiero w relacji. To jeden z najbardziej bezpośrednich związków między omawianymi obrazami a jego rozumieniem ekumenizmu.

Trzecia droga: przymierze, Krzyż i zgoda na niesymetryczny dar

Trzecim odniesieniem jest Rdz 15. Abram przygotowuje rozcięte zwierzęta, między których częściami przechodzi znak Bożej obecności. Godlewski objaśnia rytuał jako wyraz powagi przymierza: los rozciętego zwierzęcia obrazuje konsekwencję złamania zobowiązania. Przypomina zwyczaj przechodzenia między częściami przez strony zawierające przymierze.

Następnie akcentuje różnicę: w przywołanej scenie przechodzi sam znak Bożej obecności. Prowadzący opisuje Abrama jako pozostającego obok. W jego interpretacji zasadniczy jest brak symetrii zobowiązania. Bóg bierze inicjatywę i wiąże się z człowiekiem w sposób, którego nie można sprowadzić do umowy równoważnych świadczeń.

Ten obraz zostaje połączony z wypowiedzią Jezusa o chrzcie, który ma przyjąć. Godlewski odczytuje ten chrzest jako mękę, nie jako chrzest Janowy. Człowiek zrywa przymierze, a Syn Boży przyjmuje skutki tego zerwania na Krzyżu. W mocnym sformułowaniu wykładowcy: to człowiek naruszył przymierze, lecz Chrystus daje się „połamać” krzyżem. Jest to szczyt niesymetryczności Bożej wierności.

Zastosowaniem nie ma być bierne utknięcie w roli skrzywdzonego. Prowadzący odróżnia samowiktymizację od sacrificium, czyli wolnego złożenia siebie w ofierze. Pierwsze wiąże z robieniem z siebie ofiary, drugie — z dobrowolnym darem. W rozpatrywanym temacie chodzi o gotowość poniesienia kosztu pojednania bez uzależnienia wszystkiego od uprzedniej równoważnej odpowiedzi drugiej strony.

12. Pierwszy krok bez gwarancji wzajemności

Asymetria przymierza staje się podstawą bardzo konkretnego postulatu: nie należy uzależniać każdego gestu ekumenicznego od identycznego gestu partnera. Jeżeli warunkiem rozpoczęcia relacji będzie pełna wzajemność, inicjatywa może nie nastąpić nigdy. Wykładowca wiąże ten postulat z własnym doświadczeniem pracy ekumenicznej i dialogu z judaizmem.

Przytacza dwa typy zastrzeżeń. Jedno dotyczy oczekiwania, że odpowiednikiem katolickich inicjatyw wobec judaizmu będzie „dzień katolicyzmu w synagodze”. Drugie — oczekiwania, że prawosławny hierarcha zaprosi katolickiego arcybiskupa do wygłoszenia homilii, a nie tylko krótkiego przemówienia po nabożeństwie. Przykłady pokazują, jak łatwo ocenę własnego działania oprzeć na rachunku odwzajemnionych gestów.

Godlewski nie twierdzi, że identyczna odpowiedź na pewno nastąpi. W pierwszym przykładzie wyraża wręcz wątpliwość. Nie uważa jednak braku takiej perspektywy za wystarczający powód, by wycofać własną gotowość. Oczekiwanie symetrii oznaczałoby pozostawanie poza trzecią drogą wydobywania ognia, czyli poza logiką dobrowolnej ofiary.

Prowadzący odwołuje się przy tym do czwartego punktu *Unitatis redintegratio*. Jego sens przedstawia przez obraz strony, która potrafi pierwsza uklęknąć. W notatkach zachowano to jako wykładową parafrazę zasady pierwszeństwa w pokorze, nie jako dosłowny cytat z dokumentu.

> Uwaga redakcyjna. Przykład synagogi dotyczy dialogu z judaizmem, nie relacji między wyznaniami chrześcijańskimi. Wykładowca zestawia oba obszary ze względu na wspólny problem wzajemności; sam przykład nie stanowi definicji ekumenizmu.

Od oczekiwania na bliźniego do stawania się bliźnim

Godlewski przywołuje komentarz Leona XIV do przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Akcent przesuwa z poszukiwania kogoś, kto okaże mi miłość, na podjęcie własnej odpowiedzialności za miłość wobec drugiego. Nie chodzi o dowolną zmianę nastawienia, lecz o odwrócenie kierunku inicjatywy: zamiast czekać, aż ktoś stanie się moim bliźnim, sam mam stać się bliźnim.

Podobny sens ma przywołana wypowiedź o samotności księży. Na skargę, że nikt nie dzwoni i nie odwiedza, odpowiedzią jest możliwość wykonania telefonu lub odwiedzin z własnej strony. Ten codzienny przykład służy pokazaniu tej samej zasady, którą prowadzący stosuje do wspólnot kościelnych: brak inicjatywy ze strony innych nie odbiera możliwości działania mnie.

Z *Lumen fidei* przytacza zdanie: „wiara widzi w takiej mierze, w jakiej się porusza”. W jego zastosowaniu podjęcie drogi nie jest tylko skutkiem uprzednio zakończonego poznania. Samo działanie pozwala zobaczyć to, czego nie można dostrzec pozostając na miejscu. Ryzyko daru poprzedza pełne doświadczenie jego owoców. Numer przywołanego fragmentu nie został na zajęciach ustalony w sposób, na którym można oprzeć precyzyjny przypis.

W odniesieniu do ekumenizmu oznacza to, że nie wszystkie racje i owoce spotkania będą widoczne przed spotkaniem. Trzeba przyjąć możliwość, iż część z nich stanie się dostępna dopiero dzięki wyjściu ku drugiemu, przyjęciu jego daru i podjęciu kosztu, którego nie da się z góry wyrównać.

13. Wierność, wysiłek i łaska: końcowa dyskusja

W końcowej wymianie zdań jeden z uczestników wraca do sprawy błogosławienia osób w sytuacjach nieregularnych. Jego trudność dotyczy wartości własnego wysiłku: wytrwanie w małżeństwie może być krzyżem, podczas gdy ktoś żyjący inaczej również otrzymuje błogosławieństwo. W wypowiedzi pojawia się też zasłyszana wiadomość o możliwości przystępowania do Komunii. Nie jest to informacja ogłoszona przez prowadzącego jako nowa norma; należy do przedstawionej przez słuchacza obiekcji.

Godlewski nie rozpoczyna odpowiedzi od rozstrzygnięcia wszystkich warunków sakramentalnych. Jako spowiednik odpowiada, że szczęście wiernego człowieka znajduje się również w samym życiu, które ten podejmuje. Wysiłek wierności nie powinien być widziany wyłącznie jako koszt ponoszony przed otrzymaniem nagrody. Do wyjaśnienia tej zmiany perspektywy wykorzystuje przypowieść o robotnikach w winnicy.

Robotnicy pierwszej i ostatniej godziny

W pierwszym sposobie odczytania szczęściarzami są robotnicy zatrudnieni najpóźniej: otrzymali tyle samo, chociaż pracowali krócej. Godlewski wiąże taką ocenę z mentalnością, którą nazywa pelagiańską: najpierw mój wysiłek, potem łaska ujmowana na podobieństwo należnej zapłaty. Dobro udzielone innemu bez porównywalnego nakładu może wtedy zostać przeżyte jako niesprawiedliwość wobec mnie.

Drugi sposób odczytania zaczyna się od powołania jako daru. Robotnik pierwszej godziny nie tylko dłużej pracuje. Dłużej uczestniczy w dobru, do którego został zaproszony. Godlewski odnosi to również do własnego doświadczenia: wcześniejsze odkrycie powołania przeżywa jako szczęście, a nie stratę czasu, który mógł spędzić poza winnicą.

W tej perspektywie późniejsze przyjęcie innego człowieka nie odbiera wartości mojej wcześniejszej wierności. Zmienia się także przedmiot pragnienia: nie chodzi już o to, by drugi nie otrzymał czegoś zbyt łatwo, lecz o to, aby mógł doświadczyć dobra, które sam rozpoznałem. Prowadzący mówi o odkryciu piękna przykazań i łaski. Nie usuwa wysiłku; zmienia jego interpretację z ceny zapłaconej za dobro na uczestnictwo w dobru.

Pomoc jako wyciągnięcie ręki, nie nagroda za nieuporządkowanie

Odwołując się do *Gaudete et exsultate*, Godlewski wymienia pelagianizm i gnostycyzm jako „subtelnych nieprzyjaciół świętości”. Nie rozwija osobno analizy gnostycyzmu. W tej dyskusji zajmuje się przede wszystkim takim rozumieniem wiary, które pierwszeństwo daje własnemu dokonaniu, a dopiero później darowi Boga.

Z tego wyprowadza wskazanie duszpasterskie. Zwrócenie się ku osobie w sytuacji nieregularnej nie ma być nagrodą za tę sytuację. Ma być wyciągnięciem ręki, aby pomóc jej wyjść z położenia, w którym pomagający sam nie chciałby pozostawać. Miłosierdzie zostaje przedstawione jako działanie zmierzające do przemiany, a nie jako obojętność wobec stanu człowieka.

W odpowiedzi pojawia się także skrótowe odniesienie do Komunii jako niebędącej nagrodą, połączone z wzmianką o błogosławieństwie i innych sposobach wychodzenia ku ludziom. Zapis jest urywany. Nie daje podstaw do odtworzenia szczegółowych zasad dopuszczania do sakramentów ani do przypisania prowadzącemu rozstrzygnięcia każdego przypadku. Zachowuje natomiast kierunek jego odpowiedzi: pierwszeństwo daru i pomoc w przemianie zamiast rachunku zasług.

Poznawanie sensu doktryny przez duszpasterskie spotkanie

Ostatnie dopowiedzenie dotyczy znaczenia wiary, która „się porusza”. Uczestnik prosi o wyjaśnienie, jaki rodzaj działania ma na myśli prowadzący. Godlewski odpowiada przykładem przygotowania kleryków do duszpasterstwa. Dopóki rozważają wyłącznie kazusy — kogo rozgrzeszyć, z kim być, komu czego odmówić — mogą nie dostrzegać sensu tego, co analizują.

Spotkanie z ludźmi o konkretnych twarzach i imionach zmienia sytuację poznawczą. Nie jest już operowaniem wyłącznie abstrakcyjnym przypadkiem. Prowadzący utrzymuje, że towarzyszenie pozwala głębiej zobaczyć sens ortodoksji, którą wcześniej znało się teoretycznie. W ten sposób końcowa odpowiedź wraca do początkowego związku doktryny i praktyki: prawda wiary ma być rozpoznawana także w jej działaniu wobec konkretnej osoby.