Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

KULTURA I WARTOŚCI
ISSN 2299-7806
NR 14/ 2015
ARTYKUŁY, s. 129–144

ROSYJSKI „PRAWOSŁAWNY MODERNIZM" I EKUMENICZNA ORTODOKSJA. REFLEKSJA TEOLOGICZNO-FUNDAMENTALNA

Marek Kita

Religijna filozofia i filozofująca teologia rosyjskich myślicieli religijnych przełomu XIX i XX wieku w sposób oczywisty zaliczała się do nurtu religijnego modernizmu. Zaprezentowany artykuł zestawia „modernistyczne prawosławie" rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego z różnorodnymi postaciami modernizmu katolickiego oraz wpisuje refleksję nad dziedzictwem „szkoły rosyjskiej" w teologii prawosławnej w kontekst teologiczno-fundamentalnej dyskusji z integryzmem na temat uprawnionego rozwoju tradycji kościelnej. Przy okazji dotknięto problemu właściwego rozumienia ekumenizmu doktrynalnego.

Słowa kluczowe: ekumenizm, integryzm, katolicyzm, modernizm, ortodoksja, prawosławie, rosyjski renesans religijno-filozoficzny, „szkoła rosyjska", teologia fundamentalna, tradycja kościelna

Modernistyczny charakter takiego odczytania prawosławia, jakiemu dawali wyraz myśliciele rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego, jawi się jako oczywistość – ze wszystkimi konsekwencjami, wynikającymi z owej charakterystyki dla oceny wspomnianego nurtu przez konkretnego czytelnika lub badacza. Jeśli na gruncie historii teologii katolickiej przez modernizm rozumiemy wysuwane na przełomie XIX i XX wieku propozycje nietradycyjnych „rozwiązań teologicznych oraz praktycznych", zmierzające do „pogodzenia kościelnej doktryny z ówczesną nauką" i dostosowania sposobu funkcjonowania Kościoła „do potrzeb czasu"[1], to projekty te jak najbardziej harmonizują z wyrażoną na kartach *Historii i przyszłości teokracji* intencją Sołowjowa, by „uzasadnić wiarę naszych ojców, wprowadzając ją na nowy stopień rozumnej świadomo-

MAREK KITA, dr hab., Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska; adres do korespondencji: ul. Kanonicza 9, 31–002 Kraków; e-mail: marek.kita@upjp2.edu.pl

[1] Por. J. Kracik, *Antymodernistyczna kampania*, „Znak" 2002, nr 566 (7), s. 31.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

ści"[2]. Badacze stwierdzają – umykający nieraz religijnym entuzjastom „filozoficznego prawosławia", a skwapliwie podkreślany przez jego tradycjonalistycznych adwersarzy – brak bezpośredniej ciągłości między spuścizną bizantyjsko-ruską, „przechowaną w jakiejś mierze w wewnątrzkościelnej mistyce rosyjskiego monastycyzmu", a rozkwitającą kulturą „Rosji zeuropeizowanej"[3], do której w gruncie rzeczy należeli prekursorzy „prawosławnej odnowy", tacy jak Kirejewski, Chomiakow, Sołowjow, oraz myśliciele „prawosławnego renesansu" – jak Bułgakow czy Florienski. Jakkolwiek „zeuropeizowanym" apologetom prawosławia z pewnością chodziło o faktyczny powrót do źródeł, to jednak owoc zapoczątkowanego przez nich ruchu odnowy stanowić miała rekonstrukcja (w ramach „szkoły paryskiej") „prawosławia idealnego", rewitalizacja „najlepszych, ale dość elitarnych tradycji"[4]. Przy tym nawiązywanie do wspomnianych tradycji dokonywało się przecież w istocie niejako wtórnie, na bazie inspiracji płynących od niemieckich romantyków oraz w połączeniu z podejmowaniem (zgodnie z zacytowanym programem Sołowjowa) wielu zagadnień „drażliwych z punktu widzenia oficjalnej teologii", a traktowanych po nowemu i rozstrzyganych „w sposób niezwykle śmiały"[5]. Stąd z jednej strony bierze się urok, jaki roztacza filozofująca teologia podejmująca nowoczesną problematykę „w żywym języku refleksji"[6], z drugiej zaś strony niepokój oraz dawne i nowe ostrzeżenia przed „różowym chrześcijaństwem" (Leontjew), czy też „prawosławiem w wersji *soft*" oraz „teologicznym mętniactwem" (Terlikowski)[7].

Jeśli chodzi o ekumenizm, mamy również do czynienia z powszechnie znanymi kontrowersjami – obawy tradycjonalistów przed „rozmyciem tożsamości" krzyżują się z nadziejami środowisk liberalnych na osłabienie radykalizmu wiary – oraz z paradoksem poszukiwań teologicznego (i teologalnego) pojednania niebędącego ideologicznym kompromisem[8]. W ramach ekumenicznych poszukiwań także dość oczywisty

[2] *Sobranije soczynienij Władimira Siergiejewicza Sołowjowa*, t. IV, Izdatiel'stwo Towariszczestwa „Obszczestwiennaja Pol'za", Sankt-Pietierburg 1901–1907, s. 214.

[3] Zob. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu filozoficzno-religijnego,* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 786.

[4] Zob. tamże, s. 784.

[5] Por. S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 11.

[6] Zob. tamże.

[7] Zob. http://www.fronda.pl/a/evdokimov-i-pokusa-teologicznego-metniactwa.122-18.html [dostęp 24.06.2014].

[8] Por. M. Kita, *Ekumenizm. Żyć z paradoksami*, [w:] *Chrześcijaństwo przed nami*, red. J. Makowski, J Salamon, WAM, Kraków 2008, s. 111, 119–120.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

pozostaje wkład, jaki wnieśli przedstawiciele rosyjskiego „prawosławnego modernizmu". Znaczenie, jakie ma odnowiona dzięki ich spuściźnie teologia prawosławna dla „procesu modernizującej odnowy w kościele rzymskokatolickim"[9] oraz dla teologii zorientowanej ekumenicznie[10], pozwala wpisać namysł nad dorobkiem teologicznej filozofii i filozofującej teologii „rosyjskiego renesansu" w perspektywę teologiczno-fundamentalną oraz w kontekst dwóch istotnych problemów. Wobec przywołanych wyżej napięć między chrześcijaństwem ewoluującym w duchu postawy *Ecclesia semper reformanda*, a zyskującym współcześnie niemało zwolenników integryzmem, istotna pozostaje mianowicie kwestia właściwej oceny relacji modernizmu z jednej, a ekumenizmu z drugiej strony, do chrześcijańskiej ortodoksji w ujęciu katolickim i prawosławnym (przy założeniu, że mimo dzielących je różnic oba wyznania przyjmują zasadniczo te same konstytutywne miejsca teologiczne czy też „źródła wiary" w postaci diady Biblia-Tradycja)[11]. Prezentacja perspektywy protestanckiej została w poniższym przedłożeniu pominięta, choć nie sposób zignorować protestanckie impulsy w rozwoju teologicznego modernizmu – jednak uwzględnienie wątku sporu liberałów z fundamentalistami i pytania o wyważoną, otwartą na zdrowy rozwój ortodoksję na tym szerokim gruncie przekracza możliwości niniejszego skromnego szkicu.

Odmiany chrześcijańskiego modernizmu

Jak wiadomo, w historii teologii katolickiej termin „modernizm" wiąże się w szczególny sposób z kryzysem w relacjach między Stolicą Apostolską a kościelnym światem nauki, do jakiego doszło u samych początków dwudziestego wieku. Kojarzą się z nim przede wszystkim perypetie związane z publikacjami Alfreda Loisy i George'a Tyrrella, oraz dekret *Lamentabili* wydany przez Święte Oficjum w roku 1907 i opublikowana w tymże roku encyklika Piusa X *Pascendi Dominici gre-*

[9] Zob. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, dz. cyt., s. 783.

[10] Zob. np. zwierzenia Y. Congara na temat inspiracji dla swej teologii oraz „powołania ekumenicznego", [w:] J. Puyo, *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, tłum. A. Paygert, IW Pax, Warszawa 1982, s. 66–67, 75.

[11] Por. A. Zuberbier, J. Tofiluk, J. Gross, M. Uglorz, J. Stahl, B. Tranda, K. Karski, *Porównanie wyznań rzymsko-katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Warszawa 1988, s. 13, 16.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

gis[12]. Wspomniana encyklika zapoczątkowała trwającą do końca pontyfikatu papieża Sarto „wojnę siedmioletnią" z autentycznymi lub mniemanymi zagrożeniami dla ortodoksji[13], a w umysłach katolików zorientowanych integrystycznie ugruntowała wizję modernizmu jako „sumy wszystkich herezji". Wyważona refleksja historyczno-teologiczna pokazuje obecnie, że reakcje najwyższego katolickiego Magisterium na modernizm „bez przesady można określić jako wyraz paniki", a spójny modernistyczny system poglądów „istniał tak naprawdę jedynie w samej encyklice"[14], kreślącej „surrealistyczną, przetykaną inwektywami wizję spisku, którego nie było"[15].

Istotą tendencji modernistycznej, będącej „grą między dyscyplinami, opartą na trójkącie nauk humanistycznych, filozofii i teologii"[16], były właśnie „wysiłki głoszenia treści wiary [...] w sposób bardziej nowoczesny, spójny z nowożytnym poglądem na świat"[17]. Mając korzenie w protestanckiej teologii liberalnej – a więc w dążeniach, spod znaku twórczości Schleiermachera, Ritschla i von Harnacka, ku romantycznemu dowartościowaniu doświadczenia religijnego oraz „unaukowieniu" chrześcijaństwa według standardów oświeceniowych – modernizm obejmował z grubsza trzy główne kierunki krytyki zastanej postaci tradycji[18]. Podejmowano mianowicie naukową krytykę tekstów biblijnych, historyczną krytykę ewolucji dogmatów oraz krytykę ukształtowanej po Trydencie postaci katolicyzmu w aspekcie jego paradygmatów teologicznych i form ustroju kościelnego. Przy tym pole toczącego się w związku z nowymi tendencjami sporu ideowego również przybiera formę trójkąta stanowisk[19], gdzie linie napięć przebiegają między pozycjami integrystycznie nastawionych neoscholastyków oraz modernistów „umiarkowanych" (jak M. Blondel, M. J. Lagrange, L. Laberthonniere, L. Duchesne) i „radykalnych" (jak wspomniani Loisy i Tyrrell, oraz E. Le Roy). Ważąc nie tylko zagrożenia, ale i korzyści dla ortodoksji płynące z modernizmu, należałoby naprzeciw subiektywizacji wiary

[12] Por. J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 1997, s. 424–427.
[13] Zob. J. Kracik, *Antymodernistyczna kampania*, dz. cyt., s. 31.
[14] Zob. T. Dzidek, P. Sikora, *Historyczne koncepcje teologii*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. 5: *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 43.
[15] Zob. J. Kracik, *Antymodernistyczna kampania*, dz. cyt., s. 33.
[16] Zob. T. Dzidek, P. Sikora, *Historyczne koncepcje teologii*, dz. cyt., s. 43.
[17] T. Dzidek, *Wpływ modernizmu na współczesną teologię*, „Znak" 2002, nr 566 (7), s. 57.
[18] Zob. L. Kołakowski, *Uwaga o modernizmie*, „Znak" 2002, nr 566 (7), s. 14.
[19] Por. T. Dzidek, *Wpływ modernizmu na współczesną teologię*, dz. cyt., s. 57–58.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

położyć na szali restytucję jej podmiotowego charakteru, a także personalnego (a nie uprzedmiotowionego, zredukowanego do doktryny) rozumienia Objawienia[20]. Do pewnego stopnia uzasadniona, lecz ostatecznie przesadna reakcja Piusa X na modernizm, oraz rozpętana za pontyfikatu wspomnianego papieża antymodernistyczna histeria – ukrócona dopiero przez Benedykta XV – poskutkowała skrzywdzeniem wielu osób szczerze religijnych[21] i poważnym przyhamowaniem rozwoju teologii katolickiej. Utrzymujący się w eklezjastycznej mentalności osad integryzmu doskwierał jeszcze za Piusa XII, dając o sobie szczególnie mocno znać przy okazji kłopotów, jakie spadły na przedstawicieli tzw. *nouvelle theologie*, a zmiana kościelnego klimatu w epoce Soboru Watykańskiego II jedynie sprowadziła integryzm do roli bardziej lub mniej lojalnej opozycji, bynajmniej go nie usuwając. Gdy chodzi o modernizm, to jakkolwiek jego postać „radykalna", wciąż odżywająca na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci, pozostaje nieakceptowalna, zarazem w swej postaci „umiarkowanej" nie tylko zachowuje prawo obywatelstwa w chrześcijaństwie, ale jest temu ostatniemu niezbędny do życia. Co więcej, nie nosząc tej nazwy, był w nim obecny od zawsze. „Modernizmy w Kościele pojawiają się razem z różnymi przekształceniami kulturalnymi, sens każdego doktrynalny jest inny, ale struktury duchowe podobne. Modernistą był Klemens z Aleksandrii, modernistą był Tomasz z Akwinu [...], modernistami byli jezuici"[22]. Do zwolenników umiarkowanego modernizmu można ostrożnie zaliczyć także poprzednika autora encykliki *Pascendi* na Piotrowej katedrze, Leona XIII. Formułowane w połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku zarzuty arcybiskupa Lefebvre'a, dotyczące modernistycznego charakteru *aggiornamento*, są słuszne gdy chodzi o identyfikację tendencji, problematyczne okazują się natomiast w warstwie jej kwalifikacji teologicznej – do czego przyjdzie jeszcze powrócić w niniejszym szkicu.

Rosyjski prawosławny modernizm renesansu filozoficzno-religijnego sytuuje się w dużej mierze na pozycjach „umiarkowanych", jeśli brać pod uwagę głównie filozofię religijną spod znaku Sołowjowa (a w każdym razie spod sztandaru Towarzystwa Filozoficznego jego imienia)

[20] Zob. tamże, s. 58–59.

[21] „Modernistów łączyło [...] pragnienie pozostania w Kościele, przy czym nie chcieli oni zrezygnować z pewnych współczesnych idei i dążyli do oczyszczenia katolicyzmu z niektórych »przestarzałych« elementów" (D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Wydawnictwo „Nomos", Kraków 2002, s. 52).

[22] L. Kołakowski, *Uwaga o modernizmie*, dz. cyt., s. 14.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

oraz „szkołę rosyjską" (określenie Aleksandra Schmemanna)[23] w dwudziestowiecznej teologii prawosławnej. Chodziło tam, by sparafrazować Schmemanna, o twórcze wykraczanie w duchu ojców Kościoła poza „literę" ich myśli, żeby adekwatnie odpowiedzieć na sytuacje powstałe w wyniku rozwoju filozofii i wypracowanie „prawosławnego" sposobu odnajdywania się w warunkach modernizacji. Tenże filozoficzno-religijny renesans miał jednak ewidentnie także swoją wersję „radykalną" w postaci nurtu „nowej świadomości religijnej" Dymitra Mereżkowskiego, Zinaidy Gippius, Wasyla Rozanowa czy nawet Mikołaja Bierdiajewa.

Ekumeniczna recepcja „paryskiego prawosławia"

Prehistorię nowoczesnego ruchu ekumenicznego naznaczył – o czym nie ma potrzeby szczególnie się rozwodzić – pozytywny ferment wzbudzony przez Sołowjowa, autora szeroko znanej oraz wielopoziomowej (a więc nie tylko teologicznej) „ekumenicznej syntezy" (by posłużyć się sformułowaniem A. Walickiego)[24]. Naznaczeni jego prekursorską charyzmą przedstawiciele rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego nieraz wykazywali ekumeniczne skłonności. Specyficzna i z konieczności (w związku z konwersją na katolicyzm) kontrowersyjna była droga intelektualna i duchowa Wiaczesława Iwanowa, którego wkład w zbliżenie rozdzielonych Kościołów mimo to pozostaje niewątpliwy. To właśnie jego sentencja o zachodniej (łacińskiej) i wschodniej (grecko-słowiańskiej) tradycji jako „dwóch płucach" chrześcijańskiej Europy zainspirowała ekumeniczną optykę i dyskurs papieża Jana Pawła II do tego stopnia, że właśnie temu ostatniemu bywa często przypisywane autorstwo samej przywołanej formułki. Znane są zaangażowania ekumeniczne Sergiusza Bułgakowa z okresu jego działalności duszpasterskiej i naukowej (jako wykładowcy oraz rektora Instytutu św. Sergiusza) we Francji[25], a także, rozwijana również na emigracji, ekumeniczna działalność Bierdiajewa[26]. Pierwszy był współzałożycielem i aktywnym

[23] Zob. A. Schmemann, *Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey*, http://www.schmemann.org/byhim/russiantheology.html [dostęp: 28.06.2014]. Por. P. Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2000, s. 1–4.

[24] Zob. A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 173 i n.

[25] Tamże, s. 257.

[26] Tamże, s. 265.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

członkiem prawosławno-anglikańskiego Stowarzyszenia im. św. Albana i św. Sergiusza, drugi organizował ekumeniczne spotkania w swoim domu w podparyskim Clamart, gdzie bywali J. Maritain, G. Marcel, E. Gilson, L. Laberthoniere i E. Mounier.

Dziedzictwo prawosławnego „umiarkowanego modernizmu" w postaci wspomnianego wyżej fenomenu „szkoły rosyjskiej", znalazło swoje centrum promieniowania w Prawosławnym Instytucie św. Sergiusza w Paryżu. Jakkolwiek w trakcie rozwoju tego ośrodka doszło w pewnym momencie do swoistej „zmiany warty" i pod koniec lat czterdziestych XX w. wiodącą rolę zaczęła w nim odgrywać orientacja „neopatrystyczna", konkurencyjna wobec modernizującej tendencji[27], to jednak późniejsze pokolenie przedstawicieli paryskiego centrum promieniowania „światła ze Wschodu", jak Paul Evdokimov czy Olivier Clement, transmitowało w świat zachodni swego rodzaju nową syntezę modernizmu i tradycji[28]. Właśnie dziedzictwo tak postrzeganego „paryskiego prawosławia" urzeka teologów i wiernych innych wyznań duchem (by zapożyczyć garść określeń od Wacława Hryniewicza) „otwartości i poszukiwań nowego wyrazu dla swojej wiekowej mądrości" oraz „teologii medytacyjnej, tchnącej duchem wewnętrznej wolności i uwrażliwiającej na przemieniającą moc Boskiego piękna"[29].

Szczególnym paradoksem recepcji modernistycznego ujęcia tradycji prawosławnej w jej „paryskiej" relekturze pozostaje kariera, jaką zrobiła we współczesnej ekumenicznie zorientowanej teologii doktryna eklezjologiczna Chomiakowa. Ten prekursor renesansu filozoficzno-religijnego był, jak wiadomo, z jednej strony zajadłym prawosławnym szowinistą wyznaniowym, z drugiej strony zaś autorem dla oficjalnych cerkiewnych autorytetów podejrzanym czy wręcz błądzącym. Tenże Chomiakow – którego zasadnicze intuicje dotyczące idealnego Kościoła były notabene przez Zdziechowskiego *per analogiam* łączone z „ruchem, na który piętno swej myśli nałożyli Newman i Tyrrell, Blondel i Laberthonière, Hügel

[27] Paul Valliere wskazuje na pokrewieństwo „teologicznego klasycyzmu" prawosławnej szkoły „neopatrystycznej" z nastawieniem metodologicznym rzymsko-katolickiego neotomizmu oraz protestanckiej neo-ortodoksji. Zob. tenże, *Modern Russian Theology*…, dz. cyt., s. 6.

[28] W taki mniej więcej sposób (choć nieco innymi słowami) charakteryzuje myśl teologiczną Evdokimova, jako jednego ze swych mistrzów, Clement (zob. tenże, *Inne słońce. Duchowa autobiografia*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1998, s. 133), a należy brać pod uwagę, że obaj wymienieni autorzy mają wielki wkład w popularyzację prawosławia na Zachodzie.

[29] Zob. W. Hryniewicz, *Teolog Boskiego piękna*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX i XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Biblioteka „Więzi", Warszawa 2003, s. 105.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

i Williams"[30] i którego „modernistyczna" orientacja daje o sobie wyraźnie znać w immanentnym charakterze przeżywania kościelnej jedności – zainspirował swym nauczaniem o „soborowości" między innymi eklezjologię Y. Congara w aspekcie „teologii laikatu"[31]. Jednocześnie „czystą" myśl Chomiakowa dzieliła, gdy chodzi o stosunek do intuicji ekumenicznych, prawdziwa przepaść od popularyzujących jego idee rosyjskich myślicieli religijnych XX wieku[32].

Ogólnie rzecz ujmując, darami rosyjskiego „prawosławnego modernizmu" dla odzyskującej w niedawno minionym stuleciu swą samoświadomość chrześcijańskiej ekumeny wydają się także – obok „komunijnego" pojmowania eklezjologii i ortodoksji (trwanie w Prawdzie na sposób jej „przeżywania", inspirowane przez Ducha Prawdy immanentnego wierzącym, choć zstępującego „z góry") – swoiste, naznaczone kontekstem „wschodnim", potwierdzenie „neo-augustyńskiej" tendencji do restytuowania teologii związanej z duchowością oraz filozofii uprawianej w kluczu racjonalności integralnej (zgodnie z Sołowjowowskim postulatem) i „mistycznej" (w duchu „realizmu mistycznego", proklamowanego przez Bierdiajewa). Biorąc pod uwagę fakt, że katolicyzm w wydaniu Möhlera, Newmana lub Blondela nie stanowił w okresie przed *Vaticanum II* wizytówki swego Kościoła, a „umiarkowany ontologizm" Rosminiego[33] znajdował się na cenzurowanym, propozycje „szkoły paryskiej" mogły się jawić jako prawdziwa rewelacja.

---

[30] Zob. M. Zdziechowski, *„Wezwanie do świętości"*, [w:] tenże, *Wybór pism*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 150–151.

[31] Zob. A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, dz. cyt., s. 75.

[32] Por. tamże, s. 78—79.

[33] Myśl włoskich spirytualistów katolickich końca XIX wieku, zgodnie ze spostrzeżeniem W. Erna wykazująca ideowe pokrewieństwo z religijną filozofią rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego, była na gruncie katolickim podejrzana lub wręcz inkryminowana właśnie w związku z jej „ontologizmem", który w oczach Erna stanowił znamię ortodoksyjności. Dokładniejsze studium porównawcze rosyjskiego „mistycznego realizmu" i zachodniego spirytualizmu, zwłaszcza w wersji rosminiańskiej (jej autor, o czym warto pamiętać, został ostatecznie zrehabilitowany i nawet wyniesiony na ołtarze w roku 2007), pozwala wyjaśnić wynikłe z niedostatecznego rozpoznania niuansów poszczególnych dyskursów filozoficzno-teologicznych nieporozumienia oraz wprowadzić dystynkcję między „skrajnym" ontologizmem heterodoksyjnym i ortodoksyjnym „ontologizmem umiarkowanym". Zob. M. Kita, *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 72–94.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

Jaki ekumenizm, jaka ortodoksja?

Konstatowane, choćby przez cytowanego wyżej Zdziechowskiego, pokrewieństwo intuicji oraz idei „modernistycznych" w łonie różnych tradycji konfesyjnych może być – oczywiście – interpretowane na dwa sposoby i postrzegane jako świadectwo bądź to „ekumenicznej ortodoksji", bądź „ekumenizmu heretyków". Przy tym samo padające w tytule niniejszego przedłożenia sformułowanie „ortodoksja ekumeniczna" może się prezentować nieco dwuznacznie, przywołując albo ideę autentycznej ortodoksji w jej wymiarze „powszechnym" (w znaczeniu trzeciego z przymiotów Kościoła wymienionych w Nicejsko-Konstantynopolitańskim Symbolu Wiary) i ekumenicznym (w sensie zbliżonym do występującego w syntagmie „sobór ekumeniczny"), albo wizję pewnego rodzaju „poprawności ideologicznej" w kontekście „mody na ekumenizm". W niniejszym szkicu chodzi jednak zdecydowanie o pierwsze z przywołanych znaczeń. Zakładając, że zdrowy ekumenizm nie kłóci się z ortodoksją, lecz pozostaje „łaską prawdy"[34], wypada się zatroszczyć o uporządkowanie pojęć, występujących w sporach integrystów ze zwolennikami kościelnej odnowy.

Silny nacisk na odróżnianie wartości duchowych od ich falsyfikatów kładł sam ojciec „modernistycznej" religijnej filozofii rosyjskiej – Władimir Sołowjow. W eseju napisanym w roku 1891 upominał się o wierność autentycznej postaci chrześcijaństwa jako afirmacji „Ewangelii o królestwie Bożym" (por. Mt 4, 23), będącym „pełnym urzeczywistnieniem pierwiastka boskiego w przyrodniczo-ludzkim poprzez Bogoczłowieka Chrystusa, czyli innymi słowy – pełnią naturalnego ludzkiego życia, zjednoczonego poprzez Chrystusa z pełnią Bóstwa"[35]. W imię tego autentycznego chrześcijaństwa, ewangelicznego i „chalcedońskiego" oraz kościelnego (Kościół był dla niego niezbędnym obiektywizującym Objawieniem rzeczywistości Boga-Człowieka)[36], myśliciel przeciwstawiał się Tołstojowskiemu redukowaniu Chrystusowego przesłania do „abstrakcyjnej moralności o charakterze po części filantropijnym, a po części ascetycznym"[37], ale także odrzucał integrystyczną i „monofizycką" pokusę przemiany „gronowego wina żywego chrześcijaństwa na czysty spirytus abstrakcyjnych dogmatów z domieszką hierarchicznych

[34] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 38.

[35] W. Sołowjow, *O falsyfikatach*, tłum. J. Zychowicz, [w:] tenże, *Wybór pism*, t. 1, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1988, s. 160.

[36] Zob. tenże, *Duchowe podstawy życia*, tłum J. Zychowicz, [w:] tenże, *Wybór pism*, t. I, dz. cyt., s. 12–13.

[37] Zob. tenże, *O falsyfikatach*, dz. cyt., s. 157.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

i mistycznych elementów, niezrównoważonych pierwiastkami ludzkiej wiedzy"[38] oraz neo-doketystyczną pokusę poprzestania na „religijności kruchty" i społeczno-politycznym konserwatyzmie, bez angażowania się w naprawę świata[39]. Również w kwestii leżącego mu na sercu zjednoczenia chrześcijan, niezależnie od przejściowego zabłąkania się w meandry polityczno-kościelnej utopii, potrafił ostatecznie (nie wyrzekając się swych głównych idei)[40] rozróżnić między fałszywym ekumenizmem Antychrysta-Filantropa a prawdziwym ekumenizmem wyznawców-męczenników, spod symbolicznych sztandarów Piotra, Pawła i Jana oraz (przede wszystkim) spod znaku wcielonego i zmartwychwstałego Miłośnika Ludzi[41]. Pewnych analogii z takim podejściem – poszukiwaniem jedności, ale bynajmniej nie za wszelką cenę, nie na drodze rezygnacji z rozeznanej w sumieniu prawdy – można się dopatrzeć zarówno w postawie Bułgakowa rozważającego, nie bez rozterek, swą przynależność konfesyjną (inaczej niż raczej indyferentny Bierdiajew)[42], oraz (*mutatis mutandis*) w ambiwalentnym początkowo podejściu oficjalnego katolickiego Magisterium do ruchu ekumenicznego. Recepcja ideałów zarysowanych podczas słynnej I Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu przebiegała na gruncie rzymskokatolickim opornie, droga od encykliki Piusa XI *Mortalium animos*, ostrzegającej przed zgubnym dla ortodoksji „panchrystianizmem", do *Ut unum sint* Jana Pawła II (gdzie ruch ekumeniczny nazwany został „dziełem Ducha Świętego") nie była łatwa właśnie z powodu troski o wierność tradycji „wiary raz tylko przekazanej świętym" (Jud 3). Istnieje różnica między fałszywym „irenizmem", swoistym ekumenizmem wierzących „niezbyt mocno", oraz profetycznym ekumenizmem wierzących radykalnie.

Zgodnie z wizją katolickiego pioniera ruchu ekumenicznego, o. Paula Couturiera (1881–1953), w centrum starań o pojednanie chrześcijan różnych wyznań powinna się znajdować modlitwa „o nadejście takiej jedności, jakiej chce Chrystus"[43], czyli „ekumenizm duchowy", zakorze-

[38] Zob. tamże, s. 158.
[39] Zob. tamże, s. 166–168.
[40] Wnikliwie wczytując się w myśl Sołowjowa z końcowego okresu jego życia i twórczości wypada się chyba zgodzić z wnioskiem A. Walickiego, że zarysowany w *Opowieści o Antychryście* zwrot ku „eschatologii absolutnej" nie zrywa ciągłości tejże myśli w odniesieniu do przyświecających filozofowi ideałów wielopłaszczyznowej „ekumenicznej syntezy". Zob. tenże, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska,* dz. cyt., s. 243–245.
[41] Por. W Sołowjow, *Trzy rozmowy* [w:] tenże, *Wybór pism*, t. II, dz. cyt., s. 142.
[42] Zob. A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, dz. cyt., s. 256–260.
[43] Zob. notkę *Paul Couturier and Spiritual Ecumenism*, http://paulcouturier.faithweb.com/pcbiography2.html [dostęp 25.06.2014].

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

niony w żywej relacji do pojmowanej personalnie Prawdy (por. J 14, 6). Osobowe rozumienie „własnej treści chrześcijaństwa" akcentował też w *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* Sołowjow, głosząc, że „ową treść stanowi jedynie i wyłącznie Chrystus"[44]. To przypomnienie, korespondujące z późniejszym nauczaniem Guardiniego o tym, że „Osoba Jezusa Chrystusa, ze swą historyczną niepowtarzalnością i wiekuistą chwałą, sama jest kategorią, która określa chrześcijańskie życie, chrześcijański czyn i chrześcijańską naukę"[45], kieruje uwagę ku zasadniczej prawdzie ortodoksji: tradycja to coś żywego. Według Apostoła być chrześcijaninem to „być w Chrystusie" (por. 2 Kor 5, 17) i „mieć Ducha Chrystusowego" (por. Rz 8, 9), który stopniowo „prowadzi do całej prawdy" (por. J 16, 13) – a tradycja wiary jest, jak pisze metropolita Kallistos Ware, „życiem Ducha Świętego w Kościele"[46]. Dlatego „prawosławne pojmowanie Tradycji nie jest statyczne, lecz dynamiczne, nie jest ślepą akceptacją przeszłości, ale żywym odkrywaniem Ducha Świętego w teraźniejszości"[47]. Cytowany hierarcha ostrzega zarówno przed bezkrytycznym nowinkarstwem teologicznym, jak i przed „starowierskim" konserwatyzmem i jałową „teologią powtórzeń"[48]. Takie „Chomiakowowskie" – ale i zgodne z biblijną doktryną o „namaszczeniu", jakim obdarowani są wierzący (por. 1 J 2, 20, 27) – nauczanie o „przeżyciowym" aspekcie konstytutywnej Tradycji (por. 2 Tes 2, 15; 3, 6), różnej od niosących ją lepiej lub gorzej (albo w ogóle) „tradycji ludzkich" (por. Mk 7, 8-9)[49], współbrzmi z ujęciem subiektywnego aspektu tejże Tradycji (czyli *sensus fidelium*) przez J. A. Möhlera[50]. Ten ostatni pisał o „swoistym zmyśle

[44] *Sobranije soczynienij Władimira Siergiejewicza Sołowjowa,* t. III, Izdatiel'stwo Towariszczestwa „Obszczestwiennaja Pol'za", Sankt-Pietierburg 1901–1907, s. 103.

[45] R. Guardini, *Istota chrześcijaństwa*, [w:] tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. G.Sowiński, Wyd. Znak, Kraków 2000, s. 65.

[46] K. Ware, *Kościół prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Wydawnictwo Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2002, s. 221.

[47] Tamże.

[48] W podobnym tonie wypowiadał się w zakończeniu swego „zarysu drogi prawosławia w historii" A. Schmemann, który *notabene* widział w „nowej prawosławnej syntezie" stworzonej przez słowianofilów oraz renesans filozoficzno-religijny właśnie przejaw „duchowego odrodzenia" i „powrotu do żywych i wiecznych źródeł [...] wiary". Jednocześnie odżegnywał się tak od „grzechu absolutyzacji przeszłości", jak i od (używając literalnie tego terminu) „modernizmu" rozumianego jako absolutyzacja współczesnych paradygmatów naukowo-kulturowych. Zob. tenże, *Droga prawosławia w historii*, tłum. W. Misijuk, Wyd. Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2001, s. 330, 332–333.

[49] Por. T. Dzidek, P. Sikora, *Miejsca poznania teologicznego*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. 5, dz. cyt. s. 99–100.

[50] Zob. tamże, s. 112.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

chrześcijańskim, który istnieje w Kościele i rozprzestrzenia się przez eklezjalne wychowanie", gdzie autorytet Magisterium współistnieje i koreluje z immanentną nadprzyrodzoną inspiracją wierzącego, obecnością Bożego Ducha w postaci „swoistego chrześcijańskiego taktu, głębokiego, prowadzącego pewnie zmysłu"[51]. Mistyczna koncepcja żywej Tradycji, prezentowana przez „zmodernizowane" prawosławie, spotyka się odnowioną perspektywą katolicką, gdzie przezwyciężenie pseudo-ortodoksyjnej „tendencji absolutyzacji doktryny"[52] dokonało się w duchu jak najbardziej ortodoksyjnej wiary w Boską asystencję obiecaną Kościołowi w Ewangelii (por. Mt 28, 20) i wierności jego historycznym doświadczeniom, przestudiowanym zwłaszcza przez J. H. Newmana, badającego w perspektywie historyczno-dogmatycznej reguły uprawnionego rozwoju doktryny[53].

Podsumowując dopowiedzmy, iż uważna lektura Pisma pokazuje, że choć z jednej strony „posłuszeństwo wiary" (Rz 1, 5; 16, 26) wyznacza granice dociekań i w ramach konsensusu ortodoksji (por. 1 Kor 1, 10; 4, 1-2) „nie wolno wykraczać ponad to, co zostało napisane" (1 Kor 4, 6), to zarazem wierzący, poprzez aktualizujące rozważanie dawniejszych i nowszych danych Objawienia oraz „znaków czasu" (por. Mt 13, 52; Łk 2, 19.51; Mt 16, 3) „wzrastają przez głębsze poznanie Boga" (por. Kol 1, 6. 9-10). Nowy Testament sugeruje też wyraźnie, że nie musimy (a nawet wręcz nie możemy) odsądzać w naszych konfesyjnych społecznościach od czci i wiary tego, kto powołuje się na Chrystusa, a „nie chodzi z nami" (por. Mk 9, 38-40), oraz że skłóceni zwolennicy „Pawła, Apollosa i Kefasa" nie przestają być Kościołem cieszącym się obfitością, a nawet pełnią łask (por. 1 Kor 1, 7. 12-13). Innymi słowy, w teologicznej optyce wiary „nie abstrakcyjnej, lecz żywej" (by zapożyczyć sformułowanie Sołowjowa dotyczące fundamentalnych przekonań), zarówno eklezjalna mistyka karmiona medytacją Biblii, jak historyczna empiria, potwierdzają ortodoksyjną prawomocność „umiarkowanego" modernizmu. Z kolei ten właśnie, razem z przywołanymi skrypturystycznymi sugestiami, dostarcza uzasadnień dla zdrowego ekumenizmu doktrynalnego, zakorzenionego w rzetelnej relekturze źródeł przy jednoczesnej wierności temu, co przyjmujemy jako inspirowane „z wysoka" w naszej wspólnocie oraz otwartości na analogiczną inspirację odkrywaną u innych chrześcijan. Rosyjski „prawosławny modernizm" wspiera i potwierdza zachodnie tendencje modernizujące w ramach ortodoksji,

[51] Zob. tamże.
[52] Zob. T. Dzidek, P. Sikora, *Historyczne koncepcje teologii*, dz. cyt., s. 42–45.
[53] Zob. J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 390–392.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

koreluje z nimi w ekumenicznym dążeniu do *aggiornamento* u źródeł. Olivier Clement, francuski spadkobierca „rosyjskiej syntezy" prawosławia, uczył w takim właśnie duchu, że wobec osiągnięć katolickiego „określenia się chrześcijaństwa wobec nowoczesności", sprzężonego z wyzwalającym „odnalezieniem wrażliwości patrystycznej" (dzięki studiom Chenu, Congara, Danielou, de Lubaca), a także wyjątkowemu „pogłębieniu znajomości Pisma Świętego" dzięki powiązanym, protestancko-katolickim badaniom egzegetycznym, konieczne jest czerpanie z „profetycznego impulsu" takich myślicieli jak Bierdiajew, Bułgakow czy Florienski. „Prawosławni wciąż mówią o ojcach Kościoła. To bardzo dobrze, lecz ojcowie nie są Objawieniem. Oni w pierwszym tysiącleciu dali komentarz do Objawienia. Teraz musimy podjąć taki sam wysiłek – w kontekście XXI wieku"[54].

Bibliografia

Clement O., *Pamiętniki nadziei. Rozmowa z Jeanem-Claudem Noyer*, tłum. M. Żurowska, Wyd. W drodze, Poznań 2008.

Clement O., *Inne słońce. Duchowa autobiografia*, tłum. M. Żurowska, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1998.

Dzidek T., *Wpływ modernizmu na współczesną teologię*, „Znak" 2002, nr 566 (7), s. 45–72.

Dzidek T., Sikora P., *Historyczne koncepcje teologii*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. 5: *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski., A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii teologicznej, Kraków 2006, s. 11–50.

Dzidek T., Sikora P., *Miejsca poznania teologicznego*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. 5: *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski., A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 89–124.

Guardini R., *Istota chrześcijaństwa*, [w:] tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo „Znak", Kraków 2000, s. 7–67.

Hrynewicz W., *Teolog Boskiego piękna*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX i XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Biblioteka „Więzi", Warszawa 2003, s. 105–115.

[54] O. Clement, *Pamiętniki nadziei. Rozmowa z Jeanem-Claudem Noyer*, tłum. M. Żurowska, Wyd. W drodze, Poznań 2008, s. 211; por. też s. 208–209.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

Illanes J. L., Saranyana J. I., *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 1997.

Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Libreria Editrice Vaticana 1995.

Karski K., *Porównanie wyznań rzymsko-katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Warszawa 1988.

Kita M., *Ekumenizm: Żyć z paradoksami*, [w:] *Chrześcijaństwo przed nami*, red. J. Makowski, J. Salamon, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 111–121.

Kita M., *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

Kołakowski L., *Uwaga o modernizmie*, „Znak" 2002, nr 566 (7), s. 13–18.

Kracik J., *Antymodernistyczna kampania*, „Znak" 2002, nr 566 (7), s. 30–44.

Mazurek S., *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.

Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2002.

Paul Couturier and Spiritual Ecumenism, http://paulcouturier.faithweb.com/pcbiography2.html [dostęp 25.06.2014].

Puyo J., *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, tłum. A. Paygert, IW Pax, Warszawa 1982.

Schmemann A., *Droga prawosławna w historii*, tłum. H. Paprocki, Wyd. Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2001.

Schmemann A., *Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey*, http://www.schmemann.org/byhim/russiantheology.html [dostęp 28.06.2014].

Sobranije soczynienij Władimira Siergiejewicza Sołowjowa, t. III i IV, Izdatiel'stwo Towariszczestwa „Obszczestwiennaja Pol'za", Sankt-Pietierburg 1901–1907.

Sołowjow W., *Duchowe podstawy życia*, tłum. J. Zychowicz, [w:] W. Sołowjow, *Wybór pism*, t. I, Wyd. W drodze, Poznań 1988, s. 9–121.

Sołowjow W., *O falsyfikatach*, tłum. J. Zychowicz, [w:] W. Sołowjow, *Wybór pism*, t. I, Wyd. W drodze, Poznań 1988, s. 155–168.

Sołowjow W., *Trzy rozmowy*, tłum. J. Zychowicz, [w:] W. Sołowjow, *Wybór pism*, t. II, Wyd. W drodze, Poznań 1988, s. 13–150.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

Terlikowski T., *Evdokimov i pokusa teologicznego mętniactwa*, http://www.fronda.pl/a/evdokimov-i-pokusa-teologicznego-metniactwa,12218.html [dostęp 24.06.2014].
Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Wydawnictwo Pruszyński i S-ka, Warszawa 2003.
Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu filozoficzno-religijnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
Ware K., *Kościół prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Wydawnictwo Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2002.
Valliere P., *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2000.
Zdziechowski M., *„Wezwanie do świętości"*, [w:] M Zdziechowski, *Wybór pism*, Wydawnictwo „Znak", Kraków 1993, s. 111–160.
Zuberbier A., Tofiluk J., Gross J., Uglorz M., Stahl J., Tranda B., Karski K., *Porównanie wyznań rzymsko-katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, Wyd. Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Warszawa 1988.

Summary

Russian "Orthodox Modernism" and Ecumenical Orthodoxy. A Fundamental Theological Reflection

The religious philosophy and philosophical theology of Russian religious thinkers from the turn of 19th and 20th centuries evidently belonged to intellectual current of religious modernism. This article juxtaposes the "modernist Orthodoxy" of Russian religious-philosophical renaissance and various kinds of Catholic modernism, and places the reflection on the legacy of the "Russian school" in Orthodox theology in the context of discussion between contemporary fundamental theology and integrism on legitimate development of ecclesiastical tradition. The article touches the problem of proper understanding of the doctrinal ecumenism.

Keywords: ecumenism, integrism, Catholicism, modernism, orthodoxy, Orthodoxy, Russian religious-philosophical renaissance, "Russian school", fundamental theology, ecclesiastical tradition

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 17/11/2026 21:11:21

Zusammenfassung

Der „russisch-orthodoxe Modernismus" und ökumenische Orthodoxie. Theologisch-fundamentale Überlegungen

Die religiöse Philosophie und philosophierende Theologie der religiösen Denker an der Wende des 19. Jahrhunderts zählte offensichtlich zur Strömung des religiösen Modernismus. Der Artikel stellt die „modernistische orthodoxe Kirche" der russischen philosophisch-religiösen Renaissance mit unterschiedlichen Erscheinungsformen des katholischen Modernismus zusammen und schreibt die Reflexion über das Erbe der „russischen Schule" in der russisch-orthodoxen Theologie in den Kontext der theologisch-fundamentalen Diskussion mit dem Integralismus über die berechtigte Entwicklung der Kirchentradition ein. Aufgegriffen wird ebenfalls das Problem des richtigen Verständnisses des doktrinären Ökumenismus.

Schlüsselworte: Ökumenismus, Integralismus, Katholizismus, Modernismus, Orthodoxie, russisch-orthodoxes Glaubensbekenntnis, russische religiös-philosophische Renaissance, „russische Schule", fundamentale Theologie, Kirchentradition

Information about Author:

MAREK KITA, habilitated doctor, Pontifical University of John Paul II in Kraków, Poland; address for correspondence: ul. Kanonicza 9, 31–002 Kraków, Poland; e-mail: marek.kita@upjp2.edu.pl

(cc) BY-NC-ND