

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”

**STUDIA
I DOKUMENTY
EKUMENICZNE**

ROK XIX: 2003

Nr 2 (53)

Warszawa 2003

Redaktor naczelny:

KAROL KARSKI

STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE
(PL ISSN 0239-5541)

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”
WARSZAWA

ORTHDRUK sp. z o.o.
BIAŁYSTOK

Adres redakcji:

00-873 Warszawa, ul. Ogrodowa 37

telefon: 817 10 10

Konto bankowe:

PKO Bank Państwowy XV Oddział Warszawa
10201156-9074-270-1

Studio DTP: „Art&Text”, Warszawa tel. 0-692 431 577
Druk i oprawa: Orthdruk, Białystok, tel. (0-85) 742 25 17

Cena jednego egzemplarza zł 13;
prenumerata za rok 2003 – zł 26.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY	9
Władysław Hładowski, <i>Rola Kościołów w procesach integracji Europy</i>	9
Ryszard Obarski, <i>Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes</i>	15
Zbigniew Danielewicz, <i>Obraz Boga Stwórcy i stworzenia otwartego na przyszłość według Jürgena Moltmanna</i>	60
SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY	76
<i>Wspólnota Wieczery Pańskiej</i>	76
<i>XII Zgromadzenie Ogólne Konferencji Kościołów Europejskich, Trondheim, Norwegia, 25 czerwca – 2 lipca 2003 (Karol Karski)</i>	87
<i>Czwarte Zgromadzenie Europejskiej Sieci Współpracy Ekologicznej Chrześcijan, Volos, Grecja, 6-12 maja 2003 (Jadwiga Leśniewska, Hanna Pałac)</i>	91
<i>Ekumeniczny Kongres Ekologiczny: „Religia, nauka i środowisko” (Stanisław Jaromi OFMConv)</i>	107
<i>Dialog katolicko-zielonoświątkowcy</i>	114
<i>Historia dialogu (Karol Karski)</i>	114
<i>Ewangelizacja, prozelityzm i wspólne świadectwo. Raport końcowy czwartej fazy dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami (1990-1997)</i>	119
<i>Wytyczne dla dialogu i stosunków z wyznawcami innych religii (dokument Światowej Rady Kościołów)</i>	161

SYLWETKI	172
<i>Ks. Jan Gross – w 65 rocznicę urodzin</i> (Grzegorz Polak).....	172
KRONIKA	177
<i>Kronika wydarzeń ekumenicznych</i> (Karol Karski)	177
BIBLIOGRAFIA	211
<i>Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich</i> (Grzegorz Polak)	211

CONTENTS

ARTICLES	9
Władysław Hładowski, <i>The Part of the Churches in the Process of European Integration</i>	9
Ryszard Obarski, <i>Methodological Assumptions of Theology of the Group of Dombes</i>	15
Zbigniew Danielewicz, <i>The Image of God the Creator and of the Creation Open to the Future According to Jürgen Moltmann</i>	60
REPORTS AND DOCUMENTS	76
<i>The Community of Lord's Supper</i>	76
<i>The 12th General Assembly of the Conference of European Churches, Trondheim, Norway, June 25 – July 2, 2003 (Karol Karski)</i>	87
<i>The 4th Assembly of European Christian Environmental Network, Volos, Greece, May 6-11, 2003 (Jadwiga Leśniewska, Hanna Pałac)</i> ...	91
<i>Ecumenical Ecological Congress: "Religion, Science und Environment" (Stanisław Jaromi OFMConv)</i>	107
<i>Roman Catholic-Pentecostal Dialogue</i>	114
<i>The History of the Dialogue (Karol Karski)</i>	114
<i>Evangelization, Proselytism and Common Witness. The Report from the Fourth Phase of the International Dialogue 1990-1997 between the Roman Catholic Church and Some Classical Pentecostal Churches and Leaders</i>	119
<i>Guidelines for Dialogue and Relations with People of Other Religions (a Document of the World Council of Churches)</i>	161

ECUMENICAL PROFILES	172
<i>Rev. Jan Gross – on the 65th Birthday</i> (Grzegorz Polak)	172
CHRONICLE	177
<i>Chronicle of Ecumenical Events</i> (Karol Karski)	177
BIBLIOGRAPHY	211
<i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals</i> (Grzegorz Polak).....	211

INHALTSVERZEICHNIS

ARTIKEL	9
Władysław Hładowski, <i>Die Rolle der Kirchen im Prozess der Europäischen Integration</i>	9
Ryszard Obarski, <i>Methodologische Voraussetzungen der Theologie der Dombes-Gruppe</i>	15
Zbigniew Danielewicz, <i>Das Bild von Gott als Schöpfer und von der für die Zukunft geöffneten Schöpfung nach Jürgen Moltmann</i>	60
 BERICHTE UND DOKUMENTE	 76
<i>Die Abendmahlsgemeinschaft</i>	76
<i>Zwölfte Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, Trondheim, Norwegen, 25. Juni – 2. Juli 2003 (Karol Karski)</i>	87
<i>Vierte Vollversammlung des Europäischen Christlichen Umweltnetzes, Volos, Griechenland, 6.– 11. Mai 2003 (Jadwiga Leśniewska, Hanna Pałac)</i> ..	91
<i>Ökumenisch-Ökologischer Kongress: „Religion, Wissenschaft und Umwelt“ (Stanisław Jaromi OFMConv)</i>	107
<i>Pfingstler und Katholiken im Dialog</i>	114
<i>Geschichte des Dialogs (Karol Karski)</i>	114
<i>Evangelisation, Proselytismus und Gemeinsames Zeugnis. Abschlussbericht der vierten Phase des internationalen Dialogs zwischen der römisch-katholischen Kirche und einigen klassischen pfingstlichen Kirchen und Leitern (1990-1997)</i>	119
<i>Leitlinien für den Dialog und für die Beziehungen mit Menschen anderer Religionen (ein Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen)</i>	161

ÖKUMENISCHE GESTALTEN	172
<i>Pfr. Jan Gross – zum 65. Geburtstag</i> (Grzegorz Polak)	172
CHRONIK	177
<i>Chronik ökumenischer Ereignisse</i> (Karol Karski)	177
BIBLIOGRAPHIE	211
<i>Ökumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften</i> (Grzegorz Polak)	211

WŁADYSŁAW HŁADOWSKI

ROLA KOŚCIOŁÓW W PROCESACH INTEGRACJI EUROPY

(Uwagi na marginesie podjętej przez
„Studia i Dokumenty Ekumeniczne” refleksji)

Zagadnieniu roli Kościołów w integracji Europy poświęcono zeszyt specjalny „Studiów i Dokumentów Ekumenicznych” zatytułowany: „Tolerancja, Kościoły a jedność Europy” (nr 3 z 2002 r.). Zgodnie z charakterem periodyku integracja Europy została potraktowana jako problem ekumeniczny.

1. Zespół zamieszczonych w numerze materiałów rozpoczyna obszerny wywód prof. Barbary Karolczak-Biernackiej pt. „Problem tolerancji w świetle integracji Polski z Unią Europejską” (s. 7-32)¹. Wychodząc z pojęcia tolerancji jako określonej postawy osobowościowej i z przeprowadzonych badań ankietowych, autorka postuluje przemyślenie uwarunkowań dla pomyślnej egzystencji Polaków w społeczeństwach Unii Europejskiej.

Tymczasem w przeważającej mierze treść numeru stanowią rozważania naczelnego redaktora periodyku, prof. Karola Karskiego na temat: „Kościoły a jedność Europy” (s. 33-76) dopełnione w części końcowej zeszytu zbiorem dokumentów (s. 100-168). Materiały te mają charakter historyczny. Prof. Karski omawia powstanie w ostatnich dziesiątkach lat na naszym kontynencie dwóch ważnych ugrupowań chrześcijańskich Kościołów, tj. Konferencji Kościołów Europejskich i Rady Konferencji Episkopatów Europy, by następnie przedstawić dotychczasowy przebieg ekumenicznej współpracy tych gremiów. Z kolei na tle tych historycznych ustaleń podjęto w omawianym zeszycie samo zagadnienie roli

¹ Numeracja stron, o ile nie jest inaczej zaznaczone, dotyczy materiałów zeszytu.

Kościółów w procesach integracji Europy. Temu problemowi zostały poświęcone dwa artykuły: dra Tadeusza Jacka Zielińskiego pt. „Ewangelicka zasada materialna prawidłem protestanckiego wkładu w aksjologię Unii Europejskiej” (s. 78-89) i ks. dra Marcina Hintza pt. „Protestancka refleksja nad procesem integracji Europy”. Podczas gdy ks. dr Hintz, nawiązując do rozważań prof. Karskiego, przeprowadził refleksję głównie nad stanowiskiem polskiego ewangelicyzmu w problemie integracji Europy, dr T.J. Zieliński zastanawia się już nad ewentualnym wkładem protestantyzmu jako takiego w kształtowanie się duchowego oblicza Unii Europejskiej.

Otóż dociekania prof. Karskiego i ks. dra Hintza ukazały w gruncie rzeczy korzystną sytuację dla ewentualnych inicjatyw ewangelizacyjno-integracyjnych. Mimo utrzymywania się jeszcze podziałów wyznaniowych, Kościoły posiadają istotną wspólnotę wiary, fundament chrześcijańskiej odpowiedzialności za wspólny świat. Wyrazem takiej świadomości Kościołów jest przytoczone przez ks. dra Hintza w artykule oświadczenie Rady Synodalnej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z roku 2000: *Rada Synodalna /.../ wyraża nadzieję, że, wkraczając w nowe tysiąclecie, Kościoły chrześcijańskie na naszym kontynencie pogłębią procesy integracyjne, dając wspólnie wiarygodne i ekumeniczne świadectwo* (s. 98).

Na tle tych ustaleń dr T.J. Zieliński rozważa w swym artykule, jak mógłby wyglądać wkład w to, co nazwał aksjologią Unii Europejskiej, a więc w uznawane zgodnie przez jednoczące się państwa podstawowe wartości w systemie kultur, światopoglądów i religii. Dochodzi do wniosku, że normą tego wkładu winna być reformacyjna nauka o usprawiedliwieniu. Ponieważ nauka ta, jako *pryncypium treściowe*, oparta na słowie objawiającego i zbawiającego Boga, łączy w sobie element dogmatyczny i element etyczny, może być niezawodnym przewodnikiem w budowie moralnych i społecznych fundamentów Unii Europejskiej.

To pozwala autorowi na sformułowanie zupełnie konkretnych postulatów pod adresem integracyjnych procesów w Europie. W myśl charakterystycznego – zdaniem autora – indywidualizmu w zbawczej pedagogii Chrystusa protestantyzm będzie oczekiwał w jednoczącej się Europie takiej wizji zbiorowego życia, która zabezpieczy swobody jednostki. Niemniej doktryna protestancka, wychodząc z założeń soteriologicznych, zawsze uczy o wspólnotowym przeżywaniu wiary w Kościele i o tym, że człowiek usprawiedliwiony przez Boga jest powołany do coraz pełniejszego spełniania się w służbie na rzecz innych. Stąd kolejny postulat: zjednoczona Europa ma być wspólnotą opartą na solidarności. W podobny sposób dr T.J. Zieliński, dedukując dalsze wnioski z nauki o usprawiedliwieniu, zwłaszcza z podkreślanej w niej godności osoby ludzkiej, obdarowanej przez Pana wszechświata przyjaźnią, formułuje takie postulaty, jak różnorodność na wielu płaszczyznach społecznego życia, neutralność światopoglądową struktur publicznych, czy wreszcie trzeźwy demokratyzm.

W końcu dodajmy, że autor protestanckiej opcji integracyjnej, opartej na nauce o usprawiedliwieniu, ukazuje swą wizję i samą doktrynę o zbawczym dziele Boga jako adresowane do osobistego wolnego wyboru człowieka.

2. Myślę, że tytuł, jakim został zaopatrzonej mój tekst, pozwala czytelnikowi oczekiwać jakiegoś dopełnienia prezentowanej w STUDIACH refleksji nad rolą Kościołów w procesach integracji Europy. I w rzeczy samej chciałbym zgłosić kilka spostrzeżeń, zmierzając do sformułowania dotyczącego nie tylko ewangelizacji jednoczącej się Europy, ale – co więcej – zwiastowania świata zbawczego orędzia.

Za punkt wyjścia swoich spostrzeżeń chciałbym wziąć wypowiedź dra T.J. Zielińskiego, którego artykuł, na tle bogatych materiałów zeszytu specjalnego STUDIÓW, jawi się niemal jako egzemplifikacja – z punktu widzenia protestanckiego – programu ewangelizacyjnych działań chrześcijańskich Kościołów w integrującej się Europie.

To co przede wszystkim uderza we wnikliwych przemyśleniach autora artykułu – to zdecydowana, jednoznaczna prezentacja chrześcijańskiej doktryny o zbawieniu jako źródła dla wkładu w integrujące procesy Europy. Dr T.J. Zieliński, świadomy – jak mówi – „renesansu” nauki o usprawiedliwieniu, dokonanego dzięki katolicko-luterańskiej Wspólnej Deklaracji z 1999 r., ma wciąż przed oczyma jej historyczną realizację w Jezusie Chrystusie, nazywając ją zresztą *jądrem Ewangelii* (s. 80).

Wprawdzie dr T.J. Zieliński, przedstawiając głównie doktrynalny wymiar protestanckiego wkładu w integrację Europy, skoncentrował swoje wywody na jego treściowej artykulacji w społeczno-kulturowych strukturach i w zasadzie nie podjął nie mniej istotnej sprawy, w ramach jakiego procesu, z pewnością pogłębiającego się, ma przebiegać ta „indoktrynacja”. Być może stało się tak dlatego, że omawiany zeszyt STUDIÓW zawiera już sporo ważnych przesłanej w tym względzie.

W świetle wielu ekumenicznych deklaracji Kościołów wkład w jedność Europy ma polegać nie tyle na przekazie określonej wiedzy, wzbogacającej i inspirującej struktury organizacyjno-społeczne, co raczej na głoszeniu zbawczego orędzia we wspólnej wierze Kościołów.

O tej wierze mówią one, że choć *przekracza wszelkie nasze rozumienie* (s. 138), jest niezmiennie wyznawana i przekazywana od czasów starożytności chrześcijańskiej, wypowiedzana w komunikatywnym filozoficzno-teologicznym języku. Czyż jest do przecenienia fakt, że zarówno prawda o Trójcy Świętej, jak i całe orędzie Ewangelii zamyka się według ekumenicznie uformowanej świadomości Kościołów w dogmatycznej formule obowiązującej od IV w., tj. w Credo nicejsko-konstantynopolitańskim? Takie też jest spektrum KARTY EKUMENICZNEJ, podpisanej 22 kwietnia 2001 r. przez przewodniczących: Konferencji

Kościółów Europejskich (metropolita Jérémie) i Rady Konferencji Episkopatów Europy (kard. Mirosław Vlk), z okazji Europejskiego Spotkania Ekumenicznego w pierwszą niedzielę po wspólnej Wielkanocy tegoż 2001 r. Wyznaczyła ona programową perspektywę dalszej współpracy: *Zgodnie z Ewangelią Jezusa Chrystusa, poświadczoną w Piśmie Świętym i wyrażoną w ekumenicznym nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniu wiary z 381 roku, wierzymy w Trójjedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ponieważ wyznajemy tu wiarę w jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół, przeto nasze podstawowe ekumeniczne zadanie polega na tym, aby tej jedności, która zawsze jest darem Bożym, nadać widzialny wyraz* (s. 160).

Nadawanie widzialnego wyrazu jedności Kościoły pojmują nie jako wspólną prezentację czegoś, co można by nazwać ideologią, ale – żeby przypomnieć przytaczane już oświadczenie Rady Synodalnej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP - jako wspólne, wiarygodne i ekumeniczne świadectwo wiary (s. 98). A świadectwo wiary chrześcijańskiej to wyraz mocnego przeświadczenia, że Bóg w Jezusie Chrystusie dokonał zbawczego wydarzenia, nadając nowy wymiar światu i ludzkiej historii. Znaczenie tego świadectwa jest – w przekonaniu składających je chrześcijan – decydujące dla losów ludzkości. W swej treści jest ono niezmiennie i w tym sensie ponadczasowe. Jednak, co do sposobu jego prezentacji, to niewątpliwie winien on być przystosowany do mentalności ludzi danej epoki.

Jeśli chodzi o nasze czasy i duchowość integrującej się Europy, okaże się z pewnością jako konieczne podjęcie i wytrwałe prowadzenie dialogu nie tylko międzyreligijnego, ale też wiary chrześcijańskiej ze współczesną wiedzą historyczną i filozoficzną oraz z takimi naukami humanistycznymi, jak psychologia lub socjologia.

3. Kończąc przydługie omówienie zebranych przez STUDIA materiałów na temat roli naszych Kościołów w integracyjnych procesach Europy, nie sposób nie nawiązać do zaskakującego stanowiska naczelnego redaktora miesięcznika Kościoła ewangelicko-reformowanego „Jednota”, p. Krzysztofa Dorosza, który zresztą sam się włączył w dyskusję na ten temat w drukowanym ostatnio w swoim piśmie artykule „Polskie Kościoły ewangelickie a integracja europejska”².

Pan Krzysztof Dorosz, który we wspomnianym artykule z zatroskaniem o chrześcijańską ewangelizację stawia dramatyczne pytanie: Czy w laickiej Europie istnieją jeszcze treści chrześcijańskie, do których można nawiązać?³, ukazał w dwóch drukowanych wcześniej artykułach⁴ taką koncepcję wiary chrze-

² „Jednota” 2003, nr 5-6, s. 9-10.

³ Tamże, s. 10.

⁴ K. Dorosz, *Protestantyzm jako wiara krytyczna*, „Jednota” 2002, nr 8-9, s. 11-13; tenże, *Smutni protestanci*, „Jednota” 2003, nr 4, s. 5-7.

ścijańskiej, która z pewnością wyklucza samą możliwość jej wiarygodnego przepowiadania.

Przedstawiona przez K. Dorosza koncepcja krytycznej wiary protestanckiej – w ostrym kontraście do programowanego przez Kościoły europejskie wiarygodnego świadectwa chrześcijańskiego – mogłaby co najwyżej okazać się słuchającym go, jako przykład w pewnym sensie heroicznej wiary samotnego chrześcijanina. Sam autor określa ją jako *pustkę, ciszę, niewiedzę i niemą adorację*⁵, która *rozbija wspólnoty, prawa, przepisy, po czym stawia człowieka twarzą w twarz z Bogiem*⁶, i nie może się odwołać do żadnych znaków transcendencji, bo *Boga możemy pojąć wówczas, gdy nasze doświadczenie nie notuje żadnych sygnałów transcendencji, gdy świadomość pozbawiona jest wszelkich religijnych tropów*⁷. A motywem dla p. Dorosza tak skrajnego rozumienia transcendencji Boga jest zawsze obawa przed bałwochwalczą absolutyzacją pierwiastka ludzkiego, choć z pewnością p. Dorosz jest świadomy tego, że transcendentne słowo Boże musiało być – ze względu na naturalną kondycję człowieka – przybrane w szatę wielorako ograniczonego i zawodnego ludzkiego słowa, zarówno w procesach objawienia, w kościelnym przepowiadaniu, jak i w jego odbiorze przez wiarę.

Istotna trudność zaczyna się, gdy w dyskusji z p. Doroszem chcemy mówić o wiarygodności przybranego w szatę ludzkiego słowa Bożego objawienia i chrześcijańskiego świadectwa o nim. Pan Dorosz zdaje się być raczej zamknięty na ten problem. Wynika to niewątpliwie z jego koncepcji samego objawienia i wiary, które jakoby nie mają żadnego oparcia w doświadczeniu, ale zapewne także z nieporozumienia co do funkcjonującego tutaj pojęcia wiarygodności. Pan Dorosz słusznie twierdzi: *Objawienie zatem nie przemienia tajemnicy w wiedzę*⁸. Ale przecież wszelkie dociekania nad wiarygodnością objawienia i chrześcijańskiego świadectwa o nim, prowadzone w modelu historyczno-filozoficznym czy ostatnio hermeneutycznym, nie mają uczynić transcendentnych tajemnic Bożych przedmiotem ograniczonej zawsze i zawodnej wiedzy ludzkiej. Celem tych dociekań jest usprawiedliwić zdrowo-rozsądkowo postawę chrześcijanina wierzącego w objawione tajemnice Boże. One zawsze pozostaną rzeczywistością nadprzyrodzoną, trwającą, jako objawione słowo Boże, w sposób niepojęty, można by rzec – cudowny, w naszym zjawiskowym świecie. Mówi o tym współczesny teolog niemiecki Peter Knauer: *Obecność słowa Bożego w słowie ludzkim jest sama w sobie cudem*⁹. Jest to osiągalne jedynie dzięki wierze, którą słusznie można nazwać „ukrzyżowaną”, zawsze zagrożoną zwątpieniem i zawsze czekającą na Bożą odpowiedź.

⁵ Protestantyzm jako wiara krytyczna..., s. 13.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Smutni protestanci..., s. 7.

⁹ Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Styria Verlag 1978, s. 273.

Ale Krzyż, który stoi w centrum teologii p. K. Dorosza, nie wyczerpuje objawionego słowa Bożego. W słowie Bożym, zwiastującym w języku ludzkim rzeczywistość transcendentną i historyczną, hańba krzyża dopełnia się z chwałą zmartwychwstania w tajemnicy paschalnej. W ten sposób nasza wiara, nie przestając być ukrzyżowaną, wzbogaca się w nadzieję chwały, która była już udziałem człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, później utracona przez grzech. Może nieco dziwić, że p. K. Dorosz, eksponując – szczególnie w przytaczanym artykule „Smutni protestanci” - teologię krzyża, zdaje się pomijać stanowisko wybitnych teologów protestanckich, jak W. Pannenberg i J. Moltmann, którzy, inspirując się tradycją Kościoła Powszechnego, nie przeciwstawiają teologii krzyża i teologii chwały.

RYSZARD OBARSKI

METODOLOGICZNE ZAŁOŻENIA TEOLOGII GRUPY Z DOMBES *

Podmiotem uprawiania teologii najczęściej jest pojedyncza osoba teologa. Jednakże można też mówić o zbiorowym podmiocie teologii. Niejednokrotnie spotykać można ujęcia, prezentujące teologię poszczególnych Kościołów chrześcijańskich czy też organizacji kościelnych. Teologię, szczególnie w dobie ekumenizmu oraz prowadzonych dwustronnych i wielostronnych dialogów międzywyznaniowych, wypracowują całe zespoły teologów.

Teologowie ci, zarówno piszący w swojej „małej izdebce”, jak i w sali zgromadzeń mogą być dobrymi „muzykami” lub wręcz „wirtuozami”. Ci ostatni potrafią *genialnie improwizować, wydobywając harmonię dźwięków za pomocą całej klawiatury, zmieniając rejestry*¹. Jednak nie jest łatwo odnajdywać te nuty, które Bóg zapisał w jedynej w swoim rodzaju „symfonii” zbawienia. *Można znać wszystkie klawisze, wszystkie rejestry i wszystkie tajniki budowy instrumentu – zasady kompozycji oraz gry, a nigdy nie być wirtuozem*². Prawdziwy teolog wielkiego formatu łączy w sobie różnego rodzaju talenty, charyzmaty. Takim zbiorowym „wirtuozem” teologii, który od sześćdziesięciu pięciu lat odnajduje z wysiłkiem, ale i z radością „rejestry” skomponowanej przez Stwórcę „symfonii” zbawienia, jest francuskojęzyczna ekumeniczna Grupa z Dombes.

* Artykuł napisany w ramach projektu badawczego Nr 2 H01B 010 22, finansowanego przez Komitet Badań Naukowych w latach 2002-2003.

¹ Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002³, s. 95-96.

² Tamże, s. 96.

1. Fenomen Grupy z Dombes

Grupa z Dombes, jako interkonfesyjny zespół teologów, utworzony w 1937 roku³ przez ojca Paula Couturiera (1881-1953)⁴, jednego z wybitnych pionierów duchowego ekumenizmu (inicjatora odnowionej idei Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan⁵), przy współpracy katolickiego proboszcza z Lyonu, ks. Laurenta Rémillieux oraz reformowanego pastora Richarda Bäumlina z Erlenbach w Szwajcarii, jest dzisiaj znana i powszechnie uznana w szerokich kręgach ekumenizmu duchowego i doktrynalnego. Odgrywa znaczącą rolę pośród prowadzonych obecnie międzykościelnych dialogów doktrynalnych. Historia Grupy od samego początku była związana z klasztorem trapistów, znajdującym się w oddalonej o 42 km od Lyonu miejscowości Dombes. Jak pisze „weteran” dialogów, uczestniczący przez wiele lat w spotkaniach Grupy z Dombes, ks. Pierre Michalon, w *swoich początkach składała się z trzynastu księży katolickich oraz pastorów reformowanych i luterzańskich, z Francji i Szwajcarii. Jej nazwa pochodzi od tego, że bardzo często gromadziła się w opactwie trapistów Notre Dame des Dombes, niedaleko Bourg en Bresse*⁶. Tam odbywały się spotkania przez 60 lat, chociaż zdarzały się także spotkania w innych miejscach⁷.

³ Choć według wieloletniego członka Grupy z Dombes, ks. Pierre'a Michalon, powołującego się na wypowiedź o. Couturier, początek Grupy datuje się na 1936 rok. Zob. P. Michalon, *L'Abbé Paul Couturier, „Apôtre de l'Unité des Chrétiens”, son message: l'Oecuménisme Spirituel*, Mesnil Saint Loup - Le Mont-sur-Lausanne 1998, s. 15, 43; tenże, *Le Groupe de Dombes. Cinquantenaire*, „Unité Chrétienne” 1988 nr 90, s. 47. Uporządkowane dane dotyczące okoliczności powstania Grupy podaje C.E. Clifford, *The Groupe des Dombes: A Dialogue of Conversion*, The requirement for the degree of doctor of Philosophy in Theology awarded by the University of the St. Michael's College, Toronto 2001, s. 32-43, zwłaszcza 36-37.

⁴ O postaci założyciela Grupy, jego życiu, myśli i podejmowanych działaniach można przeczytać w następujących pozycjach: Paul Couturier, *Apôtre de l'Unité. Témoignages*, Lyon 1954; *Oecuménisme spirituel: les écrits de l'abbé Paul Couturier*, Présentation et commentaire par M. Villain, Tournai 1963; M. Villain, *L'abbé Paul Couturier, apôtre de l'unité chrétienne. Souvenirs et documents*, Tournai-Paris 1957; J. Barbier, *L'Abbé Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne. Visages de l'église*, Paris 1989; syntetyczne informacje na temat ojca Couturier zob. Michalon, *L'Abbé Paul Couturier*, dz. cyt.; R. Clément, *Une vie offerte pour l'unité: Mgr Paul Couturier*, „Unitas” 6 (1953) nr 10, s. 87-91; S. Nagy, *Couturier Paul*, EK, t. 3, kol. 612-613.

⁵ Informacje na temat roli ojca Couturier w rozpowszechnieniu idei modlitwy o jedność chrześcijan zob. Clément, s. 89; J. Czerski, *Modlitwa ekumeniczna. Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S. Koza (red.), Lublin 1997, s. 758-759. Najważniejsze daty związane z tą ideą zob. *Quelques dates importantes dans l'histoire de la prière pour l'unité et la semaine de la prière*, „Unité Chrétienne” 1998 nr 131, s. 50.

⁶ Michalon, *L'Abbé Paul Couturier*, s. 43. Listę uczestników pierwszych spotkań Grupy podaje M. Villain, *Histoire du groupe interconfessionnel des Dombes*, „Verbum Caro” 18(1964) nr 70, s. 5-8 oraz S.C. Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes*, RTK 24 (1977) z. 2, s. 29-30; J. Kumala, *Maryja w symfonii zbawienia według Grupy z Dombes*, SM 3 (2001) nr 3, s. 267-268.

⁷ W Erlenbach (1938, 1942 - w tych latach odbyły się po dwa spotkania, najpierw w Dombes, potem w Erlenbach), Presinge (1946, 1950, 1954, 1956, 1958) i Grandchamp (1948) w Szwajcarii oraz w Cormatin (1960, 1962, 1964) i Taizé (1953, 1966, 1968, 1970) we Francji. Od 1971 spotkania miały miejsce tylko w opactwie w Dombes. Por. Villain, *Histoire du groupe*, s. 9, 11-14 oraz Ph. Rocher, *Le Groupe oecuménique des Dombes (1953-1985)*, Thèse: Maîtrise d'histoire, Université Lumière Lyon 2^e, 1991, s. 50-51. Encyklopedyczne informacje o Grupie zob. S. Nagy, *Dombeski Ośrodek Ekumeniczny, Groupe des Dombes*, w: EK, t. 4, kol. 55-56.

Od 1998 roku, z uwagi na opuszczenie przez zakonników swojego klasztoru (spadek liczebności), coroczne, wrześniowe sesje Grupy z Dombes mają miejsce również niedaleko Lyonu, w klasztorze siostr benedyktynek, w opactwie Pradines. Nazwa Grupy pozostaje jednak nie zmieniona.

Od samych początków aż do dnia dzisiejszego spotkania charakteryzowały się bogactwem refleksji teologicznej, modlitwą, wzajemnym zrozumieniem i nieustannym poszukiwaniem jedności na płaszczyźnie zarówno chrześcijańskiego życia wiarą i z wiary, jak i na płaszczyźnie doktrynalnej. Podczas prezentowania swoich stanowisk i wymiany opinii już podczas pierwszych spotkań dostrzegalna była *dyskrecja i uderzająca atmosfera przyjaźni. Nigdy nie nazywano ich* [spotkań – R.O.] *«konfrontacją» czy nawet «dyskusjami», ale «rozmowami» czy «wymianą poglądów».* *Dało się zauważyć pewnego rodzaju niepokój, by przypadkiem nie urazić, nawet nieświadomie, drugiej strony. W późniejszym okresie, kiedy uczestnicy spotkań nauczyli się siebie, zapoznali się ze specyfiką słownictwa i teologicznego myślenia drugiej strony, początkowa ostrożność nie była już tak potrzebna*⁸.

Jeszcze przed wybuchem wojny, w 1939 roku ojciec Couturier zdecydował się stworzyć drugą grupę dialogu, o profilu akademickim (określał ją mianem „komórki międzywyznaniowej”). Jednak jego zamierzenie, by równoległe spotykały się dwie grupy, w skład których wchodziłoby ci sami księża katolicy, nie mogło być zrealizowane z racji ich nadmiernego przeciążenia pracą. Ostatecznie do pierwszej grupy dołączyły nowe osoby zarówno ze strony katolickiej, jak i protestanckiej. Ze względu na trudność w komunikowaniu się przedstawiciele niemieckojęzycznego ewangelicyzmu szwajcarskiego zostali zastąpieni przez francuskojęzycznych profesorów i pastorów ze Szwajcarii oraz z Francji⁹.

Czas wojny nie sprzyjał rozwojowi Grupy – odbyły się tylko dwa spotkania w 1942 roku. Jednakże już od 1946 roku spotkania mają swoją stałą porę – pierwszy tydzień września. Od tego momentu Grupa wkracza w nowy etap swej działalności, dojrzewając stopniowo pod względem metody ekumenicznej oraz poruszanych zagadnień teologicznych. Z czasem ustalono liczebność Grupy z Dombes na 40 osób¹⁰, co obowiązuje do dzisiaj – połowę stanowią rzymscy katolicy, a połowę ewangelicy reformowani (w większości) i luterańscy. W ciągu 65 lat jej istnienia w szeregach Grupy znalazło się wielu znanych teologów. *Do bardziej zna-*

⁸ Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu*, s. 30. Więcej szczegółów na temat początków funkcjonowania Grupy podaje Villain, *Histoire du groupe*, s. 9-11.

⁹ Protestantom przewodził kaznodzieja z genewskiej katedry św. Piotra, Jean de Saussure. Obok niego w skład Grupy weszli profesorowie uniwersytetów z Montpellier, Genewy, Lozanny, Neuchâtel, Paryża i Strasburga oraz pastory z Lyonu, Paryża, południowo-wschodniej Francji i bracia ze wspólnoty Taizé. Katolików reprezentowali profesorowie teologicznych fakultetów oraz zakonnych i diecezjalnych seminariów z całej Francji, w tym wielu z Lyonu. Zob. Villain, *Histoire du groupe*, s. 12.

¹⁰ Jest to liczba przybliżona, bowiem bywały spotkania, w których uczestniczyło mniej teologów; podobnie nie wszystkie uzgodnienia zostały podpisane dokładnie przez czterdziestu członków Grupy.

nych postaci tej grupy należeli czy należą ojcowie Jean-Noël Aletti, René Baupçre, Gustave Martelet, Pierre Michalon, Bernard Sesboüé, Maurice Villain, Joseph Hoffmann, a ze strony protestanckiej pastorzy Alain Blancy, Hebert Roux i brat Max Thurian z Taizé¹¹.

Francuska ekumeniczna Grupa z Dombes stanowi fenomen w teologii współczesnej. Podejmując odważnie najtrudniejsze tematy teologii interkonfesyjnej wypracowuje dokumenty – uzgodnienia, które zdumiewają poszczególne Kościoły, łagodząc jednocześnie napięcia między chrześcijanami oraz inicjując nowe ujęcia klasycznych doktryn. Choć są to uzgodnienia prywatnego dialogu teologów katolickich i ewangelickich (pastorów, księży, zakonników, a od 1988 roku także trzech sióstr zakonnych i jednej świeckiej kobiety), to jednak uzyskują znaczny odzew w oficjalnych teologicznych dialogach międzykościelnych. Po dokumenty Grupy z Dombes sięga się chętnie, czerpiąc z nich obficie, pomimo iż nadal pozostaje ona tylko prywatnym zespołem teologów, pracującym bez oficjalnego mandatu Kościoła¹². Znaczenie tych uzgodnień, sposób rozwiązywania istniejących kwestii spornych, ale i sam autorytet współpracujących ze sobą teologów (nie będących tylko profesorami uniwersytetów, ale także zaangażowanymi duszpasterzami w swoich Kościołach), decydują o tym, iż na wypracowane przez Grupę uzgodnienia doktrynalne powołują się oficjalne mieszane komisje ekumeniczne. Podobnie władze kościelne (nie tylko reprezentujące francuski episkopat), czy też różnego rodzaju organizacje ekumeniczne (przykładem Światowa Rada Kościołów) wysoko cenią pracę Dombeskiego Ośrodka Ekumenicznego¹³. Przejawem tego jest chociażby otrzymanie przez Grupę z Dombes nagrody „René Laurentin – Pro Ancilla Domini” podczas XIII Międzynarodowego Sympozjum Mariologicznego w Rzymie. Nagroda ta, przyznawana przez rzymską uczelnię *Marianum* (Papieski Wydział Teologiczny), została wręczona w dniu 5 października 2001 roku aktualnym współprzewodniczącym Grupy: katolickiemu księdzu Bruno Chenu oraz luterańskiemu

¹¹ S.C. Napiórkowski, *Odnajdywanie wzajemnego zrozumienia. Grupa z Dombes o Maryi. Przedmowa do polskiego wydania dokumentu „Maryja w Bożym planie i w komunii świętych”*, SM 3 (2001) nr 4, s. 274

¹² W ocenie współczesnych dialogów interkonfesyjnych bierze się pod uwagę rodzaj wypracowanych ekumenicznych dokumentów doktrynalnych, posiadających różną rangę: 1. oficjalne dokumenty międzykościelne podpisane przez reprezentujących Kościół delegatów lub samych zwierzchników Kościołów, np. przyjęta w 1999 roku przez Światową Federacją Luterancką i Kościół rzymskokatolicki *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*; 2. oficjalne dokumenty wypracowane przez grupy mieszane, powołane przez dialogujące ze sobą Kościoły, np. Raport z Malty, przyjęty przez Komisję katolicko-luterancką, 3. dokumenty prywatne dialogujących ze sobą teologów, reprezentujących własne Kościoły bez oficjalnego mandatu - do tych ostatnich zaliczają się uzgodnienia Grupy z Dombes. Por. Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu*, s. 38; L. Malewicz, *Grupa z Dombes – ekumenizm prywatny*, BE 4 (1975) nr 1, s. 26-27.

¹³ Por. Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu*, s. 38; tenże, *Wprowadzenie*, w: *Kapłaństwo w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes pt. „Ku pojednaniu w sprawie posługiwań”*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 4 (1976), s. 44. Znaczenie dokumentów jest tym większe, iż są tłumaczone na inne języki. Por. B. Sesboüé, *Groupe des Dombes*, w: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, M. Lossky i inni (ed.), Geneva 1991, s. 445-446. Uzasadnione jest zatem zdanie Sesboüé, że *in this way it fulfills its calling to serve ecumenical dialogue creatively in the field of doctrine*. Tamże, s. 446.

pastorowi Jean Tartier, za ostatni dokument-uzgodnienie, zatytułowany *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints (Maryja w Bożym planie i w komunii świętych)*¹⁴. W dokumencie tym dialogujący teologowie poszukują w sposób twórczy i odważny dróg do jedności między protestantyzmem a katolicyzmem w tak trudnym obszarze tematycznym, jakim jest osoba Maryi, Matki Pana. Informując o przyznaniu nagrody, Prezydent *Marianum* w liście do ks. Maurice'a Jourjon, współprzewodniczącego Grupy do 1999 roku, określił opublikowanie dokumentu o Maryi jako *wydarzenie ekumeniczne (événement œcuménique)*, a samo uzgodnienie jako *owoc głębokiej refleksji, trwałego doświadczenia wiary, szczerego dialogu ożywianego wolą wzajemnego zrozumienia, aby przyczynić się do rozwoju ekumenizmu w punkcie dotyczącym nauki o Dziewicy Maryi, który określa się jako szczególnie sporny*.

Na taki widoczny sukces Grupa z Dombes pracowała przez całe dziesięciolecie. W ciągu sześćdziesięciu pięciu lat jej działalności (1937-2002) można wyróżnić cztery okresy¹⁵. Od pierwszych spotkań sprzed II wojny światowej aż do 1955 roku do stałych elementów ekumenicznego dialogu obok refleksji teologicznej należała modlitwa i liturgia. Spotkania polegały na uczeniu się ekumenizmu duchowego, łącząc go z postulowanym ekumenizmem doktrynalnym. Choć Grupa nie sformułowała w tym okresie żadnych uzgodnień, ani też teologicznych, to jednak podejmowane tematy spotkań (Tradycja, Kościół, Maryja, sakramenty, sprawy ostateczne i wstawiennictwo świętych, chrystologia Soboru Chalcedońskiego, Duch Święty)¹⁶ oraz wypracowywanie własnej metody ekumenicznej (dialog doktrynalny połączony z modlitwą i duchową wymianą) przyniosły swoje owoce w późniejszych dokumentach.

W latach 1956-1970 (drugi okres) teologowie z Dombeskiego Ośrodka Ekumenicznego opracowywali tematy dotyczące różnych dziedzin teologii (chrystologii, eklezjologii, pneumatologii, antropologii) w formie tez, streszczających osiągnięte uzgodnienia stanowisk¹⁷.

¹⁴ Zob. J. Kumala, „Współczesna hermeneutyka a biblijne teksty mariologiczne”. XIII Międzynarodowe Sympozjum Mariologiczne (Rzym, 2-5 X 2001), SM 3(2001) nr 4, s. 422. List prezydenta *Marianum*, informujący o przyznaniu tej nagrody, znajduje się w archiwum Grupy z Dombes w Lyonie, w centrum ekumenicznym *Unité Chrétienne*: I.M. Calabuig, *Courrier du Président de Marianum (Faculté Théologie Pontificale) adressé au P. Maurice Jourjon du 19.05.2001 à propos de l'attribution le Prix «René Laurentin-Pro Ancilla Domini» au Groupe des Dombes*.

¹⁵ W literaturze spotkań można pewne różnice w ustalaniu liczby etapów funkcjonowania Grupy oraz czasu ich trwania w zależności od przyjętego kryterium; można by bowiem wydzielić trzy, cztery lub pięć okresów jej istnienia. Zob. Napiórkowski, *Wprowadzenie*, s. 44-45; tenże, *Eucharystia w dialogu*, s. 30-33; Kumala, *Maryja w symfonii zbawienia*, s. 268-269.

¹⁶ Villain, *Histoire du groupe*, s. 12-14; por. Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu*, s. 31.

¹⁷ Teksty tez z lat 1956-1970 można znaleźć w zbiorze tez i uzgodnień Grupy, wydanym w 1988 roku: *Pour la communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Le Centurion, Paris 1988 [dalej: PeomE], s. 9-34. Komentarz dotyczący historii spotkań z lat 1956-1962 w art. J. de Bacciochi, *Essai de commaintaire historique sur les thèses*, „Verbum Caro” 18(1964) nr 70, s. 27-44 (na s. 53 znajduje się bibliografia dotycząca spotkań Grupy z lat 1946-1961). Zob. też omówienie tez: tenże, *Les thèses des Dombes: étude*, „Pages documentaires” 1968 nr IX, s. 21-41.

Od 1971 roku swoje uzgodnienia Grupa prezentowała w obszernych, teologicznie i literacko przygotowanych dokumentach: *Vers une même foi eucharistique* (1971), *Pour une réconciliation des ministères* (1972), *Le ministère épiscopal* (1976), *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacraments* (1979)¹⁸.

W 1980 roku teologowie dombescy wkroczyli w nowy etap pracy, przygotowując kolejny dokument *Le ministère de communion dans l'Église universelle* (1985)¹⁹ już w nowej perspektywie metodologicznej. Biorąc pod uwagę analizę historyczną Kościoła niepodzielonego oraz podzielonych już Kościołów wyznaniowych, traktowali tę analizę jako klucz hermeneutyczny swojej teologicznej pracy²⁰.

W 1985 roku na podstawie nowej hermeneutyki ekumenicznej Grupa rozpoczęła studium, które miało doprowadzić do przygotowania niezmiernie istotnego pod względem metodologicznym dokumentu, wzywającego Kościoły chrześcijańskie do nawrócenia: *Pour la conversion des Eglises. Identité et changement dans la dynamique de communion* (1991)²¹. Przez sześć lat Grupa pracowała nad tym zagadnieniem, mając świadomość, iż dotyczy ono sedna własnej metodologii teologiczno-ekumenicznej. Natomiast zastosowanie tej metodologii w czasie pracy nad konkretnym, ale jakże trudnym i delikatnym zagadnieniem, miało miejsce podczas następnych sześciu lat dialogu. Otóż na jesieni 1991 roku Grupa z Dombes podjęła temat roli i miejsca Maryi, Matki Pana w misterium zbawienia oraz we wspólnocie świętych. Jak piszą autorzy osiągniętego uzgodnienia *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints* (1997-1998)²², w tradycji naszych Kościołów to zagadnienie Maryi Panny jest szczególnie konfliktogenne z uwagi na swoje znaczenie w przestrzeni wiary chrześcijańskiej oraz na sprzeczne, emocjonalne reakcje, które ustawicznie wyzwała. Zechcieliśmy zatem zaproponować drogę nawrócenia w duchu naszego poprzedniego dokumentu „Ku nawróceniu Kościołów”²³. Aktual-

¹⁸ *Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholiques et protestants*, Les Presses de Taizé 1972 [dalej: FE]; *Pour une réconciliation des ministères. Éléments d'accord entre catholiques et protestants*, Les Presses de Taizé 1972 [dalej: PRM]; *Le ministère épiscopal: Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière*, Les Presses de Taizé 1976 [dalej: ME]; *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacraments*, Les Presses de Taizé 1979 [dalej: ESES].

¹⁹ *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, Le Centurion, Paris 1986 [dalej: MC].

²⁰ W 1988 roku, z okazji 50-lecia istnienia Grupy z Dombes wszystkie dotychczas wypracowane tezy i dokumenty ponownie zostały opublikowane w jednym zbiorze *Pour la communion des Eglises* (PcomE). Zob. przyp. 17.

²¹ *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Centurion/Bayard-Presses, Paris 1991 [dalej: PCE].

²² W 1997 roku ukazała się pierwsza część tego uzgodnienia *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints, I. Une lecture oecuménique de l'histoire et de l'Écriture*, Bayard Éditions, Paris 1997, zawierająca ekumeniczną lekturę historii i Pisma Świętego. W roku 1998 zaś druga część *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints, II. Controverse et conversion*, Bayard Éditions, Paris 1998, podejmująca kwestie sporne oraz wskazująca drogi zbliżenia, a nawet uzgodnienia w spojrzeniu katolików i protestantów na osobę Maryi. Rok później obydwie części zostały ponownie wydane w jednej książce *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints, I. Une lecture oecuménique de l'histoire et de l'Écriture, II. Controverse et conversion*, Bayard Éditions-Centurion, Paris 1999 [dalej: MDD].

²³ MDD 1.

nie Grupa pracuje nad równie istotnym i trudnym zagadnieniem autorytetu (władzy) w Kościele, zresztą podejmowanym już przez nią na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych.

Dokumenty Dombeskiego Ośrodka Ekumenicznego publikowane są w języku francuskim, choć większość z nich jest dostępna również w innych językach zachodnich. Dotyczy to szczególnie dwóch ostatnich dokumentów. Na gruncie polskim dotychczas dokonano przekładu jedynie trzech dokumentów: *Doktrynalna zgoda o Eucharystii*²⁴, *Ku pojednaniu w sprawie posługiwań*²⁵ oraz *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*²⁶. W polskiej literaturze teologicznej można znaleźć nieliczne artykuły, analizujące wyniki pracy Grupy, zapisane w tezach i uzgodnieniach. Komentarze i szczegółowe analizy odnoszą się do wspomnianych powyżej, przetłumaczonych na język polski uzgodnień²⁷ oraz do dokumentu ekumenologiczno-metodologicznego, jakim jest dokument z 1991 roku wzywający do nawrócenia Kościołów²⁸.

Na zachodzie Europy stan badań nad Grupą z Dombes przedstawia się znacznie bardziej korzystnie. Obok różnorodnych omówień, recenzji dokumentów oraz analiz szczegółowych zagadnień (w najważniejszych językach europejskich)²⁹ spotkać można szersze historyczne i teologiczne opracowania owoców pracy „czterdziestki” z Dombes. Dwa większe opracowania dotyczą prezentacji historii Grupy, z tym że jedna z nich, praca doktorska, napisana przez Catherine E. Clif-

²⁴ *Doktrynalna zgoda o Eucharystii*, tłum. K. Strzelecka, „Jednota” 16 (1972) nr 10-11, s. 8-10 lub *Eucharystia. Doktrynalne uzgodnienie Grupy z Dombes*, tłum. S. C. Napiórkowski, „Roczniki Teologiczne” 43 (1966) z. 2, s. 324-329; *Znaczenie Eucharystii. Duszpasterskie 24-329; uzgodnienie Grupy z Dombes*, tłum. S. C. Napiórkowski, tamże, s. 324-329.

²⁵ *Kapitaństwo w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes pt. „Ku pojednaniu w sprawie posługiwań”*, Wprowadzenie i przekład S.C. Napiórkowski, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 4 (1976), s. 48-58.

²⁶ *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, tłum. R. Obarski, SM 3 (2001) nr 4, s. 271-407 [dalej: MPB]. Przekład dokumentu *Pour la conversion des Eglises* w przygotowaniu.

²⁷ Pierwszym w języku polskim tekstem, omawiającym historię, metodę pracy oraz tezy i dwa pierwsze uzgodnienia *Grupy z Dombes* jest wzmiankowany już artykuł Malewicz, s. 13-31. Obszerny komentarz do dokumentu o Eucharystii można znaleźć w pozycji już cytowanej: Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu*, s. 33-40. Ogólne uwagi do uzgodnienia dotyczącego posługiwań: Napiórkowski, *Wprowadzenie*, s. 43-47; natomiast prezentacje ostatniego uzgodnienia Grupy z Dombes na temat Maryi, zob. Kumala, *Maryja w symfonii zbawienia*, s. 266-299; Napiórkowski, *Odnajdywanie wzajemnego zrozumienia*, s. 274-278. Bibliografię dotyczącą tego dokumentu podaje J. Kumala, *Recepcja maryjnego dokumentu Grupy z Dombes. Bibliografia*, SM 3(2001) nr 4, s. 411-416.

²⁸ L. Górka, *O nawrócenie Kościołów. Tożsamość i przemiana w realizacji wspólnoty*, recenzja, „Roczniki Teologiczne” 42 (1995) z. 7, s. 227-231.

²⁹ Na temat uzgodnienia *Pour la conversion des Eglises* przykładowe artykuły: A. Blancy, *Can the Churches convert? Should the Churches convert?*, „The Ecumenical Review” 44 (1992) nr 4, s. 419-429; tenże, *Langage des identités et nécessaire conversion des Églises*, „Foi et vie” 92 (1993) nr 1, s. 49-65; natomiast ostatniemu dokumentowi *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints* poświęcono wiele stron na łamach różnych czasopism, m.in. „Nouvelle Revue Théologique” nr 71 (1999); „Ephemerides Mariologicae” 50 (2000) nr 1; „Ambrosius” 75 (1999); „Marianum” nr 62 (2000), gdzie znaleźć można także bibliografię poświęconą temu uzgodnieniu: Perrella S., *La recezione del Documento di Dombes su Maria. Ricognizione bibliografica*, „Marianum” 62(2000), s. 347-355.

ford³⁰ i obroniona w 2001 roku na Uniwersytecie St. Michael's College w Toronto w Kanadzie, przedstawia dzieje Grupy pod kątem wypracowywania przez nią metody dialogu ekumenicznego, którego istotą jest nawrócenie. Druga jest pracą magisterską, jaką Philippe Rocher przygotował na wydziale historii Uniwersytetu Lumière 2 w Lyonie w 1991 roku, dokumentując historię Grupy z Dombes w latach 1953-1985³¹. Wartościową pozycją jest również rozprawa doktorska Jorge A. Scampini, obroniona na Uniwersytecie we Fryburgu w Szwajcarii w 2001 roku, której problematyka koncentruje się na dokumencie o nawróceniu Kościołów, podkreślając znaczenie metody ekumenicznej, wypracowanej przez Grupę z Dombes, dla eklezjologii³². Wszystkie trzy prace podejmują się odkrycia, opisanie i oceny metody pracy Grupy z Dombes, wskazując na jej ewolucję na przestrzeni lat.

Tematyka tez i dokumentów, wypracowanych zarówno we wcześniejszym okresie, zebranych w tomie *Pour la communion des Eglises* (Kościoły, sakramenty, władza w Kościele, posługiwanie duchowe, papieństwo, posługiwanie biskupie, sukcesja apostołowa, interkomunia), jak i opublikowanych w latach dziewięćdziesiątych, obejmuje większość istotnych zagadnień teologii ekumenicznej. Do najtrudniejszych obok prymatu papieskiego oraz Eucharystii należy również teologia maryjna i w tym zakresie tematycznym teologowie z Dombes powiedzieli wspólnie bardzo wiele. Te niewątpliwe, uznane sukcesy Grupy prowokują pytanie, jak i dzięki czemu jej członkowie osiągają zamierzone cele, wypracowując co kilka lat uzgodnienia w tak trudnych kwestiach. Jest to pytanie o założenia metodologiczne ich teologicznej pracy. W artykule tym chodzi więc o zaprezentowanie najważniejszych elementów metodologii teologicznej Grupy z Dombes, o skatalogowanie zasad pracy teologicznej, którymi Grupa się posługuje. Zasadniczym zadaniem będzie udzielenie odpowiedzi na pytanie, jakie założenia natury metodologicznej przyjmują dombescy teologowie oraz jaki jest kształt ekumenicznej teologii, wynikającej z takich założeń.

Celem analizy dokumentów wypracowanych przez dombistów będzie odnalezienie specyfiki teologicznej metody Grupy z Dombes poprzez postawienie pytania o znaczenie kategorii nawrócenia dla teologii i życia poszczególnych Kościołów. Istotnymi pytaniami szczegółowymi, ukierunkowującymi badanie, będą następujące: jaką wartość posiada postulat nawrócenia Kościołów oraz o jakich znaczeniach nawrócenia mówią teologowie z Dombes? Jakie konsekwencje wynikają z tego postulatu dla kształtu teologii i w jaki sposób winna przebiegać jego realizacja? Jak winien przebiegać proces konstruowania teologii, która odpowiadałaby paradygmatowi nawrócenia i jakie można wyróżnić jego etapy? Jakie za-

³⁰ Clifford, dz. cyt., zob. 7-355.przyp. 3.

³¹ Rocher, dz. cyt., zob. przyp. 7.

³² J.A. Scampini, *La conversion de las iglesias. Una necesidad y una urgencia de la fe. La experiencia del Groupe de Dombes como desarrollo de un método ecuménico eclesial (1937-1997)*, L'Université de Fribourg 2001.

sady prowadzenia dialogu doktrynalnego i uprawiania ekumenicznej teologii pojednania przyjęli protestancy i katolicycy członkowie Grupy?

W konsekwencji tak zrekonstruowana metoda, która jako taka specyfikuje daną dyscyplinę nauki, pozwoli określić rodzaj i oryginalność teologii uprawianej przez teologów z Dombeskiego Ośrodka Ekumenicznego.

2. Konstruowanie teologii pojednania

W pierwszym rzędzie wydaje się uzasadnione zaprezentowanie metody pracy Grupy z Dombes, której owocem są dokumenty, wypracowywane przez francuskich i szwajcarskich teologów w okresie ostatnich trzydziestu lat istnienia Grupy. W sposób wyraźny można bowiem dostrzec pewne etapy teologicznej pracy, mające swoje odzwierciedlenie w samej strukturze dokumentów, wpływające jednocześnie w sposób istotny na kształt konstruowanej przez dombistów teologii.

2.1. Etapy

Metoda pracy Grupy z Dombes wydaje się być w swoich zamierzeniach prosta i użyteczna z jednej, a zarazem uprawniona i wiarygodna pod kątem merytorycznej wartości z drugiej strony. Podejmujący ze sobą dialog protestancy i katolicycy teologowie konstruują swoją wspólną teologię w trzech etapach. O takiej trójstopniowej metodzie można mówić jednak dopiero w przypadku dokumentu *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacraments*, opublikowanego przez Grupę w 1979 roku. Natomiast trzy wcześniejsze dokumenty mają inną strukturę, co związane jest z tym, że teologiczna metoda Grupy z Dombes była wtedy *in statu fieri*³³. Cztery ostatnie dokumenty-uzgodnienia posiadają potrójną strukturę, zwykle zapowiedzianą i krótko scharakteryzowaną przez autorów w uwagach wstępnych do poszczególnych dokumentów³⁴.

³³ Spośród nich dokument z 1976 roku, *Le ministère épiscopal* najbardziej przypomina, jeśli chodzi o strukturę, kolejne dokumenty. Zasadniczą różnicą względem nich jest pominięcie w nim historycznej analizy omawianego zagadnienia (obecna jest natomiast refleksja doktrynalna oparta o dane biblijne oraz dane Tradycji apostoelskiej, a także propozycje nawrócenia - *metanoi*). Dwa pierwsze dokumenty: *Vers une m^ome foi eucharistique?* (1971) oraz *Pour une réconciliation des ministères* (1972) są uzgodnieniami doktrynalnymi, zawierającymi elementy pastoralne oraz wezwania skierowane do Kościołów, by dążyły do wzajemnego uznania oraz do podejmowania decyzji odnośnie do poruszanych zagadnień, a także pewne propozycje nawrócenia wyznaniowego. Na tym etapie rozwoju Grupy w dokumentach nie ma jeszcze egzegezy czy lektury Pisma Świętego oraz studium historycznego.

³⁴ ESES nr 3-5, PcomE, s. 117-118; MC nr 10-12, PcomE, s. 163-164 oraz s. 158; PCE, s. 11-17, 21-22; MDD, s. 11-12 oraz nr 2-6, s. 17-18 (I część dokumentu), s. 99-100 (II część dokumentu); w polskim przekładzie: MPB, s. 282, 286 i 339.

Katolicy i ewangelicy członkowie Grupy z Dombes chcą najpierw stawiać sobie nawzajem pytania o historię dogmatów, o historyczny kształt myśli teologicznej, włącznie z nauczaniem Ojców Kościoła, o stan liturgii w następujących po sobie okresach historii oraz o kształt pobożności zarówno ten z przeszłości, jak i ten współczesny³⁵.

Następny etap, choć chronologicznie drugi, nie może być oceniany jako mniej ważny. Chodzi w nim o odnalezienie obrazu danego zagadnienia w Piśmie Świętym. Biblijne świadectwo ma stać się podstawą i kryterium oceny tradycji teologicznych i pobożnościowych, rozwiniętych w historii oraz punktem wyjścia do dalszego etapu konstruowania teologii.

Ostatni etap teologicznej pracy Grupy z Dombes obejmuje przeanalizowanie zagadnień w aspekcie doktrynalnym (w dokumencie o Maryi można wyróżnić dwie części tego etapu). Teologowie z Dombes prezentują te wszystkie zagadnienia, różniące obie strony dialogu, pod kątem dogmatycznym, by następnie poszukiwać dróg pojednania. Formułują konkretne postulaty nawrócenia, które wypowiedziane w języku charakterystycznym dla każdego z Kościołów powinny zostać uwzględnione w procesie pojednania.

Niektórzy teologowie, podejmujący się krytycznej analizy dokumentów Grupy, a szczególnie ostatniego dotyczącego osoby Maryi, dostrzegają w tak ujętych etapach pracy metodologię, charakteryzującą się schematem *hic et nunc – ante – post*³⁶. Podkreślają w ten sposób, że punktem wyjścia dla dombistów jest aktualny stan rzeczy, który należy naświetlić w oparciu o głęboką analizę historii, otrzymującą swoje znaczenie dopiero w kontekście studium Pisma Świętego. Ostatecznie pozwala to ponownie wrócić do współczesnej sytuacji, wymagającej wyjaśnienia istniejących kontrowersji oraz wskazania „środków zaradczych”, które dodawałyby siły na „drodze nawrócenia” ku pełnej jedności.

2.1.1. Nawrócone odczytanie historii Kościoła

Grupa z Dombes przygotowywała najpierw tezy, a później dokumenty podczas opisywanych już „spotkań wrześniowych” (w pierwszym tygodniu września). Jeśli chodzi o tezy wypracowane w latach 1956-1970, to pierwszy projekt tez był każdego roku aprobowany jednomyślnie przez wszystkich członków podczas „spotkania wrześniowego”, natomiast ostateczny kształt nadawany tezom wypracowywała potem mała grupa redaktorów po uwzględnieniu propozycji poprawek

³⁵ W przypadku dokumentu *Pour la conversion des Églises* autorzy wprowadzają przed etapem historycznym jeszcze jeden etap, zatytułowany *Klucze językowe*, w którym przebadane zostały pod kątem socjologicznym i teologicznym dwa podstawowe terminy, stanowiące sedno tego dokumentu; chodzi mianowicie o „tożsamość” i „nawrócenie”. Zob. PCE nr 10-55, s. 23-37 (zapowiedź tego etapu znajduje się już na początku, w momencie prezentacji dokumentu, s. 11-12).

³⁶ Por. G. Bruni, *Chiavi di lettura del documento su Maria del Gruppo di Dombes*, „Marianum” 62 (2000), s. 299-304; tenże, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi, Introduzione al Documento del Gruppo di Dombes*, „Theotokos” 6 (1998), s. 224; Kumala, *Maryja w symfonii zbawienia*, s. 272-273.

przysyłanych przez członków Grupy³⁷. Tezy z tego okresu były pierwszymi tekstami, przyjętymi przez uczestników dialogu, a opublikowanymi po raz pierwszy w 1964 roku, choć jeszcze bez ich podpisów. Nie obejmowały wszystkich dyskutowanych podczas spotkań kwestii, ani nie obejmowały wszystkich uzgodnień, do jakich dombiści dochodzili. Traktowali je jako proste wskazówki, odnoszące się do tych punktów zgody, które wydawały się nowe, najbardziej delikatne lub najważniejsze, a które były znakiem postępu w dialogu, czy też punktem wyjścia dla dalszych jego etapów³⁸. Dlatego też nawet wtedy, gdy nie udawało się im zrehabilitować wspólnych tez wyrażających jednomyślne stanowisko (co miało miejsce w 1961 roku), przygotowywali wspólną deklarację, która precyzowała trudności oraz wskazywała kierunek przyszłych badań, potwierdzając jednocześnie zasadnicze punkty zgody³⁹.

Natomiast każdy z poszczególnych dokumentów, opublikowanych w następnym okresie działalności Grupy (od 1971 roku) wymagał solidnego przygotowania, co zabierało zwykle od trzech do sześciu lat. W czasie corocznych sesji prezentowane były referaty, opracowane i wygłaszane przez członków Grupy oraz przez zaproszonych teologów, specjalistów w danej dziedzinie (w Dombes obecny był m.in. Y. Congar, w 1958 – temat Kościoła, w 1972 – temat Eucharystii). Wśród prelegentów obecni byli nie tylko teologowie protestanccy i katolicy, ale również prawosławni (P. Evdokimov, 1965-1967; N. Lossky; C. Argenti, 1980, 1983, 1994), a także przedstawiciele innych nauk – historycy, psycholodzy. Dzięki ich uczestnictwu możliwe było uwzględnienie różnorodnych punktów widzenia w opracowywaniu szczegółowych kwestii. Przy podejmowaniu nowych zagadnień prezentowane były zatem referaty, ukazujące proces historycznego rozwoju prawd wiary, praktyk pobożnościowych, kaznodziejstwa.

Taka pogłębiona analiza historii Kościoła, zarówno tego niepodzielonego, jak i późniejszych odrębnych historii Kościołów wyznaniowych, możliwa między innymi dzięki skorzystaniu z kompetencji ekspertów, zapraszanych na sesje Grupy z Dombes, pozwoliła niejednokrotnie na wypracowanie studium, które – jak piszą dombiści we wstępnym uwagach do dokumentu *Le ministère de communion dans l'Église universelle – łączą braterską życzliwość z krytyczną wolnością*⁴⁰. Cecha ta dotyczy nie tylko tego dokumentu, ale także wszystkich wcześniejszych uzgodnień, a tym bardziej późniejszych.

³⁷ Taki sposób przygotowywania tez miał miejsce po tym, jak w 1964 roku Jean Bosc opublikował swoje refleksje na temat metody wypracowywania tekstów tez, pisząc m.in.: *Ne devrions pas d'autre part veiller à ce que tous les membres du groupe des Dombes participent d'une façon plus active au travail et à la recherche. Il serait par exemple très précieux qu'entre nos sessions, chacun ait la possibilité et prenne la peine de recevoir, d'annoter, de commenter les textes établis*. Tenże, *Qu'est pour nous l'oecuménisme?*, „Verbum Caro” 18 (1964) nr 70, s. 25.

³⁸ Por. Baciocchi, *Essai de commentaire historique*, s. 26, przyp. 1.

³⁹ Zob. *Thèses 1961. Sacerdoce et ministère de L'Église*, PcomE s. 17-18. Por. Baciocchi, *Les thèses*, s. 30; tenże, *Fidélité dogmatique et recherche oecuménique*, „Foi et Vie” 70 (1971) nr 2-4, Numéro Spécial: Hommage à Jean Bosc, s. 15.

⁴⁰ MC nr 10, PcomE, s. 161, por. też s. 158.

Mając na uwadze szczególną wrażliwość protestantów, jeśli chodzi o formułowanie teologicznych wniosków na podstawie Pisma Świętego⁴¹ oraz uwzględniając posoborową odnowę biblijną w Kościele katolickim, trzeba zastanowić się, dlaczego Grupa z Dombes rozpoczyna swoją refleksję i skupia uwagę na historycznym rozwoju Kościołów, ich doktrynalnej nauki oraz pobożności? Odpowiedź na to pytanie można odnaleźć w samych dokumentach. Dombescy teologowie za każdym razem uzasadniali swoją metodę pracy wskazując na fakt, że jest to zabieg metodyczny nie tylko uprawniony, ale także przynoszący owoce. W 1985 roku w cytowanym powyżej uzgodnieniu, podejmującym zagadnienie posługiwania wspólnoty (*communion*) na rzecz Kościoła powszechnego, w taki oto sposób argumentowali konieczność rozpoczęcia pracy od analizy historycznej:

W podejściu do zagadnienia, które tak silnie naznaczyło nasze podziały, wydawało się nam konieczne wyjść od danych historii Kościoła, począwszy od epoki poapostolskiej aż do naszych dni. Nie mieszając czasów i chwil, ten historyczny przegląd wieków najbardziej znaczących pozwoli nam w pełni wziąć pod uwagę sprawy historyczne, czy też kulturowe i słabości ludzi. Pomoże nam lepiej rozpoznać to, co przynależy do misterium Kościoła i stanowi dla niego dar Chrystusa w wierności Duchowi Świętemu; gdyż komunია w przestrzeni nie da się rozdzielić od komunii w czasie. Pozwoli nam zgromadzić komplementarne sposoby spełniania posługi komunii. Wyzwoli nas z wyznaniowych uprzedzeń, które prowadzą do wyłączenia. Wielka księga historii nauczy nas relatywizować to, co powinno być, aby lepiej wyluskać to, co istotne. W tym właśnie duchu stopniowo przeglądnjemy pierwsze i drugie tysiąclecie historii Kościoła⁴².

Teologowie z Dombes byli świadomi tego, że wspólne odczytywanie historii w duchu ekumenicznym jest już samo w sobie aktem teologicznym wielkiej wagi. W dyskusji na łamach „Esprit et Vie”, dotyczącej tego dokumentu, jako uzasadnienie konieczności i owocności takiego „oczyszczenia pamięci” jeden z dombistów przywoływał wypowiedź papieża Jana Pawła II, który w 1984 roku w Szwajcarii zachęcał teologów podzielonych Kościołów, by *wspólnie pisać historię... z obiektywizmem, wyrażającym głęboką miłość braterską⁴³*. W takim du-

⁴¹ Zresztą podobne pytanie dotyczące miejsca Pisma Świętego w dyskursie teologicznym odnotowują sami autorzy dokumentu *Pour la conversion des Églises: Pourquoi et comment? D'aujourd'hui à demain*. Dłaczego tak późno następuje zwrócenie się do Pisma Świętego? Na pewno protestant będzie zbity z tropu, spostrzegając, że Pismo pojawia się tak daleko w dokumencie. Odpowiadając na nie, wskazują na fakt historycznego procesu kształtowania się kanonu Pisma Świętego, które nie trafia na tabula rasa, omijając te historyczne okoliczności, które je kształtowały, ani te, które spełniały swoją rolę w jego przyjęciu. PCE, s. 14.

⁴² MC nr 10, PcomE, s. 163.

⁴³ Sesboüé, *Les cinquante ans du Groupe des Dombes*, „Esprit et Vie” z 17.12.1987, s. 699, przyp. (*); wypowiedź papieża zaczerpnięta z „Documentation catholique” 1984 nr 1878, s. 726. Natomiast we wprowadzeniu do dokumentu cytują podobną sugestię Lukasa Vischera: *Il nous faut une nouvelle conscience du passé... Est-il possible de comprendre et d'écrire l'histoire de l'Église d'une manière qui permette à toutes les Églises de s'y reconnaître?... L'histoire des autres Églises doit commencer à faire partie de notre propre histoire*. MC, Liminaire, PcomE, s. 158. ê û

chu podejmowali się *dokonać wspólnego i precyzyjnego zestawienia tego, co przydarzyło się nam przez dwadzieścia stuleci: obecna sytuacja odnajduje w nim po części wyjaśnienie i być może odnajdzie środek leczniczy*⁴⁴.

Ten pierwszy etap pracy teologów dombeskich, zawierający historyczny przegląd poruszanych zagadnień w przypadku każdego z dokumentów, obejmuje różną liczbę stron⁴⁵. Najwięcej miejsca zostało mu poświęcone (podobnie zresztą jak i następnym etapom) w ostatnim dokumencie mariologicznym. Taki stan rzeczy tłumaczą sami teologowie, którzy czuli się w obowiązku zaprezentować wszechstronnie i dogłębnie rozwój doktryny oraz pobożności maryjnej, by potem, po przebadaniu doktrynalnym kwestii spornych, *dążyć, jak to jest w zwyczaju w dokumentach Grupy, do przedstawienia propozycji „nawrócenia Kościołów”*⁴⁶.

2.1.2. Ekumeniczna relektura Pisma Świętego

Fakt, że lektura i interpretacja Pisma Świętego następuje w tekstach Grupy z Dombes dopiero po prześledzeniu historycznego rozwoju danej doktryny i praktyki kościelnej, nie oznacza, jakoby Biblia miała odgrywać drugorzędną rolę. Autorom chodziło najpierw o to, by stanąć w pełnej prawdzie o sobie nawzajem, o własnych tradycjach, by dopiero potem z odwagą podjąć się ponadkonfesyjnej interpretacji Pisma, co z kolei pozwoliło ujrzeć naświetlone wcześniej historyczne rozbieżności w odpowiednich proporcjach. Dombiści piszą w dokumencie z 1986 roku: *Sądzimy również, że bez tego obowiązkowego [historycznego – R.O.] przejrzania, zwrócenie się do Pisma narażone byłoby na ryzyko ukrycia naszych wzajemnych uprzedzeń w wybiórczej lekturze i tendencyjnych interpretacjach. Naszym zadaniem jest raczej odczytanie Pisma z równie biegłą, co możliwą znajomością wyzwań, jakie stoją przed nami, tak aby ująć jego całościowe nauczanie, mając na uwadze szacunek dla jego bogactwa i komplementarności jego różnorodnych danych*⁴⁷.

Nie tylko w tym dokumencie daje się zauważyć, że autorzy z Dombes podkreślali nadrzędną rolę studium Pisma Świętego⁴⁸, które z drugiej strony jest zako-

⁴⁴ MC, *Liminaire*, PcomE, s. 159.

⁴⁵ ESES nr 6-43, PcomE, s. 118-131 (w dokumencie tym po krótkiej historycznej analizie terminu „sakrament”, autorzy prezentują także aktualne trudności związane z problematyką sakramentów w aspekcie ekumenicznym i kulturowym); MC nr 13-94, PcomE, s. 165-196; PCE nr 56-154, s. 39-82; MDD nr 8-119, s. 21-68; w polskim przekładzie: MPB s. 287-320.

⁴⁶ MDD s. 99; MPB s. 339. Ostatecznie teologowie z Dombes motywują to wszechstronne przebadanie problematyki mariologicznej tym, że *jest nie do przyjęcia, aby istotny spór pomiędzy chrześcijanami toczył się z powodu matki ich Zbawiciela*. MDD nr 7.

⁴⁷ MC nr 11, PcomE, s. 163.

⁴⁸ *Świadomość pierwszeństwa odwoływania się do Pisma Świętego była zawsze obecna w naszym sposobie myślenia. Wyraziliśmy to, ujmując nasz dokument pod patronatem hymnu z Listu do Filipian. Tymczasem charakter naszej pracy zdeterminował nas do uczynienia formalnego odniesienia do Pisma Świętego dopiero w trzecim etapie, w formie teologicznej relektury i weryfikacji*. PCE nr 9, s. 22.

rzenie w historii. Biblia niesie w sobie zapis tych wszystkich wydarzeń, bez przesłedzenia których nie byłoby możliwe coraz głębsze zrozumienie istoty orędzia Ewangelii. Dlatego w dokumentach Grupy z Dombes ten etap wspólnej, ekumenicznej releksji miejsc biblijnych miał za zadanie wraz z poprzedzającym go etapem historycznym doprowadzić do etapu doktrynalnej debaty i poszukiwania dróg ku widzialnej jedności Kościoła. Pismo Święte i jego odczytywanie we wspólnocie Kościoła było najistotniejszym elementem w procesie odnajdywania prawdy o Kościele i jego wierze. Dokonując odnowionej lektury w ekumenicznym zespole teologów, dombiści wydawali się być świadomi tego, że *Pismo nie jest poza historią: czytamy je jako potwierdzenie tego wszystkiego* – pisali w 1986 roku – *co dotyczy konstytutywnego wydarzenia naszej wiary. Nasza lektura chce być aktem podporządkowania się jego uprawnionej władzy (autorité qualifiée). Przyjmujemy ostatecznie, że jest ono kryterium rozeznania wielowiekowego szlaku wcześniej przywołanego, podobnie jak uległa lektura Pisma zobowiązuje do wiernego jego tłumaczenia w Kościele współczesnym i przyszłym*⁴⁹.

Drugi etap konstruowania teologii przez Grupę niemal we wszystkich omawianych uzgodnieniach zajmował znaczną część każdego z dokumentów⁵⁰. Do lektury Pisma Świętego autorzy przywiązywali coraz większą wagę, co wiązało się z faktem dojrzewania Grupy jako wspólnoty nie tylko teologów, ale także braci poszukujących jedności w wierze. I właśnie dlatego podejmowali się na przykład trudnego zadania odnalezienia drogi ku pojednaniu w nauce o Matce Pana i sięgali po świadectwo biblijne, chcąc *wyrazić wszystko to, co nas jednoczy w tym samym wyznaniu wiary, w którym Maryja znajduje miejsce, przypadające jej w udziale w chrześcijańskiej ekonomii zbawienia*⁵¹.

2.1.3. Uzgodnienia doktrynalne i propozycje nawrócenia

Po bardziej lub mniej rozwiniętym studium historyczno-biblijnym Grupa z Dombes podejmowała się wnikliwego studium doktrynalnego. Następowala zwykle prezentacja aktualnego stanu doktrynalnych kwestii spornych, jakie dzielą Kościoły protestanckie i Kościół katolicki. Teologowie dombescy podejmowali się precyzyjnego ustalenia wciąż dzielących rozbieżności⁵², by następnie poszukiwać dróg do wypracowywania uzgodnień. Łączyło się z tym również przygoto-

⁴⁹ MC nr 11, PcomE, s. 163-164.

⁵⁰ ME nr 11-30, PcomE, s. 85-91; ESES nr 44-77, PcomE, s. 131-142; MC nr 95-132, PcomE, s. 196-210; PCE nr 155-178, s. 83-92; MDD nr 120-194, s. 69-92; w polskim przekładzie: MPB, s. 320-337.

⁵¹ MDD nr 3.

⁵² Na przykład we wprowadzeniu do dokumentu *Le ministère de communion dans l'Église universelle* autorzy są świadomi istniejących kwestii spornych, w tym przypadku dotyczących urzędu nauczycielskiego Kościoła: *Aujourd'hui, nous avons conscience de n'avoir pas résolu tous les points de contentieux qui demeurent. En particulier nous n'avons pas voulu aborder les problèmes concernant le ministère doctrinal.* MC 12, PcomE, s. 164.

wanie propozycji nawrócenia skierowanego do każdego z Kościołów⁵³. Ostatnie trzy dokumenty, a szczególnie dokument maryjny zawierały listę konkretnych postulatów, jakie należałoby uwzględnić, by osiągnięte uzgodnienia zostały zaakceptowane przez oficjalne urzędy kościelne, a przede wszystkim by zostały wprowadzone w życie. Aby nastąpił proces recepcji, autorzy dokumentów wskazywali na konieczność realizowania tych postulatów nawrócenia w lokalnych wspólnotach chrześcijańskich na poziomie liturgii, katechezy, kaznodziejstwa. Dlatego też ten ostatni etap konstruowania teologii pojednania posiada rys dogmatyczny i duszpasterski.

Dołączając komentarz do dokumentu *Ku pojednaniu w sprawie posługiwań*, teologowie z Dombes podkreślali, że jego druga część *jest bardzo odmiennego stylu od pierwszej. Chodzi w niej, po wcześniejszym ujawnieniu zasadniczej zgody teologicznej, o zaproponowanie nieekskluzywnego zarysu refleksji i zastosowania w praktyce, dotyczącego pojednania w kwestii posługiwań, które dzielą z uwagi na historię i doktrynalne opracowanie*⁵⁴. Ten ostatni etap ukazywania *praxis* życia eklezyjalnego, posiada swoją wartość jedynie na podstawie poprzedniego, doktrynalnego ujęcia podejmowanego zagadnienia. *Ta druga część nie miałaby żadnej wiarygodności, gdyby nie opierała się na pierwszej; skądinąd pierwsza, pozostawiona sama, mogłaby powodować wiarę w fałszywą darmowość, a nawet w pewną nieprzydatność dialogu doktrynalnego, ponieważ nie odstaniałaby woli odblokowania istniejących sytuacji i nie podtrzymywałaby nadziei*⁵⁵.

Dombiści wyrażali nadzieję, zdając się w pierwszym rzędzie na Bożą wolę, że takie przedsięwzięcie będzie miało swoje pozytywne następstwa pod warunkiem, że wszyscy podzieleni chrześcijanie będą rozmyślać nad tymi propozycjami, że będą się stale odnawiać (wezwanie do nawrócenia) oraz od nowa stawiać sobie nawzajem pytania⁵⁶. Jest to więc istotny element metody teologicznej, którą Grupa określa mianem „metody ekumenicznego uzgodnienia”, *ponieważ rozumie ją jako drogę wąską, ale decydującą o pojednaniu i odnalezionej komunii eklezyjalnej*⁵⁷.

Owoce takiej trójstopniowej metody konstruowania teologii jest ostatecznie odnajdywanie wspólnego rozumienia dogmatów, wyjaśnianie stosowanych przez obydwie tradycje pojęć, wzajemne przybliżenie mentalności oraz eksplikacja sta-

⁵³ ME nr 31-76, PcomE, s. 91-103; ESES nr 77-126, PcomE, s. 142-155 (szkiec doktrynalny); MC nr 133-162, PcomE, s. 210-221 (propozycje nawrócenia wyznaniowego; dokument ten stanowił jedynie przygotowanie do części doktrynalnej, której nie podjęto, ponieważ okoliczności nie pozwoliły na jej napisanie; por. Sesboüé, *Les cinquante ans*, s. 699, przyp. *); PCE nr 179-221, (nie ma części doktrynalnej, natomiast dodano sugestie dla nawrócenia w katechezie s. 107-109); MDD nr 204-288, s. 107-148; w polskim przekładzie: MPB, s. 339-375 (kwestie sporne); MDD nr 289-338, s. 149-171; w polskim przekładzie: MPB, s. 339-375 (nawrócenie Kościołów).

⁵⁴ PRM, *Commentaire*, PcomE, s. 76.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ *Nous avons tous à réfléchir, à nous renouveler et à nous interpellier à nouveau. Il y aura, si Dieu le veut, une suite à cette entreprise.* MC, *Liminaire*, PcomE, s. 159.

⁵⁷ PcomE, s. 6.

nu faktycznego istniejących rozbieżności w doktrynie i praktyce Kościołów. Systematyczne i pogłębione studium zarówno historyczne, jak i biblijne stanowi ponadto konieczną i metodologicznie skuteczną podstawę do przeprowadzenia doktrynalnej debaty. Nie oznacza to jednak, że Grupa stawiała sobie za cel rozwiązanie w publikowanych dokumentach każdego problemu związanego z podejmowanymi zagadnieniami⁵⁸. Tym niemniej dzięki tak przyjętej metodzie pracy możliwa jest kompetentna i wyczerpująca prezentacja wciąż dzielących obydwie tradycje spraw spornych oraz osiągnięcie doktrynalnych uzgodnień, które stają się w ten sposób pomostem do podejmowania w przyszłości nie rozstrzygniętych kontrowersji. Nieodzownym skutkiem takiej metody teologicznej, realizowanej na drodze naświetlenia danego zagadnienia w perspektywie historyczno-biblijnej, a potem dogmatycznej jest także wskazanie konkretnych propozycji nawrócenia dla każdego z Kościołów⁵⁹. Prezentując w 1997 roku pierwszą część mariologicznego uzgodnienia, teologowie z Dombes stwierdzili, że Grupa *wierna swej ekumenicznej zasadzie starała się w tej pierwszej części najpierw podjąć wspólną lekturę historii i Pisma Świętego, aby następnie zbadać, a nawet przewyżżyć nadal istniejące kwestie sporne oraz zaproponować chrześcijanom i odpowiednim Kościołom konkretne kroki nawrócenia*⁶⁰. Realizacja tych postulatów miałyby, według członków Grupy z Dombes, *zbliżyć nas wzajemnie do siebie oraz przybliżyć nas do tego dnia, w którym komunია między nami będzie mogła być w sposób widzialny zaznaczona i w pełni przeżyta*⁶¹.

2.2. Paradygmat nawrócenia w teologii

Po zaprezentowaniu etapów konstruowania teologii, której kształt odnajdujemy w dokumentach Grupy z Dombes, konieczne wydaje się być przystąpienie do odnalezienia istoty jej metody badań teologicznych. W dwóch punktach podjęta zostanie kwestia wpływu zasadniczej kategorii metodologicznej, sformułowanej przez Grupę z Dombes w dokumencie *Pour la conversion des Églises*, na proces konstruowania teologii. Chodzi tu o podstawowe wezwanie do nawrócenia, który to postulat ma odgrywać niezastąpioną rolę zarówno dla życia wiary poszczególnych Kościołów chrześcijańskich, jak i dla ich teologii.

⁵⁸ Sesboüé, mówiąc o uzgodnieniu z 1986 roku na temat urzędu papieskiego, stwierdza: *un nouveau document (...) ne prétend pas résoudre le problème mais l'éclairer par une étude historique et biblique renouvelée*. Tenże, *Les cinquante ans*, s. 700.

⁵⁹ *C'est pourquoi, à la lumière de cet éclairage mutuel entre histoire et Écriture, nous proposerons en terminant à nos Églises respectives des éléments de conversion confessionnelle*. MC nr 12, PcomE, s. 164.

⁶⁰ MDD, s. 12; MPB, s. 282.

⁶¹ MC nr 12, PcomE, s. 164.

2.2.1. Tożsamość poprzez nawrócenie

W 1985 roku Grupa z Dombes rozpoczęła pracę nad wspomnianym dokumentem, w którym sformułowała istotę swojej własnej metody teologicznej. Biorąc pod uwagę poprzednie tezy i dokumenty, w których pojawiała się wielokrotnie prośba o nawrócenie Kościołów (od 1969 roku), teologowie z Dombes określili to, co wydaje się sednem nie tylko dialogu ekumenicznego, ale i uprawianej w duchu ekumenizmu teologii – chodzi mianowicie o paradygmat nawrócenia. Charakteryzując wyzwanie, jakie stoi przed Grupą, stwierdzili w opublikowanym w 1991 roku dokumencie *Pour la conversion des Églises*, że jej oryginalna metoda – w duchu jej założyciela, ojca Couturier – polega w rzeczywistości na wezwaniu Kościołów zaangażowanych w dialog ekumeniczny do konkretnych aktów *métanoia*⁶². Cały ten dokument posiada wiążące znaczenie dla kształtowania tożsamości poszczególnych Kościołów, a przede wszystkim dla poszukiwania takiej jedności chrześcijan, która będzie się charakteryzować odnajdywaniem *wierności wobec Pana, gdyż będąc wierne Panu i idąc ku Niemu, wspólnoty chrześcijańskie wyraźniej zbliżają się jedne ku drugim*⁶³.

Aby to osiągnąć, by ukształtować pełną chrześcijańską tożsamość, której są podporządkowane tożsamość eklezjalna i wyznaniowa, konieczne jest wejście na drogę zmiany, drogę nawrócenia. Grupa odwołała się tu do biblijnego terminu *métanoia*, które w swoich tekstach tłumaczy jako nawrócenie (*conversion*) lub skrucha (*repentance*)⁶⁴. Jednym z najistotniejszych wniosków, do jakich doszła Grupa z Dombes po wielu latach dialogu, jest stwierdzenie, że tożsamość każdego z wyznań nie może pogłębiać się bez podjęcia wysiłku stałego nawrócenia. Taka logika, jak stwierdzili autorzy dokumentu, w pierwszej chwili wydaje się być sprzecznością, prowadzi jednak do ukonstytuowania tożsamości, która nie może *przetrwąć, czy to na poziomie osobowym, czy też eklezjalnym, bez nieustannego i ciągłego nawrócenia*⁶⁵. Jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych, gdy Grupa wypracowywała tezy, teologowie z Dombes

⁶² PCE s. 9.

⁶³ PCE s. 7. Ponad dwadzieścia lat wcześniej, w 1969 Grupa sformułowała podobny wniosek: *Nous ne pouvons pas aboutir à l'unité par le seul accord théologique. Il y faut une conversion (métanoia) ecclésiale, où chaque Église reconnaisse ses manques*. Thèses 1969, *Église et Esprit Saint*, cz. II, PcomE, s. 31.

⁶⁴ Zob. ME nr 1, przyp. 1, punkt 7), PcomE, s. 81; PCE nr 36, 156. Dombiści przyjmują tłumaczenie *métanoia* jako *conversion* na podstawie ekumenicznego przekładu Biblii, TOB, natomiast jako *repentance* – Biblii Jerozolimskiej. zob. PCE nr 156, przyp. 1. Semantyka tego terminu jest niezwykle bogata, Dekret o ekumenizmie łączy nawrócenie z otrzymaną od Ducha Świętego *łaską prawdziwego umartwienia, pokory i łagodności w postudze, ducha braterskiej wspólnomyślności w stosunku do drugich*. (DE nr 7). W literaturze ekumenicznej podaje się liczne elementy składowe pojęcia „nawrócenie”, np. *uznanie i wyznanie własnego grzechu, szczególnie grzechu przeciw jedności, skoncentrowanie refleksji na wartościach wspólnych z innymi Kościołami, studium teologii i życia bratnich Kościołów*, ale również: *wierność, czyli czystość i przejrzystość życia zharmonizowanego z Ewangelią, cierpliwe postugowanie, braterska dobroć serca, umiłowanie prawdy, pokora*. A. Skowronek, *W trzydziestolecie Dekretu o ekumenizmie*, AK 123 (1994) nr 512, s. 34.

⁶⁵ PCE s. 10.

dostrzegali konieczność nawracania się ku Ewangelii, okazywania skruchy i przemieniania się. Potwierdzeniem jest zdanie z 1969 roku, które Bernard Sesboué⁶⁶ przywołał w artykule, upamiętniającym pięćdziesięciolecie istnienia Grupy: *Nie możemy dążyć do jedności przez samą zgodę teologiczną. Konieczne jest nawrócenie (métanoia) eklezjalne, w którym każdy Kościół uznaje swoje braki*⁶⁷. Dlatego prawdziwy jest wniosek, że jedność Kościoła, jakiej pragnie Chrystus, wymaga od Kościołów pełnego zaangażowania na drodze nawrócenia⁶⁸. W innym miejscu ten sam teolog określał teologiczną metodę Grupy jako *opartą na duchowym przeświadczeniu, zgodnie z którym pojednanie pomiędzy Kościołami może przyjść jedynie jako owoc procesu nawrócenia ze strony różnych wyznań – wzajemne nawracanie się i bycie razem nawróconymi do Boga i jego Chrystusa*⁶⁹.

W recepcji dokumentów Grupy z Dombes, a szczególnie uzgodnienia *Pour la conversion des Églises* podkreśla się fakt, że dombescy teologowie określili tożsamość i nawrócenie na trzech poziomach: w odniesieniu do tego, czym jest chrześcijaństwo, Kościół i wyznanie⁷⁰. Istotnym wnioskiem, do jakiego doszli jest teza, że wtedy, gdy tożsamość chrześcijańska jest traktowana jako wartość podstawowa, możliwa jest odnowa Kościoła i oczyszczenie tożsamości eklezjalnej każdego z podzielonych Kościołów, a tożsamość konfesyjna oznacza akceptację możliwych różnicowań wyznaniowych, pozwalając na trwanie we wspólnocie niepodzielonej wiary⁷¹. Gdy jest inaczej, to znaczy gdy absolutyzuje się tożsamość konfesyjną, przyznając jej pierwszorzędne znaczenie, wówczas tożsamość chrześcijańska, ale i eklezjalna zostaje osłabiona⁷².

Dombiści zwrócili uwagę na to, że z pojęciem kościelnego nawrócenia wiąże się inne wyrażenie, jakie pojawiło się w XVII wieku, a do którego w drugiej połowie XX wieku często się odwoływano. Chodzi o prawdę eklezjologiczną, że *Ecclesia*

⁶⁶ Jest to jeden z tych dombistów, którego myśl teologiczną trudno przecenić, jeśli chodzi o funkcjonowanie Dombeskiego Ośrodka Ekumenicznego. Sesboué jest od 1968 roku członkiem Grupy z Dombes, w której, jak sam pisze, *otrzymał jednocześnie ducha ekumenizmu duchowego, który pochodzi od ojca Couturier i prawdziwą metodę teologii ekumenicznej*. Tenże, *Pour une théologie oecuménique*, Paris 1990, s. 7.

⁶⁷ *Thèses 1969*, II, PcomE s. 31. Zob. Sesboué, *Les cinquante ans*, s. 700.

⁶⁸ Zob. PCE, s. 9.

⁶⁹ Sesboué, *Groupe des Dombes*, s. 445. Taki proces nawrócenia Kościołów nie jest łatwy. Jednak – jak pisze w biuletynie informacyjnym episkopatu Francji ówczesny członek Grupy, D. Sicard, oceniając omawiany dokument jako warty szerszego rozpropagowania – *sur ces chemins de conversion, il faut prendre au sérieux les exigences d'une communion qui respecte les valeurs d'unité, d'inculturation, de réconciliation, face aux inévitables conflits. Mais n'est-ce pas le chemin sur lequel le Seigneur a appelé ceux qui voulaient se mettre à sa suite ?* Tenże, *Trente ans d'oecuménisme en France*, Paris 1992, „Document d'Episcopat”: bulletin épiscopale du Secrétariat de la Conférence des Evêques de France 1992 nr 14, s. 12.

⁷⁰ Por. Górka, s. 229.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Górka odnosząc się do takiego wniosku Grupy stwierdza, że *Tak postawiona teza potrafi fascynować i trudno odmówić jej istotnych elementów prawdziwości*. Tamże.

*semper reformanda*⁷³. W dokumencie z 1991 roku teologowie dombescy przywołali ją w kontekście charakteryzowania nawrócenia eklezjalnego w epoce potrydenckiej. Przypominając dwie postaci z XVII wieku, Filipa Jakuba Spenera oraz Jana Amosa Komeńskiego (Comenius), podkreślili ich zasadniczą myśl, którą syntetyzuje sformułowanie Comeniusa: *Reformatio vera in unitatem reducit* (prawdziwa reforma prowadzi do jedności)⁷⁴. Podobna myśl znalazła się trzysta lat później w *Dekrecie o ekumenizmie*, który ukazując związek eklezjalnej odnowy z dążeniem ku jedności chrześcijan, przypomniał, że *do pielgrzymującego Kościoła kieruje Chrystus wołanie o nieustanną reformę, której Kościół, rozpatrywany jako ziemską i ludzką instytucją, wciąż potrzebuje* (DE 6). Jednakże według teologów z Dombes wezwanie *Ecclesia semper reformanda* nie znajduje jeszcze dzisiaj pełnej akceptacji u wszystkich chrześcijan. Wyrażają więc przekonanie, złączone z nadzieją na jego spełnienie, że aby odsunąć zgorzniecie wynikające z podziałów w chrześcijaństwie, konieczne jest eklezjalne nawrócenie Kościoła katolickiego, Kościołów Reformacji i innych, nie reprezentowanych w Grupie z Dombes⁷⁵. Łączy się to z usłyszeniem przez wszystkich głosu Pana, wzywającego do *uznania swojej tożsamości poprzez wyznanie swoich błędów wraz z odnawianiem wiary ewangelicznej i apostołskiej, a nie z upieraniem się i zastygnięciem we własnym wyznaniu*⁷⁶.

Jedna z dróg nawrócenia obejmuje nawrócenie konfesyjne (*conversion confessionnelle*)⁷⁷, oznaczające, że każde z wyznań powinno przeanalizować przyzwyczajenia, jakie są dziedziczone i kulturowane we własnej tradycji eklezjalnej. Łączy się to również z postulatem poddania w wątpliwość własnych wyobrażeń, a często wręcz karykatur, jakie tworzy się względem drugiej strony. W komentarzu do uzgodnienia o Eucharystii Grupa wskazywała na dwa aspekty nawrócenia wyznaniowego, które – by mogło przynosić owoce – winno znajdować wyraz zarówno w praktycznych działaniach, jak i w mentalności⁷⁸. W komentarzu do następnego dokumentu o posługiwaniach, teologowie z Dombes dodawali, że tak naprawdę ten, kto nie podejmowałby zaangażowania w kierunku *nawrócenia serca i mentalności* oraz *ten, kto odrzucałby przyjęcie tej perspektywy konkretnego*

⁷³ Zob. PCE nr 42. Dombiści powołując się na badania E. Mülhaupta (*Immer währende Reformation?*, w: *Luther im 20. Jahrhundert, Aufsätze*, Göttingen 1982, s. 267), datują to wyrażenie na XVII wiek, autorstwo przypisując pietyście, Jodocusowi von Lodenstein (1620-1677), a nie jak się sądzi reformatorom protestanckim z XVI wieku. Zob. nr PCE nr 117, przyp. 3.

⁷⁴ Zob. PCE nr 117. W przypisie odsyłają do jego dzieła: J. A. Comenius, *Ausgewählte Werke*, t. III, Hildesheim/New York, s. 25-29 i 115(212).

⁷⁵ *Pour que cesse ce scandale, une conversion ecclésiastique est donc requise tant de l'Église catholique romaine que des Églises de la Réforme (sans parler des autres Églises qui n'étaient pas représentées dans nos travaux)*. PCE s. 8.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Grupa z Dombes definiuje wszystkie trzy rodzaje tożsamości (*chrześcijańskiej, eklezjalnej, wyznaniowej*) i nawrócenia (*chrześcijańskiego, eklezjalnego, wyznaniowego*) w uzgodnieniu PCE nr 54-55.

⁷⁸ *Nous nous sommes permis, sur ce point précis, de rappeler l'importance de la «conversion confessionnelle» nécessaire (aussi bien dans les usages que dans les mentalités)*. FE, *Commentaire*, PcomE, s. 53.

*pojednania nie mógłby zrozumieć*⁷⁹, jaka jest głęboka podstawa kościelnego nawrócenia. Tak naprawdę dombistom chodzi o dokonywanie zmian, obejmujących tak wewnętrzne, duchowe dyspozycje oraz zwyczaje, jak i kościelne instytucje, ich funkcjonowanie, a także ich struktury⁸⁰. Wiąże się to ze zwracaniem przez nich uwagi na delikatne rozróżnienie dwóch, powiązanych ze sobą znaczeń greckiego pojęcia *metanoia*, którego tłumaczenie jako skrucha odnosi się do wewnętrznego powrotu do wnętrza, by tam odpowiedzieć na Boże wezwanie, *podczas gdy nawrócenie oznacza bardziej aktywne, pozytywne i otwarte na przyszłość zastosowanie nowego sposobu myślenia i życia*⁸¹.

Członkowie Grupy, pracując nad zagadnieniem nawrócenia, byli świadomi, iż można postawić im zasadnicze pytanie: czy taka perspektywa nawrócenia nie rodzi ryzyka osłabienia, a wręcz odrzucenia, zdrady własnej tożsamości? Pytali samych siebie: *Czy można mówić, że specyficzne wyrażenia wiary w Chrystusa, które faktycznie dzielą, powinny zniknąć. Mówiąc bardziej bezpośrednio: Czy aby być chrześcijaninem należy przestać być katolikiem oraz żeby zapewnić o swojej wierności Chrystusowi trzeba przestać okazywać się jako protestant?*⁸². Odpowiedź, jaką Sesboüé sformułował w formie pytania, jeszcze w trakcie prac nad dokumentem z 1991, dokładnie odpowiada temu, co dombiści przyjęli trzy lata później: *Czyż stałe nawracanie się do Chrystusa nie jest najlepszym sposobem nie tylko oczyszczania się, ale uczynienia w pełni dojrzałych tożsamości wyznaniowych*⁸³. Dodawał, że na tamtym etapie badań byli świadomi tego, że dynamika nawrócenia należy do istoty tożsamości chrześcijańskiej. W tekście opublikowanego już uzgodnienia znajduje się podobne stwierdzenie: *Nawrócenie jest przede wszystkim nawróceniem do Boga Jezusa Chrystusa i w konsekwencji pojednaniem braterskim między Kościołami, poszukującymi pełnej komunii i pełnego, wzajemnego uznania kościelnego. A to, choć nie bez szkody dla tożsamości wyznaniowej, jednak dla oczyszczenia i pogłębienia ewangelicznego*⁸⁴. Autorzy tego

⁷⁹ PRM, *Commentaire*, PcomE, s. 77. Podobna myśl znajduje się w prezentacji dokumentu *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacraments* z 1979 roku: *Il n'y a pas d'oecuménisme spirituel sans repentance. Et il n'est point de conversion du coeur sans conversion des pratiques. Et tout cela constitue la métanoia*. ESES, *Commentaire*, PcomE, s. 116.

⁸⁰ „*Métanoia*” (...) *Nous l'utilisons pour désigner un changement qui affecte non seulement les dispositions intérieures et les moeurs, mais aussi les institutions ecclésiales en leur fonctionnement et m%ome, le cas échéant, en leur structure*. ME nr 1, przyp. 1, punkt 7), PcomE, s. 81; PCE nr 36.

⁸¹ PCE s. 15.

⁸² PCE s. 8. Por. Górka, s. 228.

⁸³ Sesboüé, *Les cinquante ans*, s. 700. Taki kierunek myślenia jest zresztą zgodny z nauczaniem *Dekretu o ekumenizmie: Powód ruchów w stronę jedności tkwi niewątpliwie w tym, że każda odnowa Kościoła z istoty swej polega na wzroście wierności jego powołaniu. Do pielgrzymującego Kościoła kieruje Chrystus wołanie o nieustanną reformę, której Kościół (...) potrzebuje*. DE nr 6.

⁸⁴ PCE nr 51. Zob. też nr 43. Por. też inne uwagi na ten temat, Napiórkowski, *Odnajdywanie wzajemnego zrozumienia*, s. 275. Takie właśnie przesłanie dokumentu o nawróceniu podkreślano w recenzjach i komentarzach. Zob. Górka, s. 227, gdzie autor przywołuje podobne stwierdzenie *Konferencji Praktycznego Chrześcijaństwa* w Sztokholmie z 1925 roku: *Im bliżej będziemy ukrzyżowanego Chrystusa, tym bardziej zbliżamy się do siebie nawzajem*.

dokumentu, po przeprowadzeniu studium biblijnego na temat nawrócenia, sformułowali jeszcze dalej idący wniosek, prowadzący do stwierdzenia, że nawrócenie jest przeciwieństwem utraty tożsamości. Dlatego nic nie może dyspensować Kościoła od wejścia na drogę skruchy i zmiany⁸⁵. Studium historyczne natomiast pozwoliło im odnaleźć dodatkowe uzasadnienie tego postulatu. Tożsamość i nawrócenie bowiem, nie tylko że są zbieżne, ale wręcz przeciwstawianie ich sobie powoduje, że jedność jest zrywana, prawda raniona, a Ewangelia zdradzana⁸⁶.

Dombiści zastrzegali jednocześnie, że w takim nawróceniu chodzi przede wszystkim o zmianę wewnątrz swojego wyznania w taki sposób, aby być wiernym samemu sobie. Tylko wtedy, gdy potrzeba nawrócenia zrodzi się wewnątrz własnego wyznania może przynieść dobre owoce. Wśród tych owoców znajdzie się odkrywanie elementów łączących podzielonych braci oraz dostrzeganie elementów różniących, ale możliwych do uzgodnienia. Wśród rozbieżności znalazłyby się też takie, która mogłyby okazać się uprawnione, a co ważniejsze, nie raniące komunii w Chrystusie⁸⁷.

Teologowie z Dombes dwukrotnie (w 1971 i 1991 roku) kreślili istotne uwagi na temat nawrócenia konfesyjnego, którego realizowanie łączy się z **trudnością** pokonania naturalnej tendencji do samoobrony lub usprawiedliwienia własnego wyznania, z **wymaganiem** stawianym przez Ducha Świętego i własne środowiska kościelne oraz z **ryzykiem** ulegania Złemu, który może zniekształcić czujną walkę o wiarę oraz *uciekanie się do taski*, pełnej nadziei, w bezowocną i destrukcyjną samokrytykę⁸⁸. Z drugiej strony autorzy tych uzgodnień byli świadomi, co odczytać można w innym miejscu, że *każda rodzina konfesyjna może wyrażać sens duchowego nawrócenia jedynie w swoim języku i w granicach wytyczonych przez swoją wiarę*⁸⁹. Poza tym wkraczając na drogę nawrócenia, szukając dróg ku pojednaniu w Chrystusie, wyrażonemu we wspólnocie wiary, nie jest w żaden sposób zobowiązana do *wypierania się tego, co jest w jej przeszłości błogostawieństwem Boga, relatywizowania swojej wiary w obdarowaniach, jakie otrzymała, czy też czynienia kompromisu dla ułatwienia jedności*⁹⁰.

Opisując tożsamość Kościoła przez ukazywanie konieczności nawrócenia, Grupa z Dombes odwoływała się w pierwszym rzędzie do świadectwa Pisma Świętego. Analizując przypowieść o synu marnotrawnym, dombescy teologowie

⁸⁵ *Cette brève incursion biblique aura pu confirmer que la «conversion est le contraire de la perte d'identité» (nr 178). Dès lors, rien ne saurait dispenser l'Église de se soumettre à la repentance comme à ce qui «l'amènera à son identité ultime».* PCE s. 16. *Tekst dokumentu dowodzi, że chrześcijańska i kościelna tożsamość przez ruch nawrócenia skierowana jest ku wspólnemu centrum, tak że w gruncie rzeczy jedynie poprzez stałe nawrócenie tożsamość zachowuje swoją żywotność i autentyczność – pisze w recenzji Górka, s. 227.*

⁸⁶ Zob. PCE s. 13.

⁸⁷ Zob. PCE s. 8-9.

⁸⁸ Zob. FE, *Commentaire*, PcomE, s. 51; PCE nr 37.

⁸⁹ PRM, *Commentaire*, PcomE, s. 77.

⁹⁰ Tamże s. 80.

stwierdzali, że pozwala ona odnaleźć istotę nawrócenia, którą można odnosić również do wspólnoty Kościoła. Jeszcze dobitniej prawdę o nawróceniu eklezjalnym wypowiedzieli, analizując scenę rozmowy Piotra z Jezusem. Podobnie jak apostoł został wezwany przez Jezusa do pójścia za Nim oraz do naśladowania Go, nie ulegając pokusom szatana, tak też wspólnota Kościoła przechodzi podobny proces ciągłego odwracania się od zła i fałszu ku prawdzie⁹¹.

Wypracowując własną metodę pracy w ciągu pięćdziesięciu lat istnienia Grupy oraz doświadczając *pełni owoców na drodze nawrócenia*, jej członkowie wprowadzali to doświadczenie do swoich tekstów, pragnąc jednocześnie podzielić się nim z czytelnikami. *W taki właśnie sposób regularnie konstruowaliśmy nasze dokumenty – piszą w cytowanym już uzgodnieniu o nawróceniu – według schematów nawrócenia doktrynalnego. Chcąc wcielić w konkretne życie Kościołów rezultaty naszych uzgodnień często podsumowywaliśmy nasze teksty zaproszeniami do nawrócenia naszych Kościołów*⁹².

2.2.2. Realizacja postulatów nawrócenia w teologii

Postulat nawrócenia nie dotyczy jedynie płaszczyzny wiary i życia Kościoła. Konieczne jest zastosowanie go także do procesu uprawiania teologii. Nawrócenie jest bowiem tą kategorią metodologiczną, która jako jedyna pozwala poszukiwać dróg pojednania oraz przewyciężenia prawdziwych niezgodności, wynikających z fundamentalnych założeń teologii protestanckiej i katolickiej. Konstruując wypowiedzi teologiczne nie można poprzestawać na stwierdzeniu doskonałości w wyrażaniu prawd wiary, doskonałości, jaka funkcjonuje w świadomości własnego środowiska. Tożsamość teologii, na zasadzie analogii do tożsamości eklezjalnej czy wyznaniowej, jest procesem dynamicznym. Tym bardziej, gdy teologia ta chce być ekumenicznie otwarta. Czy takie nawrócenie jest dostrzegalne w samym sposobie uprawiania teologii przez członków Grupy z Dombes? Czy znajduje swój wyraz na kartach opublikowanych przez nich dokumentów?

Podjmując dialog doktrynalny w tych kwestiach, które stanowią wciąż linię podziału między katolikami i protestantami, teologowie z Dombes starają się w swoich dokumentach konstruować swoje teologiczne wypowiedzi właśnie w taki sposób, by uwzględniały postulat nawrócenia. W uzgodnieniu *Ku pojedna-*

⁹¹ *On peut dire que ce qui est demandé à Pierre est une conversion. Dans la mesure même où l'on reconnaît que ce texte ne concerne pas seulement la personne de Pierre, mais la vie de l'Église, peut-on en exclure la mise en garde qui en fait partie?* PCE nr 174.

⁹² PCE nr 4. Zob. też PCE nr 202. Clifford stwierdza, że Vaticanum II był czasem, w którym Grupa mogła zaprezentować szerszemu gronu postulat nawrócenia, uwzględniany już wcześniej w swojej metodzie dialogu: *The dimension of ecclesial conversion, which was implied was implied in its method of dialogue up to this point, is now made explicit in the form of proposals discerned through prayer and dialogue, challenges to the theology and life of the churches. The motif of conversion – ecclesial and confessional – now appears explicitly as a central and recurrent theme in the published texts.* tamże, s. 117.

niu posługiwań z 1972 roku we wniosku z części doktrynalnej dokumentu wyraźnie stwierdzali, że skoro zagadnienie posługiwań stanowi poważniejszą przeszkodę na drodze do jedności, w tej więc sprawie należy przyznać priorytet kościelnemu nawróceniu (metanoia). Wydaje się nam bowiem, że zwyczajne uzgodnienie teologiczne nie może wystarczyć do tego, aby w Kościołach następował ciąg dalszy ich drogi ku jedności⁹³. Dombistom chodziło o to, by szukać takiego kształtu teologicznego wykładu, który pozwoli na wzajemne zbliżenie, a przede wszystkim będzie prowadzić do coraz doskonalszego rozpoznawania misterium zbawczego i budowania takiej chrześcijańskiej wspólnoty, która ściślej wiąże z Jezusem Chrystusem.

W pracach nad dokumentami, zgodnie z przyjętą przez siebie metodą, członkowie Grupy podejmowali teologiczną refleksję, mając na uwadze konieczność zastosowania postulatu nawrócenia. Charakteryzując treść dokumentu o Maryi stwierdzali: *Nasze odczytywanie historii, świadectwa Pisma Świętego, naszych zgodności jak i rozbieżności, które pozostają, będzie z pewnością podjęte z ekumeniczną troską i na tle eklezjologii. Perspektywa wezwania do nawrócenia będzie obecna w każdym z rozdziałów*⁹⁴. Jeśli pochylają się nad punktami niezgody i to nie tylko na płaszczyźnie doktrynalnej, ale również pastoralnej, to dlatego, by z pokorą przyjąć odpowiednie proporcje w ocenie niezgodności stanowisk i szukać odnowionej wspólnoty wiary. *Zajmowaliśmy się nimi [punktami niezgody – R.O.] – czytamy we wnioskach dokumentu Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints – w trosce o to, by uwolnić się od rozmaitych «nieporozumień», które obecnie nadal niepokoją oraz by zmniejszyć ich ciężar; nieustannie próbując przybliżyć się do zgodności punktów widzenia. Stopniowo stawialiśmy sobie pytania, aby wiedzieć, czy i w jakiej mierze były one wystarczająco poważne, by sięgać aż do «fundamentu» naszej wiary*⁹⁵.

Właśnie wiara jest tą rzeczywistością, wobec której teologia winna służyć. Dlatego też ważnym wymiarem zastosowania postulatu nawrócenia w teologii jest konieczność poddawania funkcjonującego systemu teologicznego procesowi relatywizacji w odniesieniu do prawd wiary. Celem teologii jest wyjaśnianie prawd wiary, szukanie nowego sposobu na wyrażenie tego, co jest ich istotną i zasadniczą treścią. Wiąże się to niekiedy z koniecznością odejścia od dotychczas funkcjonującej interpretacji teologicznej, obowiązującej w tradycji zarówno

⁹³ PRM nr 38, PcomE, s. 64; *Kapłaństwo w dialogu*, s. 54. Wyraźnym przejawem nawrócenia jest uznanie przez stronę protestancką negatywnych skutków rozłamu, który nastąpił w wyniku Reformacji w życiu i teologii Kościołów ewangelickich: *Uznajemy, że (...) zostaliśmy pozbawieni nie sukcesji apostołskiej, ale pełni znaku tej sukcesji. Wynikło z tego rozdrobnienie, ukonstytuowanie się różnych Kościołów narodowych, zanik poczucia jedności powszechnej Kościoła w czasie i przestrzeni. Mając na względzie jedność Kościoła i jego posługiwań, stwierdzamy konieczność przywrócenia znakowi tej sukcesji apostołskiej jego pełni.* PRM nr 43, PcomE, s. 67; *Kapłaństwo w dialogu*, s. 56.

⁹⁴ MDD nr 6.

⁹⁵ MDD nr 334.

katolickiej, jak i protestanckiej. Nawet najbardziej rozpowszechniony i uznany teologiczny system wyjaśniania prawd wiary nie jest w stanie objąć jej pełni. Dlatego słusznym jest postulat nawrócenia w teologii, przejawiający się dokonywaniem zmian w systemie tak, aby lepiej wyrażał to, co jest istotą wiary. Wydaje się, że uczestnicy spotkania w Dombes nie tracili z oczu tego służebnego charakteru teologii⁹⁶. Przykładem, wziętym z cytowanego powyżej dokumentu może być zarówno zachęta, skierowana do katolików: *Czy Kościół rzymski, aby przygotować takie pojednanie [dotyczące dogmatów maryjnych – R.O.], nie powinien, słuchając zastrzeżeń innych Kościołów i wyznań chrześcijańskich, dołożyć wszelkich starań w przedstawianiu katechezy tych dogmatów w sposób bardziej uwrażliwiony na świadectwo Pisma Świętego?*⁹⁷, jak i ocena osiągniętego porozumienia, sformułowana przez jej protestanckich członków: *To ponowne oszacowanie czy zrehabilitowanie pozycji Maryi i wyjątkowej roli, jaką ona zajmuje w planie Boga (...) jest powrotem do Maryi obecnej w ewangeljach oraz oznaką większej wierności Pismu Świętemu*⁹⁸.

Katolicy i ewangelicy teologowie z Dombes mieli wyraźną świadomość tego, że wzajemne sądy o sobie, o kształcie wiary i teologii powinny być poddawane ciągłej weryfikacji, a postulat nawrócenia powinien rodzić otwartość na te wartości, które są udziałem innych [tożsamości]⁹⁹. Jednocześnie nie chodzi o to, aby jedna strona domagała się nawrócenia od drugiej, ale o wzajemne pomaganie sobie w poszukiwaniu chrześcijańskiej autentyczności i pełni, które jest zarówno dla jednych, jak i dla drugich nawróceniem i jednocześnie ubogaceniem i pogłębieniem¹⁰⁰. Przyjmując taką definicję tożsamości i nawrócenia, dombiści odnajdywali w niej ewangeliczne kryterium własnego systemu teologicznego. Kiedy napotykają sporne punkty w doktrynie strony przeciwnej, czują się wezwani do podjęcia wysiłku zrozumienia istoty i uwarunkowań tej doktryny, do zweryfikowania swoich sądów oraz do poszukiwania przyczyn rozdziału oraz możliwych dróg pojednania na drodze nawrócenia doktrynalnego. *Niezgodności, być może głębokie, ale mające rzeczywiste podstawy, mogą jedynie być zrozumiałe i przeżyte na wspólnej drodze i dzięki powszechnemu nawróceniu Kościoła Chrystusowego, jakim jesteśmy*¹⁰¹.

⁹⁶ *Il nous appartient de mettre en pratique ce que nous avons appris de la relativité de la théologie, ou plus exactement de son caractère de service de la parole de Dieu. (...) Comme toute théologie, celle qui nous occupe ne peut constituer une fin en soi: elle fait partie du service du Christ.* Bosc, s. 21, 22. Por. Malewicz, s. 25.

⁹⁷ MDD nr 300.

⁹⁸ MDD nr 319.

⁹⁹ PCE nr 48. Baciocchi, przywołując wezwanie soborowe, by katolicy z radością uznawali wartości chrześcijańskie, mające źródło we wspólnym dziedzictwie i obecne u braci oddzielonych (DE nr 4), stwierdził w 1968 roku: *L'unité ne %tre légitime et authentique sans que, finalement, les Protestants s'y retrouvent plus évangéliques, les Catholiques et les Orthodoxes plus profondément fidèles à la Tradition (donc à l'Écriture) et ainsi de suite. Nous avons à reculer nos limites respectives en intégrant nos valeurs réciproques.* Tenże, *Les thèses*, s. 40.

¹⁰⁰ J. de Baciocchi, *Accords des Dombes et la théologie oecuménique*, „Istina” 19(1974) nr 2, s. 166.

¹⁰¹ MDD s. 106; MPB, s. 345.

2.3. Zasady

Konsekwencją tak zaprezentowanej specyfiki teologicznej metody Grupy z Dombes jest ukształtowanie modelu ekumenicznej teologii, której konstruowanie powinno prowadzić ku jedności poprzez nawrócenie. W jaki sposób jest konstruowana ta teologia pojednania, co decyduje o jej wiarygodności i owocności? – są to kwestie, które wymagają dalszego przedstawienia. Ten punkt opisu metodologicznych założeń, jakie przyjmuje Grupa, nie jest mniej istotny od poprzednich, a nawet wydaje się być decydującym, jeśli chodzi o ostateczny kształt owoców teologicznej pracy „czterdziestki” z Dombes. Odpowiedzieć należy na pytanie o zasady, jakimi posługują się oni w poszukiwaniu uzgodnionego modelu teologii, odpowiadającego na klasyczne problemy traktatów dogmatycznych oraz o zasady stosowane przez nich w dialogu międzykonfesyjnym. Obydwie grupy zasad, zarówno metodologiczne założenia teologicznej refleksji nad prawdami wiary, jak i wytyczne dla owocnego sposobu prowadzenia wymiany poglądów i stanowisk mają bowiem służyć odpowiedniemu oszacowaniu istniejących punktów niezgody, tak aby móc pracować nad ich przezwyciężeniem czy ograniczeniem¹⁰².

2.3.1. Zasady teologii pojednania

Charakteryzując teologię, jaka wyłania się z wypracowanych tez i dokumentów, należy zauważyć, że jest to rodzaj teologii, obejmującej całokształt prawd wiary. Dombiści konstruują zatem, zgodnie z opisanymi etapami taką teologię ekumeniczną, która *w zasadzie nie jest ekumeniczną dyscypliną ani też specyficzną metodą teologiczną, lecz jest czymś o wiele więcej i większym: jest chrześcijańskim duchem, który przenikać winien wszystkie działy teologii*¹⁰³. Choć to stwierdzenie nie jest autorstwa teologów dombeskich, tym niemniej dobrze opisuje kształt teologii, jaką uprawiają od wielu lat i jaką można odnaleźć na kartach opublikowanych dokumentów.

Teologia Grupy z Dombes jest naznaczona dążeniem do zachowania integralności. Oznacza to, że konstruowanie teologicznej wypowiedzi na jakiś szczegółowy temat winno uwzględniać całokształt prawd wiary i jednocześnie odnosić się do centralnej prawdy o wcieleniu i zbawieniu w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym. Żaden z traktatów teologicznych nie może być izolowany spośród innych i nie może podważać centralnego miejsca traktatu chrystologicznego. Konsekwencją

¹⁰² ... *il s'agira de dialoguer avec des chrétiens d'autres confessions, afin de situer et mesurer les désaccords pour, ensuite, travailler à les réduire.* J. de Baciocchi, *Introduction à la théologie oecuménique*, „Pages documentaires” 1968 nr IX, s. 5-12, s. 5.

¹⁰³ Skowronek, *Sens i znaczenie dialogu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S. Koza (red.), TN KUL, Lublin 1997, s. 510.

tego założenia, przyjętego przez członków Grupy, jest zastosowanie dwóch metodologicznych zasad uprawiania teologii, które można sformułować jako „chrystologiczne skoncentrowanie” i „dogmatyczne skoncentrowanie”¹⁰⁴.

Skoncentrowanie chrystologiczne

„Chrystologiczne i dogmatyczne skoncentrowanie” można na zasadzie pewnej analogii odnieść do zasad, charakteryzujących z jednej strony teologię protestancką – treściowe zasady *solus Christus* i *sola gratia et fide*, a z drugiej katolicką – interpretacyjna zasada *hierarchii prawd*. Wymienione zasady, stosowane przez Grupę z Dombes pozwalają na zachowanie linii myślowych, odróżniających obydwie chrześcijańskie tradycje oraz na konstruowanie teologii ekumenicznej dzięki komplementarnemu ich ujęciu. W najbardziej wyraźny sposób te metodologiczne założenia doszły do głosu w ostatnim dokumencie o Maryi, w którym prawdy maryjne zaprezentowane zostały jako konieczne wnioski, wynikające z centralnych prawd chrystologicznych (zastosowanie zarówno zasady *hierarchii prawd*, jak też *solus Christus* i *sola gratia*)¹⁰⁵.

Podjmując różnorodne zagadnienia teologiczne, Grupa odnosi zatem swoją refleksję do prawd chrystologicznych. Baciocchi określa tę metodologiczną zasadę mianem „skoncentrowania chrystologicznego”¹⁰⁶, którą Sesboüé definiuje jako poszukiwanie sedna Ewangelii w świetle osoby Jezusa Chrystusa¹⁰⁷. Sformułowania tej zasady dokonał w 1964 roku Jean Bosc, kiedy stwierdził, że ekumenizm ma swoje źródło, podstawę i cel w *skoncentrowaniu chrystologicznym*¹⁰⁸. To bowiem Jezus Chrystus jest jedynym Panem, który poprzez swoje dzieło odkupienia i pojednania rodzaju ludzkiego dokonuje przewyciężenia sprzeczności, jaką jest

¹⁰⁴ Istotny wkład w opracowanie i scharakteryzowanie zasad konstruowania teologii, jak również samego dialogu doktrynalnego wnieśli Jean Bosc (reformowany) oraz Maurice Villain, Joseph de Baciocchi (katolicy). Chodzi głównie o artykuły z lat 1964-1974: Bosc, art. cyt., s. 18-26; Baciocchi, *Introduction*, s. 10-12; tenże, *Fidélité dogmatique*, s. 14-36; tenże, *Les thèses*, s. 21-58; tenże, *Accords des Dombes*, s. 160-183 oraz książkę M. Villain, *Introduction à l'œcuménisme*, Tournai 1964⁴ (revue et augmentée).

¹⁰⁵ Należy zaznaczyć, że prawdy maryjne omawiane są również w ścisłym powiązaniu z prawdami antropologicznymi i eklezjologicznymi: *Wydaje się, że przyjęte przez Grupę metodologiczne zasady uprawiania teologii (w tym mariologii) oraz kształtowania pobożności chrześcijańskiej (w tym pobożności maryjnej) wynikają z postulatu ujmowania teologii w sposób integralny, gdzie w centrum znajduje się chrystologia oraz wiara w Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie. Wprost w dokumencie nie odnajdziemy formuły per Iesum ad Mariam, tym niemniej teologiczna nauka o Maryi przedstawiana jest w kontekście chrystologii oraz eklezjologii i antropologii*. R. Obarski, *Formuła „Per Iesum ad Mariam” według uzgodnień ekumenicznej Grupy z Dombes*, w: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne Licheń, 26-27 października 2001 roku*, S.C. Napiórkowski, K. Pek (red.), Częstochowa-Licheń 2002, s. 218.

¹⁰⁶ Baciocchi, *Introduction*, s. 9-10 oraz tenże, *Accords des Dombes*, s. 162.

¹⁰⁷ *The theological method used by the Groupe des Dombes (...) applies the principles of Christological focus (seeking the substance of the gospel in the light of the person of Christ)*. Sesboüé, *Groupe des Dombes*, s. 445.

¹⁰⁸ Bosc, s. 19.

stan podziału Kościoła¹⁰⁹. Zwrócenie się ku Chrystusowi, który jest i pozostanie źródłem odnalezienia pełnej jedności chrześcijańskiej, oznacza zarazem przyjęcie wspólnie uzgodnionego kierunku w konstruowaniu teologii. Choć, jak pisze Bosc, uczestniczący w dialogu protestanci i katolicy teologowie z Dombes nie wypracowali jeszcze całkowicie wspólnej chrystologii, to jednak owo *skoncentrowanie chrystologiczne* stanowi podstawową zasadę teologii pojednania¹¹⁰. Tym bardziej, że spotkanie Grupy w 1954 roku pozwoliło na wypracowanie trwałego i istotnego uzgodnienia dotyczącego chrystologii Soboru w Chalcedonie z 451 roku¹¹¹. Zgoda ta potwierdziła fakt tożsamości wspólnej wiary w Chrystusa, pomimo problemów związanych z niektórymi sformułowaniami czy koncepcjami teologicznymi. Teologowie z Dombes uświadamiając sobie, że przedmiotem wiary nie są dogmatyczne wypowiedzi, ale rzeczywistość, która pozwala poznawać Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, wyznają: *na podstawie tej rzeczywistości i w powiązaniu z nią staramy się wypracowywać wspólne wyrażenia wiary*¹¹². Kolejne spotkania tylko potwierdzały faktyczność istniejącej zgodności chrystologicznej.

Dogmat o osobie i zbawczym dziele Chrystusa, jedyne Pośrednika¹¹³ oraz wszystkie prawdy wiary, które z tego dogmatu wypływają stanowią to centrum, które może być jedynym źródłem jedności między Kościołami chrześcijańskimi. Baciocchi podkreśla, że *wiara w Chrystusa wyposaża nas jednocześnie w zasadę wzajemnego zrozumienia i w kryterium chrześcijańskiej wiarygodności*¹¹⁴. Teologia, która wszystko koncentruje *wokół Chrystusa i w Chrystusie* pozwala na postępowanie naprzód w ekumenizmie, dochodząc do uzgodnień w eklezjologii. Nie oznacza to, że Grupa z Dombes zapomina o *Duchu Świętym, przez którego Chrystus ożywia i kieruje swoim Kościołem. Duch jest przywoływany podczas każdego spotkania, a co roku wspólne tezy czynią o Nim jedną lub kilka wzmia-*

¹⁰⁹ *Car la prise de conscience de la contradiction qu'est la division de l'Église est liée à la reconnaissance que cette division est surmontée par le Christ un dans son oeuvre réconciliatrice accomplie et dans la promesse de sa venue en gloire.* Tamże.

¹¹⁰ *Sans que l'on puisse encore parler, du moins jusqu'au bout, d'une théologie ou d'une christologie communes, il est cependant manifeste que cette «concentration christologique» qui nous est commune constitue une orientation théologique convergente.* Tamże. Autor dodaje, że taka orientacja chrystologiczna spełnia w sposób analogiczny podobną rolę w pracach Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów od czasu konferencji w Lund w 1952 roku.

¹¹¹ *Le premier de ces principes est la concentration christologique, facilitée par la vérification (1954) de notre accord sur la christologie de Chalcedoine.* Baciocchi, *Accords des Dombes*, s. 162.

¹¹² Tamże, s. 162. Por. tenże, *Introduction*, s. 10.

¹¹³ *Jésus-Christ est le Médiateur unique par qui Dieu se donne à nous, et nous à Dieu. Il est le Révélateur plénier et l'objet central (en un sens, total) de la Révélation divine. C'est ce que souligne Vatican II dans sa "Constitution sur la Révélation", en particulier le n° 4.* Baciocchi, *Introduction*, s. 10. Dombiści w dokumencie *Pour une réconciliation des ministères* stwierdzają, że w orzeczeniach Soboru Trydenckiego znajdują *une sorte de «recentrement» autour du Christ, source et cause du salut.* PCE nr 99.

¹¹⁴ Baciocchi, *Introduction*, s. 9. Autor przywołuje dwa istotne świadectwa Nowego Testamentu (zob. Rz 10, 9; 1J 4, 2-3) na potwierdzenie tezy, że wiara w Chrystusa Pana, Syna Bożego jest kamieniem probierczym wiarygodności Kościoła. Tamże s. 9-10.

nek. *O Duchu Świętym mówiliśmy ex professo w 1955 roku i będziemy do Niego stale powracać* – pisał Baciocchi w 1971 roku¹¹⁵.

Jednym z zasadniczych, umożliwiających dialog odkryć jest uświadomienie sobie przez teologów dombeskich prawdy o tym, że jedność Kościoła, choć dziś niepełna, ale rzeczywiście oferowana przez Chrystusa już od momentu zaistnienia pierwszej wspólnoty, pozostaje ukryta pod podziałami, a wręcz je motywuje. Baciocchi wyjaśnia to w ten sposób, że każdy z Kościołów chce w głębi swojej wiary służyć Chrystusowi i wypełniać plan Boga zgodnie ze wskazaniami zapisanymi w Piśmie Świętym. Jednocześnie Kościoły te trwają w sporze, gdyż zarzucają sobie nawzajem pewne niewierności wobec Chrystusa i misji, jaką on zlecił jednemu, niepodzielnemu Kościołowi. Jednak to nie podziały są chronologicznie i merytorycznie pierwsze, lecz owe *wspólne racje* (głęboka wiara w Chrystusa), względem których Kościoły konstruują wzajemną krytykę¹¹⁶. Okazuje się więc, że wiara w Chrystusa, Syna Bożego i Zbawiciela jest z jednej strony zasadniczym powodem rozbieżności między protestantyzmem i katolicyzmem, a z drugiej strony stanowi istotną rację poszukiwania odnowionej jedności¹¹⁷.

Konsekwencją przyjęcia orientacji chrystologicznej w pracach dombistów jest zatem odrzucanie wszelkich skrajnych stanowisk i tendencji odśrodkowych, które mogłyby zagrażać Kościołom. Podane dla przykładu przez Bosca dwa twierdzenia – katolickie dotyczące jedności Kościoła instytucjonalnego oraz protestanckie o „wolności pod Słowem Bożym” – sformułowane w sposób autonomiczny i jednostronny mogą prowadzić do integryzmu lub dzielącego ekskluzywizmu, natomiast kiedy są przemyślane w świetle osoby Chrystusa, zyskują swoją wartość i prawdę. *Wspólne chrystologiczne uzgodnienie wyklucza jedność bądź wolność jako mity lub abstrakcyjne zasady i otwiera drogę dla autentycznego ekumenizmu*¹¹⁸. Dzięki skoncentrowaniu się na wierze w Chrystusa ewangelicy i katolicy teologowie z Dombes mogą prowadzić pożyteczny dialog, wzrastać we wzajemnym zrozumieniu, a co najważniejsze coraz bardziej odkrywać już istniejącą jedność Kościoła¹¹⁹. Mają oni świadomość, że podejmowanie fundamentalnych, centralnych zagadnień doktrynalnych warunkuje skuteczność i wiarygodność dia-

¹¹⁵ tenże, *Fidélité dogmatique*, s. 20.

¹¹⁶ Por. tenże, *Introduction*, s. 7. Autor cytuje długi fragment konstytucji soborowej (KK nr 15), gdzie wyliczone zostały elementy tych wspólnych racji.

¹¹⁷ *Le pari du Groupe des Dombes, vérifié par une longue expérience, c'est qu'un accord dans la foi peut être réel sans être complet, dans la mesure où l'on applique le principe de concentration christologique. On peut avancer du moins clair au plus clair, du moins explicite au plus explicite. C'est sûrement possible puisque cela se fait.* Tenże, *Accords des Dombes*, s. 164. Por. tenże, *Introduction*, s. 12. Warto tu przypomnieć, że od 1999 roku (oficjalnego uzgodnienia w Augsburgu) jedna z zasadniczych prawd chrystologicznych o usprawiedliwieniu w Chrystusie jednoczy tradycję ewangelicką i katolicką; choć jeszcze nie na każdej płaszczyźnie dogmatycznej (choćby w antropologii teologicznej).

¹¹⁸ Bosc, s. 20. Por. Baciocchi, *Introduction*, s. 9; tenże, *Fidélité dogmatique et recherche oecuménique*, s. 20.

¹¹⁹ *Axés sur la foi au Christ, nous pouvons dialoguer de façon utile, progresser en compréhension mutuelle et dans la découverte de l'unité déjà donnée.* Baciocchi, *Introduction*, s. 10.

logu oraz wypracowywanej stopniowo ekumenicznej teologii. Tym niemniej biorą również pod uwagę fakt, że istotne rozbieżności, nieobojętne dla osiągnięcia jedności w wierze, znajdują również swoje odzwierciedlenie zarówno w kwestiach dogmatycznych niższej rangi, jak i w dziedzinie duchowości oraz pobożności¹²⁰. Podjęcie tej problematyki stanowi istotny etap dialogu, choć ma on swoje miejsce w powiązaniu z rozstrzygnięciami dotyczącymi centralnych zagadnień chrystologicznych.

Aby uchwycić sedno stosowanej przez Grupę z Dombes zasady „skoncentrowania chrystologicznego”, można przytoczyć wniosek, jaki formułuje Joseph de Baciocchi: *Jest korzystne, abyśmy zawsze umiejscawiali różne elementy dogmatyki i życia Kościoła, na temat których jest prowadzona dyskusja, w powiązaniu z tym niewzruszonym i naprawdę wspólnym centrum, nie tylko po to, aby mieć świadomość wspólnych założeń, ale również po to, aby każdy dobrze ukierunkowywał i utrzymywał w równowadze prezentację swojej własnej wiary*¹²¹.

Skoncentrowanie dogmatyczne

Z zasadą „skoncentrowania chrystologicznego” nierozdzielnie jest związana zasada „skoncentrowania dogmatycznego”, która oznacza podjęcie wysiłku polegającego na dogłębnym, teologicznym wyjaśnieniu dogmatycznej nauki obydwu chrześcijańskich wyznań. Wiąże się to z respektowaniem wymogu uczciwości i obiektywizmu, polegającym na takim zaprezentowaniu własnego stanowiska dogmatycznego, by uniknąć sytuacji, w której przedstawia się jako obowiązującą wykładnię wiary swojego Kościoła *to, co jest jedynie stanowiskiem szkół, teologicznych opinii, interpretacji, być może najbardziej godnych szacunku, ale nie bezwzględnie obowiązujących, choćby nawet zwykle praktykowana prezentacja dogmatyki stosowała się w tym przypadku do schematów*¹²². W realizowaniu tej zasady chodzi więc o to, by nie stwarzać przeszkód dla jedności chrześcijan poprzez przyjęcie postawy narzucania takich opinii teologicznych (nawet wspólnych), których odrzucenie nie powoduje zakwestionowania tożsamości wyznaniowej¹²³.

¹²⁰ Por. Bosc, s. 23.

¹²¹ Baciocchi, *Introduction*, s. 10. W innym miejscu definiuje tę zasadę podobnie: «*Concentration christologique*»: *situer toujours la matière de nos désaccords par rapport à l'affirmation constitutive de la foi chrétienne, Jésus-Christ, Fils de Dieu, Seigneur, Sauveur*. tenże, *Les thèses*, s. 31. Nowe Dyrektorium ekumeniczne Kościoła katolickiego z 1993 roku zachęca teologów dialogujących ze sobą Kościołów do takiej właśnie postawy: *Gdy uznają, że różnice stanowią faktyczną barierę dla komunii, postarają się znaleźć środki do przewyciężenia w świetle tych punktów wiary, które są już dla nich wspólne*. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* nr 172, w: *Ut Unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, t. II (lata 1982-1998), S.C. Napiórkowski, J. Leśniewska, K. Leśniewski (red.), TN KUL, Lublin 2000, s. 85.

¹²² Baciocchi, *Introduction*, s. 10.

¹²³ Tamże, s. 11.

Baciocchi podkreśla, że w pracach Grupy nie chodzi o «falszywy irenizm», który sprawiałby kompromisy dogmatyczne i «pozbywałby się» dogmatów drugoplanowych z tej racji, że sprawiają trudność członkom innych wyznań¹²⁴, ale o respektowanie proporcji pomiędzy dogmatami. Istnieją bowiem dogmaty centralne i te, które wynikają z tych pierwszych, drugoplanowe, odnoszące się w mniejszym stopniu do wiary w Chrystusa. Przywołuje w tym miejscu najistotniejszą wypowiedź w tej materii, jaka została przyjęta w Kościele katolickim podczas Soboru Watykańskiego II: *Przy zestawianiu doktryn niech [teologowie katolicy] pamiętają o istnieniu porządku czy «hierarchii» prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej* (DE nr 11)¹²⁵. Teologowie dombescy podkreślali wartość zasady hierarchii prawd już w przyjętych tezach z 1967 roku, kiedy to zmagając się z zagadnieniem interkomunii, dostrzegali w niej, obok odnowionej interpretacji dogmatów oraz rozróżniania pomiędzy dogmatem a teologumenonem, pozytywny składnik dla prowadzonych badań ekumenicznych¹²⁶.

Zastosowanie tej zasady pozwala na takie rozróżnienie prawd wiary, które umożliwi stwierdzenie istniejącej **jedności** między chrześcijanami w pierwszorzędnych prawdach, dotyczących tajemnic Trójcy Świętej, Wcielenia, Odkupienia i

¹²⁴ Tamże. Wobec zarzutów stawianych katolickim członkom Grupy, iż w uzgodnieniu o Eucharystii i posługiwaniach duchownych odchodzą od wiary katolickiej, E. Chavaz odpowiadał kardynałowi Ch. Journet: *Les catholiques qui ont signé l'accord des Dombes connaissent leur catéchisme et ils tiennent à la foi catholique, en la présence réelle plus qu'à la prune de leurs yeux. Ils détestent le «faux irénisme» malhonnête et des destructeur de toute crédibilité.* Chavaz, *Non! Monsieur le cardinal*, „Unité Chrétienne” 1972 nr 28, s. 78.

¹²⁵ Ta jedna z najbardziej obiecujących dla przyszłości dialogu ekumenicznego kategorii teologiczno-metodologicznych, wypracowanych na Soborze Watykańskim II, została uwzględniona w *Dekrecie o ekumenizmie* dopiero w ostatnim momencie redagowania tegoż dokumentu soborowego. W niecały miesiąc przed jego promulgacją (która miała miejsce w dniu 21 listopada 1964) kard. F. König wniósł do Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan poprawkę do *modus* 49, proponując włączenie do tekstu dekretu zasady hierarchii prawd. Por. Skowronek, *W trzydziestolecie Dekretu o ekumenizmie*, s. 29, gdzie przywołuje ocenę tego wydarzenia, sformułowaną przez jednego z najwybitniejszych teologów protestanckich, O. Cullmanna: *Uważam ten akapit za najbardziej nowatorski nie tylko schematu „De Oecumenismo”, lecz wszystkich schematów tego Soboru. (...) Uzyskany tutaj pierwszy miernik zarysowuje mi się już jako antycypacja Trzeciego Soboru Watykańskiego i może stać się od tej pory punktem wyjścia dla ekumenicznych procesów usprawiedliwiających wszelkie nadzieje* („Documentation catholique” z 20 czerwca 1965, kol. 1116). Trzeba jednak pamiętać o tym, że zasada hierarchia veritatum ma swoje zakorzenienie w starożytnej i średniowiecznej tradycji chrześcijańskiej. Por. W. Hryniewicz, „Hierarchia prawd” – *wspólne dobro podzielonego chrześcijaństwa*, w: *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Lublin 1998, s. 37, 43-47 (na s. 37, w przyp. 1 autor podaje długą listę prac i artykułów temu zagadnieniu poświęconych). Zasługą Soboru było natomiast przypomnienie o niej i nadanie jej znaczenia hermeneutycznego, co w decydujący sposób wpłynęło na kształt soborowej nauki i rozwój ekumenizmu. Por. W. Hanc, *Rola „hierarchii prawd” w dialogu ekumenicznym*, AK 112 (1989) z. 479, s. 71.

¹²⁶ *L'affirmation acquise d'une hiérarchie des dogmes* („Unitatis redintegratio” 11), *la distinction à préciser entre dogme et théologoumène et une interprétation renouvelée des dogmes constitueraient pour cette étude des facteurs positifs*. Tezy 1967 nr 3, PcomE, s. 25.

ostatecznego celu życia człowieka¹²⁷ oraz **rozbieżności** doktrynalnej w prawdach o mniejszym stopniu ważności, pochodnych w stosunku do pierwszych, a dotyczących środków zbawienia, takich jak struktura Kościoła, sakramenty, sukcesja apostołska. W dokumencie o miejscu Maryi w zbawczym planie Boga, Grupa z Dombes, przywołując powyższe rozumienie zasady *hierarchii prawd*, zaprezentowane na Soborze przez Andrea Pangrazio, arcybiskupa Gorycji we Włoszech, odczytała soborowy tekst jako wskazanie interpretacyjne, by odnosić *każdą prawdę do «fundamentu» wiary, to znaczy do objawienia Boga Zbawiciela w Jezusie Chrystusie przez dar Ducha. Miejsce doktryn w «hierarchii» prawd powinno być zatem przede wszystkim oszacowane według ich powiązania (bardziej lub mniej ścisłego) z Pismem Świętym oraz z twierdzeniami zapisanymi w symbolach wiary*¹²⁸. Stosowanie tej zasady łączy się bowiem z takim uporządkowaniem poszczególnych prawd wiary, w którym nie chodzi o jakiś dowolny wybór prawd podanych do wierzenia, ale o takie wykorzystywanie tej hermeneutyczno-kryteriologicznej zasady¹²⁹, by właściwie rozumieć i objaśniać rangę określonych prawd poprzez ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej, które jednoczą głęboko protestantów i katolików oraz stają się coraz bardziej przedmiotem wspólnej ewangelizacji¹³⁰.

Grupa z Dombes jako zespół teologów prowadzących dialog ekumeniczny podkreśla znaczenie soborowej zasady jako istotnej kategorii metodologicznej w wypracowywaniu uzgodnień. Wydaje się, że sposób pracy dombeskich teologów, jak też jej owoce są wyraźnym potwierdzeniem wniosków, do jakich doszła Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego w 1990 roku: *Pojęcie «hierarchia prawd» może być użyteczną zasadą w metodologii teologicznej. Przez to, że uznaje zarazem organiczną całość i koherencję prawd*

¹²⁷ Badania początków Reformacji potwierdzają fakt, iż reformatorzy uznawali nauczanie wiary pierwszych soborów ekumenicznych jako *najważniejsze artykuły Bożego Majestatu*. W *Artykułach Szmalkaldzkich*, wchodzących w skład ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego znaleźć można stwierdzenia o braku kontrowersji z Kościołem rzymskim, jeśli chodzi o naukę o Trójcy Świętej i chrystologię. Zob. *Artykuły Szmalkaldzkie (1537)*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, cz. I, s. 337-338. Por. Skowronek, *W trzydziestolecie Dekretu o ekumenizmie*, s. 31; Hanc, s. 75, 77.

¹²⁸ MDD nr 242, przyp. 1; MPB nr 242, przyp. 150.

¹²⁹ W recepcji tej zasady zwraca się uwagę na wartość i znaczenie zbawcze prawd objawionych, tworzących wspólnie *pewnego rodzaju model interpretacyjny, który jako całość naświetla tajemnicę Boga. Poszczególne prawdy mogą być więc zrozumiane tylko wtedy, kiedy rozpatruje się jej wartość w kontekście całego objawienia tajemnicy Boga*. Hanc, s. 73. Oznacza to, że *«hierarchii prawd» nie należy pojmować jako «zasady odejmowania», jakoby można było zredukować wiarę do kilku istotnych punktów, pozostawiając resztę, jako coś, co nie ma już tak wielkiego znaczenia, dowolnemu uznaniu jednostki. «Hierarchia prawd» oznacza raczej organiczną zasadę strukturalną, której nie wolno mylić ze stopniami pewności*. Ch. Schönborn, *Katechizm Kościoła katolickiego. Myśli przewodnie i główne tematy*, w: *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, A. Sujka (red.), Warszawa 1994, s. 25. Zasada ta wiąże się nie tyle z wyliczaniem prawd wiary, ile z „wyważaniem” i ocenianiem ich stopnia bliskości względem *centrum promieniowania, które wszystko przenika i oświetla*. Hryniewicz, s. 38.

¹³⁰ Por. Skowronek, *W trzydziestolecie Dekretu o ekumenizmie*, s. 31. Przejawem owocnego zastosowania tej zasady w dialogach jest choćby wspólna deklaracja katolicko-luterńska w sprawie usprawiedliwienia z 1999 roku, będąca podstawą dla wspólnego świadectwa o odkupieniu człowieka z łaski Bożej.

wiary jak również ich zróżnicowanie usytuowane wobec «fundamentu», nadaje się ono do ukazania drogi wiodącej do uporządkowanej pracy teologicznej¹³¹.

Teologowie z Dombes podkreślili w omawianym uzgodnieniu o Maryi, że tej wypracowanej w Kościele katolickim zasadzie *hierarchii prawd* w sposób analogiczny odpowiada po stronie protestanckiej wyróżnianie głównych punktów wiary, określanych jako *status confessionis*. W tradycji Kościołów luterzańskich kryterium rozstrzygającym o poprawności danej doktryny jest odniesienie do Chrystusa (*solus Christus*) oraz zasada usprawiedliwienia przez wiarę (*sola fide*). To jeszcze Luter i Melancton wskazywali na *hierarchię wśród artykułów wiary, które wchodzi w zakres soteriologii (zbawienie, Ewangelia) i tych, które wchodzi w zakres eklezjologii i etyki (uczynki, Prawo)*¹³². Natomiast w tradycji Kościołów reformowanych, w *Confessio Helvetica posterior* rozróżniano między rzeczami obojętnymi a prawdami pochodzącymi z wyznania wiary¹³³.

¹³¹ Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, *Pojęcie „hierarchia prawd” – interpretacja teologiczna. Dokument studyjny*, tłum. K. Karski, SiDE 1992 nr 2, s. 93 (cytowany nr 39). Dokument ten jest ekumeniczną próbą zrozumienia i zinterpretowania intencji Soboru Watykańskiego II wypowiadającego się o «hierarchii prawd» oraz ukazania pewnych konsekwencji dla ekumenicznego dialogu i wspólnego chrześcijańskiego świadectwa. Tamże s. 86 (nr 3).

¹³² MDD nr 242, przyp. 1; MPB nr 242, przyp. 150. Artykuły Szmalkaldzkie dokonują podziału artykułów wiary na trzy rodzaje: Bożego Majestatu (cz. I, s. 337-338); urzędu i dzieła Jezusa Chrystusa (cz. II, s. 338-345); o grzechu, Zakonie, pokucie, Ewangelii i innych dotyczących Kościoła (cz. III, s. 345-356). Współczesna myśl ewangelicka nie rozróżnia pierwszorzędnych i drugorzędnych prawd wiary; podkreśla natomiast dynamiczny i wewnętrzny związek pomiędzy nimi, wskazując jednocześnie na ich odniesienie do centrum Ewangelii, czyli osoby Chrystusa: *wszystkich nas prowadzi Jezus Chrystus, On jest najważniejszy, On jest niezaprzeczalnym źródłem prawdy dla nas wszystkich. Trzeba to sobie uświadomić i z tego punktu widzenia uczyć się patrzeć na to, co nas dzieli*. L. Vischer, *Głos w dyskusji*, w: *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, W. Hryniewicz, L. Górka (red.), Lublin 1985, s. 66. Przyjęty w 1972 roku tzw. Raport z Malty pt. *Ewangelia i Kościół*, owoc katolicko-luterńskiego dialogu, zaakcentował bliskość pojęcia *hierarchii prawd* względem protestanckiego sposobu pojmowania istoty Ewangelii, wskazując jednocześnie na różnice w rozłożeniu akcentów: katolicka *hierarchia veritatum* kładzie nacisk na całość i pełnię prawdy, a luterzańskie „centrum Ewangelii” jest podstawą do weryfikacji zgodności kultu i życia chrześcijańskiego z Ewangelią. Zob. Hryniewicz, s. 49. Tym niemniej, podkreśla inny luterński teolog *il y a accord sur le noyau central, sur la clé qui est le Christ mort et ressuscité, révélateur de Dieu Trinité*. A. Birmelé, *Confession de foi et Hiérarchie de vérités, Point de vue d'un luthérien*, „Unité Chrétienne” 1999 nr 136, s. 22.

¹³³ MDD nr 242, przyp. 1; MPB nr 242, przyp. 150, gdzie dombiści cytują fragment *Confessio Helvetica posterior*, podkreślający wartość stwierdzeń zapisanych w wyznaniu wiary: *[Oto] dlaczego, kiedy rzeczy obojętne są wyprowadzone z wyznania wiary, my tracimy wobec nich swą wolność* (rozdz. XXVII, *Confessions et catéchismes de la réformée*, s. 300). W XX wieku najśłynniejszy teolog Kościoła reformowanego, Karl Barth w swojej *Dogmatyce kościelnej* podkreślał, że *chodzi o centrum tego, co stanowi przedmiot, źródło i treść głoszenia, a więc i dogmatyki... Oczywiście, wychodząc z tego [centrum] powinno się i można dostrzegać to, co zewnętrzne. Jednakże tylko w odniesieniu do niego. Wszelki błąd i wszelki brak w poznaniu centrum, o którym mówimy, zafałszowałby natychmiast poznanie całej reszty*. Tenże, *Dogmatique*, vol. IV, 1, 1, § 57, Genève 1973, s. 1. Takie ujęcie odnaleźć można w nauczaniu Kościoła katolickiego, który w katechizmie z 1992 roku mówi o tajemnicy Trójcy Świętej jako centrum wiary i życia chrześcijańskiego. Tajemnica Boga w sobie samym jest źródłem wszystkich imnych tajemnic wiary oraz światłem, które je oświeca. Tajemnica ta jest najbardziej podstawowym i istotnym nauczaniem w «hierarchii prawd wiary». KKK nr 234. Bp Christoph Schönborn podkreśla, że w tworzeniu katechizmu uwzględniano trzy kryteria, wynikające z *hierarchii prawd*: obok tajemnicy Trójcy Świętej jako centrum zwracano uwagę na podejście chrystocentryczne oraz strukturę organiczną, podkreślającą więc poszczególnych wypowiedzi z fundamentami wiary chrześcijańskiej. Zob. tenże, s. 25-29.

Innym aspektem przyjętej przez dombistów zasady „skoncentrowania dogmatycznego” jest koncentrowanie się w ekumenicznej debacie na *twierdzeniach wiary*, a nie systematyzacji teologicznej typu tomistycznego. Wyraźne jest w tym odwołanie się do *Dekretu ekumenizmu* (nr 11), w którym ojcowie soborowi zachęcają do takiego sposobu wyjaśniania wiary katolickiej, by nie stał się on przeszkodą w dialogu, a pomagał we właściwym zrozumieniu wiary Kościoła katolickiego. Wydaje się, że katolicy członkowie Grupy z Dombes, idąc za takim wskazaniem, nie chcą uprawiać teologii statycznej i dedukcyjnej. Wraz z protestanckimi kolegami chodzi im raczej o zmierzanie ku jedności wiary, jednak nie poprzez taką systematyzację, która prowadzi do ujednolicenia wiary. Aby to osiągnąć wypracowują uzgodnienia, które choć nie są całkowite, to jednak rzeczywiście przybliżające stan pojednania. Dzięki temu unikają niemożliwej do zrealizowania i jednocześnie bezowocnej zasady „wszystko” albo „nic”¹³⁴.

Dombiści stoją na stanowisku, że kiedy chodzi o poszukiwanie najbardziej fundamentalnych aspektów prawdy chrześcijańskiej (oczywiście dzięki odczytaniu objawienia), wtedy nie można zatrzymywać się na wyrażeniach, które zostały ustalone w jednej lub drugiej tradycji. Konieczne jest podjęcie wysiłku darcia do najgłębszych intencji czy to twierdzeń protestanckich czy definicji katolickich. Jako przykład takich sformułowań, wywołujących opór przy rozważaniu ich w sposób autonomiczny, Bosc podawał katolicką definicję nieomyłności Kościoła oraz protestanckie *sola Scriptura*¹³⁵. Te same terminy tracą swoją sztywność w chwili, gdy próbuje się odczytać intencje, jakie kierują tymi, którzy je głoszą. Wtedy też możliwe stanie się, jeśli nie zaakceptowanie ich przez drugą stronę, to przynajmniej właściwe ich zrozumienie¹³⁶. Naświetlając w ten sposób podmiotowy aspekt „dogmatycznego skoncentrowania”, Bosc zachęcał do kontynuacji badań w celu odnalezienia najgłębszych intencji, kierujących twierdzeniami poszczególnych wyznań wiary, do której źródeł powinniśmy wspólnym wysiłkiem stale powracać. Choć, dodawał reformowany teolog: *to trudna praca, ale wiemy, jakie zawiera obietnice*¹³⁷.

¹³⁴ *Un énoncé peut apparaître ambigu du point de vue d'une logique abstraite et statique sans l'être réellement, dans la mesure où il ne prétend pas définir une totalité close, mais orienter une démarche authentique* vers le Christ et la plénitude de l'obéissance ecclésiale. Nous ne sommes plus guère tentés par ce «tout ou rien». Baciocchi, *Accords des Dombes*, s. 164. Por. Rocher, s. 108.

¹³⁵ Zob. Bosc, s. 25.

¹³⁶ ... elles peuvent perdre leur raideur et devenir non point nécessairement acceptables mais au moins compréhensibles à partir du moment où l'on cherche à pénétrer jusqu'à leurs intentions les plus profondes. Tamże.

¹³⁷ *Il nous appartient de ne pas nous lasser de sonder les intentions les plus profondes des affirmations de nos credos respectifs. Il nous appartient enfin de revenir sans cesse et ensemble aux sources de notre foi. C'est un travail ardu, certes, mais dont nous savons quelles promesses il contient.* Tamże, s. 21. Por. Baciocchi, *Fidélité dogmatique*, s. 21, gdzie podkreśla że pod tymi zdaniem mogliby się podpisać wszyscy uczestnicy spotkania w Dombes.

Myśl tę kontynuował Baciocchi, który podkreślał zasadnicze znaczenie *głębokich motywacji*, czyli wewnętrznych racji wiary, z uwagi na ich związek ze zbawieniem człowieka i jego życiem jako dziecka Bożego. Podawał interesujący przykład dotyczący stałej obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi. Gdyby, jak proponuje, rozważyć istotę tego problemu, to okaże się, że zaprzeczenie katolickiemu twierdzeniu prowadzi do wniosku, że Chrystus nie daje samego siebie, lecz jedynie godzi się na obecność, gdy tymczasem Jego stała obecność jest znakiem daru. I dopiero *na takiej podstawie można prowadzić dialog* – podsumowywał dombista¹³⁸. Ostateczna wartość tego aspektu zasady „skoncentrowania dogmatycznego”, przyjętej przez dombistów w konstruowaniu teologii pojednania, polega na tym, że owe *najgłębsze intencje są dla nas wspólne i w wielu przypadkach same pozwalają przewyciężyć zanegowania, spowodowane bardziej lub mniej powierzchownymi sposobami prezentowania i uzasadniania dogmatu*¹³⁹.

Posługując się słowami Baciocchiego można ostatecznie zdefiniować zasadę „skoncentrowania dogmatycznego” jako *respektowanie hierarchii ważności wśród doktrynalnych twierdzeń naszych poszczególnych Kościołów, nie nadawanie zwykłym opiniom, nawet wspólnym charakteru wiary, nie stawianie w centrum dogmatu-satelity*¹⁴⁰.

Ukształtowane przez tych dwóch dombeskich teologów (Jeana Bosca i Josepha de Baciocchi) konkretne ścieżki realizowania zasad konstruowania teologii pojednania wydają się być nie tylko stosowane do dzisiaj przez nowe już pokolenie teologów z Dombes, ale przede wszystkim pozwalają na kontynuację tego doświadczenia, przynoszącego coraz to nowe owoce w postaci dokumentów-uzgodnień w wierze. Dzięki konsekwentnemu łączeniu „skoncentrowania chrystologicznego” ze „skoncentrowaniem dogmatycznym”, jakie ma miejsce w pracach Grupy z Dombes, możliwe jest owocne kontynuowanie katolicko-protestanckiego dialogu ekumenicznego.

W tym właśnie wyraża się integralność teologii Grupy z Dombes, że wszystkie traktaty teologiczne ujmowane są w poszczególnych dokumentach poprzez odniesienie ich do całości chrześcijańskiego nauczania, opartego na świadectwie Pisma Świętego.

2.3.2. Zasady dialogu doktrynalnego

Przedstawione zasady, lub jak je określa Baciocchi imperatywy, charakteryzujące refleksję teologiczną, dotyczą sposobu, w jaki każdy członek Grupy wyraża myśli i prezentuje własne stanowisko. Stosowanie zasad „chrystologicznego i do-

¹³⁸ Baciocchi, *Introduction*, s. 11.

¹³⁹ Tamże, s. 12.

¹⁴⁰ Baciocchi, *Les thèses*, s. 31.

gmatycznego skoncentrowania” nie byłoby jednak możliwe bez ich przetłumaczenia na konkretne zasady stosowane w dialogu międzywyznaniowym wewnątrz Grupy. Baciocchi mówi tu o imperatywach *języka i klimatu biblijnego* oraz *dialektycznej syntezy stanowisk*. Choć obydwie zasady dialogu dotyczą bezpośredniego spotkania, wymiany stanowisk oraz opinii poszczególnych teologów w żywej dyskusji, to jednak pierwszy z nich odgrywa również istotną rolę w płaszczyźnie struktury oraz prezentowania doktryny, co ściśle wiąże się z wcześniejszymi scharakteryzowanymi zasadami konstruowania teologii Grupy z Dombes¹⁴¹.

Język i klimat biblijny

Protestanci i katolicy teologowie z Dombes starają się korzystać w dialogu ze słownictwa, które by ich jednoczyło. Owocem poszukiwań takiej wspólnej, ogólnej perspektywy stało się zastosowanie przez nich zasady *języka i klimatu biblijnego* w takim stopniu, w jakim było to możliwe. Baciocchi, najbardziej zasłużony członek Grupy, jeśli brać pod uwagę wypracowanie teologicznej metody Dombeskiego Ośrodka Ekumenicznego, wyraźnie stwierdza, że w przyjęciu tej zasady chodzi bardziej o *korzystanie ze słów zaczerpniętych z Biblii niż tych, które są typowe dla teologii technicznej, systematycznej, jakiegokolwiek*¹⁴², a także o sposób podejmowania zagadnień, czy – inaczej mówiąc – o *wizję świata*, konstruowaną w perspektywie Pisma Świętego, a nie metafizyki lub psychologii religijnej. Służycy temu mają wielkie biblijne kategorie myślowe, w których dochodzi do głosu osobowa relacja człowieka z Bogiem, realizowana we wspólnocie i poprzez wydarzenia historyczne: *Przymierze i Grzech, Śmierć i Zbawienie, Historia Święta ukierunkowana na Paruzję Pana, Sąd, Zmartwychwstanie*¹⁴³. Taki biblijny klimat personalizmu wspólnotowego, choć mało usystematyzowany i opracowany, pozwala na ujmowanie rzeczywistości w powiązaniu ze stałymi biegunami życia ludzkiego, które ponadto dotyczą płaszczyzny wiary¹⁴⁴.

W tym kontekście przekonujące wydają się stwierdzenia, że taki sposób wyrażenia twierdzeń wiary chrześcijańskiej jest najbardziej korzystny w dialogu ekumenicznym prowadzonym przez protestantów i katolików¹⁴⁵. W swojej refleksji nad tą zasadą prowadzenia dialogu Baciocchi wskazuje na konkretne powody, dla

¹⁴¹ Por. tamże.

¹⁴² Tamże, s. 32.

¹⁴³ Tamże. Autor dodaje, że widać w tym, jak *Bóg mówi do nas i interweniuje na naszą korzyść, a my odpowiadamy mu wiernością lub odmową bardziej lub mniej wyraźną. Wszystkie wydarzenia, wszystkie rzeczy są pośrednikami tego dialogu*. Tamże.

¹⁴⁴ Por. tamże.

¹⁴⁵ Baciocchi podkreśla, że istnieją różne sposoby wyrażenia tej samej prawdy wiary. Obok sformułowań biblijnych można odwoływać się np. do wyrażen Pseudo-Dionizego czy św. Tomasza z Akwinu, przy czym mówiąc o tej samej rzeczy różne okażą się nie tylko słowa, ale sposoby widzenia rzeczywistości wraz z postulatami bardziej lub mniej rozbieżnymi. Tamże.

których biblijność jest najlepszą kategorią, jaką Grupa z Dombes może stosować, biorąc pod uwagę klimat i język wypowiedzi. Po pierwsze poprzez zwrócenie się ku wyrażeniom i zwrotom biblijnym można uniknąć sytuacji, w której, w przypadku stosowania klasycznych terminów technicznych (takich jak na przykład „zasługi”, „Ofiara mszy świętej”¹⁴⁶) nie jest możliwe osiągnięcie wzajemnego zrozumienia. Wynika to z faktu, że wokół tych i innych określeń, powodujących niesprzyjający emocjonalny klimat, krystalizowały się zasadnicze rozbieżności doktrynalne. I choć w późniejszym etapie dialogu konieczne będzie podjęcie refleksji nad spornymi ideami, to jednak obiektywne przestudiowanie problemów w spokojnej atmosferze, przy wykorzystaniu wspólnego języka, pozwoli najpierw dojść do zasadniczej zgody, umożliwiającej reinterpretację terminów kontrowersyjnych¹⁴⁷.

Dombiści zdają sobie również sprawę z tego, że pozostaje pewna trudność wynikająca z oddalenia kulturowego między Pismem Świętym (zwłaszcza Starym Testamentem) a współczesną teologią. Jednak przy pewnym wysiłku można uniknąć zagrożenia wejścia na drogę myślenia mitycznego, dokonując koniecznych przeniesień poznawczych i odnajdując fundamentalne dane wiary¹⁴⁸. Ponadto współczesna egzegeza osiągnęła wystarczający poziom, by w większości przypadków móc odkrywać w miarę dokładnie sens biblijnych wyrażen i odczytywać wizję świata z ksiąg świętych. Dzięki temu dialog jest możliwy *w kontekście intelektualnym i werbalnym wcześniejszym niż podziały wyznaniowe*¹⁴⁹.

Drugim argumentem za przyjęciem tej zasady jest uświadomienie sobie przez protestantów i katolików, że kontekst biblijny dostarcza nie tylko środków dla wspólnych stwierdzeń, ale przede wszystkim wyposaża we wspólne **kryterium prawdy**. Uwzględniając fakt ludzkiej relatywności, jeśli chodzi o autorów natchnionych (istnienie elementów względnych także w wyrażeniach biblijnych), sam **autorytet** Biblii jest jednak przez wszystkich uznawany, a nieomylnie w swojej istocie Boże Słowo przyjmowane z zaufaniem i podporządkowaniem. Słowo pełni w sposób do końca nieuchwytny funkcję ożywiania, ukierunkowywania i

¹⁴⁶ Por. tamże. Baciocchi przywołuje tezy z 1962 roku, w których pomimo braku tego terminu sama idea ofiary została przyjęta: *En se donnant dans l'eucharistie à l'Église, le Christ l'entraîne dans son propre mouvement vers le Père, mouvement de consécration et de renoncement, de vie dans la mort. Il la fait ainsi participer à sa louange du Père et à sa puissance d'intercession pour le salut du monde. Par là le Corps ecclésial du Christ Grand Prêtre se manifeste et s'accomplit comme peuple sacerdotal. Thèses 1961, nr 8, PcomE s. 22.*

¹⁴⁷ Baciocchi, *Les thèses*, s. 32-33. W dokumencie z 1971 roku o Eucharystii pojawia się już termin ofiary: *Accomplissant le mémorial de la passion, de la résurrection et de l'ascension du Christ, notre grand prêtre et intercesseur, l'Église présente au Père le sacrifice unique et parfait de son Fils et lui demande d'attribuer à chaque homme le bénéfice du grand oeuvre de la rédemption qu'elle proclame. FE nr 10, PcomE, s. 39.*

¹⁴⁸ Por. Baciocchi, *Les thèses*, s. 33.

¹⁴⁹ Tamże.

porządkowania myśli teologicznej, zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej. Tak więc, podkreśla Baciocchi, członkowie Grupy posługując się wspólnym językiem Biblii traktują go jako źródło wspólnej pewności, pomagającej *dostrzec jeśli nie stanowiska, w których moglibyśmy się nawzajem odnaleźć, to przynajmniej kierunek, gdzie można ich szukać*¹⁵⁰.

W ten sposób (znajdując „pokarm” dla dialogu w Piśmie Świętym) Grupa czerpie u samych źródeł podstawowe „intencje dogmatyczne”, które ożywiają tezy wyznaniowe. Ten ostatni argument wiąże się z zasadami konstruowania teologii pojednania. Inspirowanie się świadectwem biblijnym w takim stopniu, jak to tylko możliwe, włącznie z konceptualizacją i stosowaniem wyrażeń słownych, najbardziej harmonizuje ze „skoncentrowaniem chrystologicznym i dogmatycznym”. Pod warunkiem umieszczenia w kontekście biblijnym każdego dogmatu, czy też któregośkolwiek z sakramentów, istnieje największa szansa, by uchwycić jego podstawowe znaczenie i jednocześnie umożliwić to samo innym. Oznacza to niekiedy konieczność reinterpretacji danego fragmentu Biblii, co pozwoli także pogłębić własne rozumienie dogmatu, który jest poddawany w wątpliwość przez partnera¹⁵¹.

Istotną kwestią jest ukazanie, w jaki sposób dzięki zastosowaniu zasady „języka i klimatu biblijnego” można prowadzić wiarygodny i konstruktywny dialog? Baciocchi wskazuje na trzy poziomy, na których można poszukiwać odpowiedzi na to pytanie w porządku wzrastającej głębi: **słownictwo, schematy myślenia, argumenty**¹⁵².

W przypadku pierwszego poziomu Grupa decydowała się na posługiwanie się słowami i ideami biblijnymi w większym stopniu niż terminami szczegółowo opracowanymi, ale za to bardziej abstrakcyjnymi i „naznaczonymi” przez jakiś klasyczny system filozoficzny bądź teologiczny. Dzięki temu była w stanie uchwycić **zasadniczy sens** jakiegoś elementu doktryny bez ryzyka wzajemnego niezrozumienia, jakie mogłoby wyniknąć z różnego definiowania tego samego elementu¹⁵³. Systematyczne odwoływanie się do słownictwa wziętego z Pisma Świętego mogłoby nasuwać wątpliwość, czy taki zabieg nie jest sposobem na to, by ukrywać punkty niezgody, zamiast je rozwiązywać. Czy taka sytuacja nie ro-

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Por. tamże, s. 34.

¹⁵² Por. tamże, s. 34-36.

¹⁵³ Por. tamże, s. 34; Rocher, s. 93. Wydaje się, że to uwrażliwienie na język i idee biblijne obecne było już w okresie wypracowywania 999 wspólnych tez. Baciocchi potwierdzał, że już w pierwszej tezie Grupy z Dombes z 1956 roku, wyrażającej prawdę o stanie grzechu pierwotnego, uświadamianie sobie tego grzechu nie jest rezultatem refleksji filozoficznej, ale pochodzi z Bożego objawienia, które przekonuje człowieka, że tylko dzięki odkupieniu w Jezusie Chrystusie ten stan może zostać zmieniony: *Notre rédemption en Jésus Christ nous révèle qu'en dehors d'elle nous sommes soumis au règne du péché. Thèses 1956*, nr 1, PcomE s. 12. Por. Baciocchi, *Essai de commentaire historique*, s. 27. Autor ten podaje też inny przykład biblijnego pojęcia, jakim jest „depozyt” wiary, do którego Grupa odwoływała się w swoich tezach z 1960 roku. Tenże, *Les thèses*, s. 34.

dzi wieloznaczności? Baciocchi stwierdza, że należy zapobiec takiemu teoretycznie możliwemu zagrożeniu. Oznacza to, że nie można, w wraz z pozostawionymi na boku terminami technicznymi, rezygnować z twierdzeń wiary, które są związane z tymi terminami. Poza tym te ostatnie nie są odrzucane w ogóle, możliwe będzie ich zaakceptowanie, ale dopiero wtedy, gdy dyskutowana kwestia zostanie najpierw wyrażona za pomocą pojęć biblijnych i przyjęta przez obydwie strony. Jednocześnie taka skuteczna wzajemna komunikacja za pomocą wspólnego słownictwa, choćby mniej precyzyjnego, wiązałaby się z większą wiernością wobec przyjętej idei niż w sytuacji budowania tamy podejrzliwości lub mylnej interpretacji, powstałej na skutek zastosowania czystych określeń technicznych. Korzyść z takiej metody polega na uchwyceniu zasadniczego sensu rzeczy, co pozwoli z mniejszym wysiłkiem porozumieć się w innych, bardziej szczegółowych jej elementach¹⁵⁴.

Ze słownictwem ściśle jest związany poziom **schematów myślowych**, pozwalający wnikać głębiej w poznanie wiary. W odróżnieniu od wielkich schematów teologii tomistycznej (np. teoria o czterech przyczynach, substancji i przypadłości, istocie i istnieniu), powstałych w kontekście arystotelesowskiej „fizyki”, biblijne schematy myślenia pozwalają bardziej wyrazić relacje osobowe, a zwłaszcza *dialog człowieka z Bogiem Ojcem przez Syna w Duchu Świętym*¹⁵⁵. O ile schematy tomistyczne, zapożyczone ze świata rzeczy i ich wytworów, można przenieść na płaszczyznę religijną, to jednak biblijne obrazy życia społecznego i relacji interpersonalnych łatwiej można zastosować do teologicznego naświetlenia relacji bosko-ludzkich: przymierza, rozmowy, świadectwa¹⁵⁶. Oczywiście istnieje ryzyko pozostania na poziomie prywatnej, wewnętrznej i jednocześnie powierzchownej wiary w Boga oraz indywidualistycznej moralności¹⁵⁷. Do tych zastrzeżeń, jakie rozważa Baciocchi można by także dodać zagrożenie antropomorfizacji obrazu Boga oraz relacji między Nim i człowiekiem.

Doświadczenie Grupy z Dombes potwierdza, że w prowadzonym dialogu teologowie obydwu tradycji znacznie częściej korzystali ze *schematów bardziej lub mniej personalistycznych, zarówno wziętych z Biblii, jak i innych bardzo im bliższych. Protestantyzm jest do tego przyzwyczajony; o ile katolicyzm nie uwzględ-*

¹⁵⁴ Por. Baciocchi, *Les thèses*, s. 35. Autor stwierdza, że w drugą stronę taka procedura nie jest możliwa, dodając: „*Ne vaut-il pas mieux comprendre bibliquement ce qu'est l'Esprit Saint qu'en connaître une définition catéchétique ou théologique, sans y rien comprendre de vivant, d'existentiel?*”. Tamże.

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ Tamże. W innym miejscu Baciocchi stwierdzał: *Il faut des sources et des normes communes pour pouvoir dépasser et, quand c'est possible, réduire ou supprimer les désaccords de fond et même de simple formulation. Leur recherche nous amène à renouveler notre façon de poser les problèmes, à sortir des systèmes trop liés à une philosophie particulière – f:t-elle perennis – pour creuser jusqu'aux racines bibliques de notre théologie, jusqu'à la Parole de Dieu dont nous nous réclamons les uns et les autres, et qu'il nous faut étudier ensemble avec rigueur. Tenze, *Ce que le dialogue interconfessionnel apporte à un catolique*, „Pages documentaires” 1965 nr XI, s. 20.*

¹⁵⁷ Por. Baciocchi, *Les thèses*, s. 35.

niał tego w ogóle aż dotąd, o tyle Sobór pod tym względem zaznaczył ogromny postęp. Wszystkie wielkie problemy zostały wówczas przestudiowane i przedyskutowane z wykorzystaniem personalistycznych schematów myślowych, obcych scholastyce¹⁵⁸. Można stwierdzić, że zastosowanie przez dombeskich teologów tak sformułowanej zasady, zgodnie z którą podejmowali oni kwestie sporne w oparciu o teologię biblijną, pozwalało na stopniowe wzajemne zbliżenie stanowisk i choć nie zawsze było możliwe osiągnięcie zgody, to przynajmniej możliwe było zrozumienie się nawzajem¹⁵⁹.

Trzeci ostatni poziom **argumentów** służy uzasadnianiu stanowisk doktrynalnych. Związany jest on ze stosowaniem przez Grupę protestanckiej zasady *sola Scriptura*, która choć nie jest rozumiana w sensie absolutnie ekskluzywnym (*Scriptura sola*), to jednak w sposób zdecydowany zobowiązuje dombistów do poszukiwania biblijnych podstaw wiary. Dlatego, jak podkreśla Baciocchi, choć w chrześcijaństwie istnieje obok Pisma Świętego jeszcze jeden argument, bardzo istotny w dialogach katolicyzmu z prawosławiem, a mianowicie argument z Tradycji, to w spotkaniu którejkolwiek z tych tradycji z protestantyzmem pełni on rolę ważną, ale nie rozstrzygającą¹⁶⁰. O ile autorytet Tradycji stanowi kwestię ciągle poddawaną dyskusji, o tyle Biblia stanowi dla wszystkich teologów z Dombes niepodważalny fundament wiary. Dlatego też uzasadnianie swojej teologii, przyjętych uzgodnień doktrynalnych Grupa opiera na bezpośrednich i pośrednich argumentach biblijnych. Te pierwsze polegają na wyraźnym odniesieniu się do konkretnych tekstów natchnionych lub na ich dokładnym przytoczeniu w tezach i dokumentach dombeskich, bądź na odwoływaniu się do tekstów biblijnych, które pozwalają na sformułowanie określonej tezy¹⁶¹. Natomiast pośrednie argumenty wiążą się z zastosowaniem analogii wiary, teologicznej metody postulowanej przez obydwie Sobory Watykańskie¹⁶².

Podsumowując tę biblijną zasadę prowadzenia wiarygodnego i skutecznego dialogu ekumenicznego należy podkreślić, że korzystanie z danych biblijnych,

¹⁵⁸ Tamże. Katolicycy członkowie Grupy mieli świadomość, że sprzeciw strony protestanckiej miał niejednokrotnie w historii swoje podstawy nie tyle w dogmatyce katolickiej jako takiej, ile bardziej w pewnego typu systematyzacjach, polegających na odrywaniu jakichś części prawdy od całości Objawienia. Dlatego też dombiści poszukiwali innej metody: *Or tout cela s'éclaire et prend une autre figure peu à peu, grâce à la méthode scripturaire, l'analogie de la foi et ce courant de réflexion que nous avons appelé «la philosophie biblique»*. Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, s. 327.

¹⁵⁹ Grupa realizowała w ten sposób postulat, jaki sformułował Villain: *si nous efforcions de dégager ces conclusions [rationnelles à partir d'un dogme déjà établi - R.O.] de leur encadrement scolastique, en d'autres mots si nous essayions de reprendre leur objet dans une réflexion de pure théologie biblique, nous aurions chance de retrouver le passage et, sinon d'être d'accord, du moins d'être compris*. Tenże, *Introduction à l'oecuménisme*, s. 297.

¹⁶⁰ Por. Baciocchi, *Les thèses*, s. 36.

¹⁶¹ Por. tamże, gdzie autor podaje przykład przytoczenia dokładnego cytatu biblijnego w jednej z pierwszych tez Grupy, w 1957 roku: *Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus* (1 Tm 2, 5). Zob. *Thèses 1957*, nr 1, PcomE s. 13.

¹⁶² Por. Baciocchi, *Les thèses*, s. 36.

z języka i klimatu Pisma Świętego jest przez dombeskich teologów realizowane z tą świadomością, że każda ze stron dialogu jest uwarunkowana własną tradycją wyznaniową. Na podstawie tych samych elementów każda z nich tworzy własną syntezę. W związku z tym Baciocchi formułuje postulat: *Powinniśmy zadbać o to, aby one [tradycje wyznaniowe – R.O.] wspierały nas, uwrażliwiając nas bardziej na tradycję drugich*¹⁶³.

Dialektyczna synteza stanowisk

Uzgodnienia teologiczne, do jakich dochodzą dombescy teologowie są procesem powolnym i wymagającym długiego dojrzewania obydwu stron. Polegają na takim spojrzeniu na siebie nawzajem, aby można było odczytać rzeczywiste podstawy i głęboki sens stanowisk doktrynalnych. W 1964 roku Jean Bosc wskazywał na istotne zadania, jakie stoją przed katolickimi i protestanckimi członkami Grupy. Ci pierwsi mają podejmować wysiłek, by uwalniać się od patrzenia na protestantyzm jako na negatywną, czysto zewnętrzną postawę na rzecz odnajdywania pozytywnych podstaw tych zarzutów, jakie są podtrzymywane w kręgu Reformacji. Symetryczne *itinerarium* protestantów polega na przechodzeniu od widzenia jedynie szkolnej dogmatyki do uchwycenia głębi katolickich dogmatów, od systematycznych sformułowań pełnych uwarunkowań natury historycznej ku żywej prawdzie, jaką w swojej intencji mają te dogmaty oznaczać. Te zasadnicze linie decydują o powodzeniu ekumenicznego dialogu, bowiem pozwalają na cierpliwą walkę przeciwko uprzedzeniom, stronnicy interpretacjom czy emocjonalnym reakcjom¹⁶⁴.

Teologowie z Dombes byli świadomi tego, że wskazane warunki są konieczne, choć niewystarczające, by udało się osiągnąć konsens. Należało wypracować reguły, pozwalające uzgodnić przeciwstawne twierdzenia doktrynalne obydwu stron, które niekiedy wydawały się być przyczynami podziału. Chodzi tu o sformułowaną przez Baciocchiego zasadę syntezy stanowisk, wskazującą bardziej na cel, do jakiego się dąży w prowadzonym dialogu, niż na metodę. Jednak ów cel zakłada pewną metodę oraz dostarcza cennych wskazówek metodologicznych¹⁶⁵.

Zasada ta wiąże się zatem z przekraczaniem sprzeczności, jakie funkcjonują pomiędzy katolikami i protestantami na drodze dialektycznej syntezy¹⁶⁶. Proces

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ Zob. Bosc, s. 20. Por. Baciocchi, *Fidélité dogmatique*, s. 20.

¹⁶⁵ Por. Baciocchi, *Les thèses*, s. 37.

¹⁶⁶ Aby wyjaśnić sens tej metody Baciocchi korzysta z trzech przykładów, w jakich uwidacznia się stosownie dialektycznej syntezy. Chodzi o przewyciężenie na głębszym poziomie *dialektycznego napięcia*, istniejącego na przykład 1) pomiędzy płaszczyzną przyjaźni i pomocy międzypersonalnej a płaszczyzną działania na poziomie instytucji i zbiorowości; 2) między prymatem papieskim a kolegialnością biskupów oraz 3) między działaniem i modlitwą. W tym ostatnim przypadku przeciwieństwo pomiędzy tymi dwoma elementami jest zewnętrzne; refleksja i doświadczenie potwierdzają, że *obydwa nawzajem się karmią, podtrzymują i uwiarygodniają jako chrześcijańska modlitwa i chrześcijańskie działanie*. Tamże.

ten dokonywał się już w okresie wypracowywania przez Grupę pierwszych „wspólnych tez”, gdy wyglądające początkowo na bardziej lub mniej sprzeczne stanowiska, okazywały się potem, dzięki dogłębniemu ich ujęciu, raczej jako komplementarne¹⁶⁷. W praktyce funkcjonowania Grupy zasada dialektycznej syntezy oznacza realizowanie trzech istotnych reguł:

- o Praktykowanie konstruktywnej krytyki zamiast polemiki;
- o Uwzględnianie całego kontekstu w interpretacji i ocenie stanowiska drugiej strony;
- o Wysiłek doktrynalnej konwergencji poprzez głębszą wierność samemu sobie.

Jeśli chodzi o pierwszą z nich Baciocchi podkreśla, że często kuszące w relacjach międzywyznaniowych było przyjmowanie łatwiejszej pozycji, by „obalić” stanowisko partnera, czy raczej przeciwnika. Taka trwająca przez cztery stulecia gra, polegająca na tryumfującym zbijaniu argumentów adwersarza (*refutatio*) i jego równie tryumfującej odpowiedzi (*contrrefutatio*), nie tylko, że nie rozwiązała żadnych problemów, ale pogłębiła jeszcze bardziej podziały, wykazując stały brak braterskiej miłości, sprawiedliwości i wzajemnego poznania. W związku z tym w konstruktywnej krytyce nie chodziłoby o wskazanie sprzeczności w jakimś twierdzeniu drugiej strony¹⁶⁸. Łatwo można by zarzucić protestantom, że zasada *Sola Scriptura* jest sprzeczna, bo nie znajduje w samym Piśmie Świętym swojego potwierdzenia. Jednakże zagadnienie podjęte przez protestantyzm, czy Słowo Boże jest podstawą wiary i zawiera wszystkie prawdy konieczne do zbawienia, pozostaje nadal istotne. Z drugiej strony Kościoły wywodzące się z Reformacji odrzucają jako nieuprawnioną tę zasadę, interpretowaną w sposób ściśle indywidualistyczny, fundamentalistyczny. Podobnie katolicy, pozostając w zgodzie z nauczaniem Vaticanum II, nie przyjmują Tradycji i Magisterium Kościoła, gdyby miały sobie rościć prawo do uwolnienia się od podporządkowania Biblii¹⁶⁹.

Konstruktywna krytyka polega na udzielaniu sobie wzajemnej pomocy, tak aby jednej i drugiej stronie udało się wyrazić swoje twierdzenia w sposób bardziej zbieżny ze wspólnie uzgodnionymi fundamentalnymi intencjami, z wiarą w Chrystusa (zob. zasady „skoncentrowania chrystologicznego i dogmatycznego”) oraz z twierdzeniami biblijnymi, w mniejszym stopniu dając w ten sposób powód do błędnych, zniekształcających interpretacji¹⁷⁰. Teologowie dombescy

¹⁶⁷ Przykładem są dwie tezy z 1959 roku podejmujące kwestię relacji między władzą pasterską a osobami ochrzczonymi: *La relation d'autorité s'inscrit à l'intérieur des relations fraternelles entre baptisés, sans se réduire à elles. L'obéissance aux ministres doit être vécue comme obéissance à Jésus Christ le Seigneur; ce qui sauvegarde la liberté chrétienne. Le respect de la personne des baptisés entraîne, pour celui qui exerce l'autorité, le souci d'être, à travers eux, docile au Saint-Esprit.* Thèses 1959 nr 5-7, PcomE s. 17. Por. Baciocchi, *Les thèses*, s. 37.

¹⁶⁸ *On peut bien montrer que telle affirmation est fautive: cela ne suffit pas à faire que le contradictoire donne satisfaction aux exigences spirituelles profondes qui s'exprimaient sous cette forme déficiente.* Baciocchi, *Les thèses*, s. 38.

¹⁶⁹ Tamże.

poprzez stawianie sobie trudnych pytań i braterską krytykę okazują sobie wzajemną pomoc zamiast dotychczasowej agresji, jaka była udziałem podzielonych chrześcijan. Poczucie wspólnie przyjętych założeń dla prowadzenia dialogu pozwala im na kontynuację tego pozytywnego i wiele wnoszącego doświadczenia, jakim jest istnienie Grupy z Dombes¹⁷¹.

Do tych założeń należy również konieczność uwzględniania pełnego kontekstu w interpretacji i ocenie twierdzeń drugiej strony. Jednym z takich kontekstualnych czynników, które warunkują czy nawet determinują sposób odczytania określonej nauki, należy subiektywność podmiotu, który dysponuje swoim własnym bagażem konkretnych doświadczeń i przemyśleń. Rzeczywiste znaczenie tez nie zależy bowiem tylko od samego ich sformułowania. *Rozważanie tezy «samej w sobie»* – wyjaśnia Baciocchi – *jakby sama sobie wystarczała, oznacza praktycznie przypisywanie jej sensu, jaki ja nadałbym jej w zależności od całokształtu moich wyobrażeń i doświadczeń*¹⁷². W związku z tym należy brać pod uwagę możliwość przyjęcia lub odrzucenia analizowanego twierdzenia w wyniku złej interpretacji, spowodowanej brakiem wycucia historycznego, nieświadomością własnych uwarunkowań i względnością punktu widzenia¹⁷³. Baciocchi podkreśla również, że wiara chrześcijańska zawiera w sobie różnorodne elementy pozostające ze sobą w mniejszym lub większym napięciu. Dlatego też w wyjaśnianiu sprzecznych stanowisk dialogujących ze sobą stron konieczne wydaje się uwzględnienie faktu, że każdy w konstruowaniu syntezy może korzystać, słusznie bądź niesłusznie, świadomie bądź nieświadomie, z innych elementów, niekiedy sprzecznych¹⁷⁴.

Osiągnięcie syntezy stanowisk możliwe jest dzięki doktrynalnej konwergencji, która jednak nie polega na jakimś taktycznym kompromisie, mniej lub bardziej udanym. Nie chodzi bowiem o to, aby dzięki odrzuceniu zbędnego „balastu” przez każdą ze stron dojść do wspólnego, ale niejasnego sformułowania, niczego jednocześnie nie kwestionując w swoim własnym stanowisku. Wzajemne doktrynalne ustępstwa (w rodzaju: *bracia protestanci, zaakceptujcie papieża, a my wy-*

¹⁷⁰ Dzięki protestantom katolicy zwracają uwagę na bardziej właściwe mówienie o sakramentach, gdyż łaska pochodzi wyłącznie od Chrystusa poprzez ich udzielenie, a nie od nich, co sugeruje często spotykane sformułowanie: *sakramenty dają łaskę*. Analogicznie istnieją kwestie, w których katolicy w podobny sposób oddają przysługę swoim braciom protestantom. Por. tamże.

¹⁷¹ *L'intérêt d'un groupe stable et fraternel comme celui des Dombes est de vivre l'interrogation réciproque et la critique fraternelle comme une forme d'entraide, non comme une agression, grâce à la vive conscience des prémisses communes*. Tamże. Por. Villain, *Histoire du groupe*, s. 16.

¹⁷² Baciocchi, *Les thèses*, s. 39.

¹⁷³ Przykładem tego rodzaju błędów było stosowanie przez teologię scholastyczną w charakterze argumentów „z Pisma Świętego” lub „z Tradycji” fragmentów zdań, wyrwanych z ich kontekstu. Baciocchi podaje przykład takiego argumentowania, gdy mówi się o małżeństwie jako sakramencie w oparciu o Ef 5, 32: *sacramentum hoc magnum est*. Por. tamże.

¹⁷⁴ Por. Baciocchi, *Introduction*, s. 7. Zdarza się często, że twierdzenia bardzo rygorystyczne posiadają wartość „kompensacji” lub przeciwwagi dla kształtu życia, które przybrało inny kierunek, np. rozdzźwięk między oficjalnym słownictwem a ludzkimi relacjami, jakie można było zaobserwować w kolegium biskupów podczas Soboru Watykańskiego II. Por. tenże, *Les thèses*, s. 39.

rzekniemy się Wniebowzięcia i Niepokalanego Poczęcia¹⁷⁵) byłyby tylko pozornym pojednaniem i niewiernością wobec Chrystusa. Natomiast rzeczywiste doktrynalne uzgodnienie może być osiągnięte jedynie na drodze głębszej i pełniejszej wierności względem własnej tradycji, która trwa w ciągłym procesie nawrócenia. Wówczas, będąc bliżej swojego Pana, Kościoły będą się zbliżać do siebie nawzajem w sposób uprawniony (wiąże się to z zasadą „skoncentrowania chrystologicznego”, a przede wszystkim z paradygmatem nawrócenia). Baciocchi podkreśla, że każda teza dogmatyczna z jednej strony winna zachowywać wymóg głębokiej wierności Chrystusowi, ale z drugiej może zostać przeformułowana i zreinterpretowana, pod warunkiem, że jej zasadnicza intencja zostanie podtrzymana (zob. wyżej, «skoncentrowanie dogmatyczne»)¹⁷⁶. Dzięki temu konstruowana teologia nie zostanie pozbawiona waloru wyznaniowego, nie będzie ponadkonfesyjna, lecz transkonfesyjna¹⁷⁷. Będzie to jednocześnie ekumeniczna teologia integracji, ponieważ konstruowana w dialogu ekumenicznym łączyć będzie wartości chrześcijańskie, obecne w tradycji protestanckiej i katolickiej¹⁷⁸.

Podsumowując, dialektyczna synteza stanowisk, stosowana przez Grupę z Dombes polega więc na tym, że początkowe sprzeczności zostają przewyżnione nie poprzez eliminację jednego z biegunów lub symetryczne okrojenie, ale dzięki przekroczeniu ich w głębi, dzięki ich wzajemnej integracji¹⁷⁹.

Dokonując istotnej integracji przeciwstawnych stanowisk, prezentowanej w swoich dokumentach, Grupa dąży do takiej prezentacji poruszanych zagadnień oraz osiągniętych uzgodnień i propozycji nawrócenia, by nie stało się to powodem nowych nieporozumień. Teologom z Dombes nigdy nie chodziło o jakieś proste połączenie pewnych elementów doktryny katolickiej oraz teologii ewangelickiej, nie zważając na możliwość jakiegoś niewłaściwego pomieszczenia czy niejasności. Możliwy postęp w kierunku wspólnego rozumienia całości prawd obja-

¹⁷⁵ Por. tamże.

¹⁷⁶ Por. tamże, s. 40.

¹⁷⁷ *Ce n'est certainement pas en nous éloignant de Dieu que nous nous rapprocherons valablement les uns les autres. C'est au contraire dans la direction d'une fidélité plus profonde et plus complète que doit se chercher notre point de convergence. Il ne s'agit pas, encore une fois, de théologie déconfessionnalisée ou infra-confessionnelle, mais de théologie transconfessionnelle.* Tamże, s. 39.

¹⁷⁸ Tamże, s. 40. Baciocchi kontynuuje w tym punkcie, podobnie zresztą jak i w wielu innych, metodologiczne uwagi Maurice'a Villain, który ujmując rzecz z punktu widzenia katolickiego, podkreślał, że dialog jest możliwy właśnie dzięki integracji pozytywnych wartości obecnych w środowiskach reformacyjnych (dodając, że proces ten zachodzi też w drugą stronę): *Le dialogue, en effet, n'a pu progresser que parce que des théologiens catholiques minutieusement informés des valeurs positives sauvées par la Réforme et de leurs accents originaux, en ont pris conscience fortement pour eux-mêmes et ont, à chaque pas, tenu compte de ces valeurs, de ces accents.* Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, s. 327.

¹⁷⁹ Baciocchi, *Les thèses*, s. 40. Sesboüé, powołując się na inną wypowiedź swojego starszego kolegi dodaje, że metoda Grupy polega na *overcoming conflict by refining and combining* («to see together how to do justice to /all/ the fundamental and essential demands, in a common truth that is not behind us but ahead of us, in a Christianity that is spiritually purer and intellectually more demanding, but also more balanced», J. de Baciocchi). Tenże, *Groupe des Dombes*, s. 445.

wionych łączy się z ponownym zintegrowaniem, scaleniem konstruktywnych wartości, obecnych w obydwu tradycjach. To, na czym naprawdę zależało dombeskim teologom, zostało sformułowane przez Villaina, kiedy podkreślał, że *dialog zapewnia nam ponadto intelektualne i duchowe odnowienie działania, które nas zobowiązuje do podjęcia kwestii dogmatycznych z nietypowych punktów widzenia oraz do bardziej intensywnego pogłębiania zgody z naszymi braćmi, aby odkrywać w niej wspólne założenia*¹⁸⁰.

Podsumowanie

Metodologiczne założenia w uprawianiu teologii nie mogą być traktowane jako rzecz drugorzędna. O owocności dialogu ekumenicznego i prowadzonych w jego ramach badań teologicznych decyduje w znacznej mierze wzajemna postawa uczestników dialogu, wola zrozumienia, wzajemna uwaga i zdolność słuchania, modlitwa i wspólne zwracanie się do źródeł. O takich elementach metody (oczywiście nie wszystkich) pisał niemal czterdzieści lat temu Jean Bosc, jeden z tych teologów dombeskich, którzy w szczególny sposób wpłynęli na teoretyczne opracowanie zagadnień metodologicznych oraz na zastosowanie ich w praktyce¹⁸¹. Inny dombista, znany ze swojego członkostwa we wspólnocie ekumenicznej w Taizé, Max Thurian pisał w liście do Maurice'a Villain w jeszcze bardziej zaskakująco integralny sposób o metodzie Grupy, niemal u samych jej początków (w 1946 roku):

*Nasz wysiłek ekumeniczny polega na przemyśleniu chrześcijańskich dogmatów w duchu żarliwej modlitwy, braterskiej miłości, intelektualnej lojalności i kościelnej dyscypliny. Pragnęlibyśmy zaprosić Kościół do duchowego nawrócenia, które prowadzi go do oczyszczenia dogmatów, a następnie do ponownego skoncentrowania swojego życia na prawdach istotnych. Nasza ekumeniczna metoda polega na absolutnej wierności Pismu Świętemu, które może być interpretowane jedynie w Kościele; w zupełnym podporządkowaniu i w potrzebie jedności, która nas popycha ku szerszemu zrozumieniu wszystkich tradycji kościelnych; w pozbyciu się wszystkich polemicznych wyrażen dogmatycznych, przez które sobory, synody niekiedy zubożyły prawdę broniąc jej; we wzajemnym poszukiwaniu prawd zaniedbanych w jednej tradycji, wydobytych na jaw w drugiej*¹⁸².

¹⁸⁰ Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, s. 327.

¹⁸¹ *C'est si l'on ne perd pas cela* [ce qui commende la fécondité du dialogue et de la recherche - R.O.] *de vue qu'il est alors sans doute possible de parler ensuite et malgré tout d'une méthode, en tout cas de certains éléments d'une méthode*. Bosc, s. 25.

¹⁸² *List z 24 stycznia 1946*, cyt. za: Clifford, s. 65.

Metodologiczne założenia Grupy z Dombes decydują o ukształtowaniu takiej teologii, która uprawiana we wspólnocie wiary podzielonych Kościołów dąży do uczynienia widzialną już istniejącej jedności Kościoła, którego Panem jest Jezus Chrystus. W związku z tym dombescy teologowie wypracowali taką metodę teologiczną, która pozwala konstruować teologię ekumeniczną we wspólnym protestancko-katolickim wysiłku, poszukującą odzwierciedlenia jedności, katolickości, apostołskości i świętości Kościoła Chrystusowego. Na postawione przez Baciocchię pytanie, czym jest i w jaki sposób budować teologię ekumeniczną we wnętrzu podzielonych Kościołów i w wierze, która w mniejszym czy większym stopniu odróżnia jedno wyznanie od drugiego, można odpowiedzieć jego własnymi słowami:

*Teologia ekumeniczna jest czynnością refleksji nad wiarą zastosowaną do sytuacji konfesyjnego podziału (a szczególnie podziału natury doktrynalnej), podejmowaną w celu wzrastania ku pełnej jedności*¹⁸³.

Baciocchi podaje więc, że każda teologia, którą chce się uprawiać w duchu ekumenicznym, powinna mieć zakorzenienie w wierze chrześcijańskiej, przeżywanej w Kościele podzielonym, poszukującym jedności. Oczywiście dodaje, że nie chodzi tu o jakąś wiarę ponadkonfesyjną, ponieważ wiara istnieje jedynie we wnętrzu tradycji kościelnej o określonej formie wyznaniowej, w konkretnej wspólnocie Kościoła. Warunkiem teologii ekumenicznej jest ponadto wzajemne uznanie prawdziwości kościelnej tychże tradycji oraz podjęcie braterskiego dialogu z innymi chrześcijanami¹⁸⁴.

Grupa z Dombes, podejmując swoje ekumeniczne powołanie, jest otwarta na przyjmowanie łaski Zmartwychwstałego, w którym odnajduje jedyne źródło radości ze stopniowo odkrywanej jedności Jego Kościoła.

¹⁸³ Baciocchi, *Introduction*, s. 6. Opisując relację teologii ekumenicznej do teologii w ogóle poprzez analogię relacji, jaka zachodzi między psychoanalizą i psychologią, autor ten stwierdza: *A la fois étude d'une maladie de la foi et méthode thérapeutique: elle a pour objet d'étude cette grave maladie ecclesiale qu'on appelle la division des chrétiens et pour but la guérison de cette maladie... pour autant que les hommes peuvent la soigner*. Tamże.

¹⁸⁴ Por. tamże. W innym miejscu autor ten na możliwe pytanie, czy istnieje **jedna** czy **wiele** teologii ekumenicznych odpowiadał: *Une par le point de départ et la méthode essentielle; une par l'unité de foi et de structure essentielle au but; mais des théologie oecuméniques par les variétés normales dans l'emploi de la méthode et dans les systèmes théologiques multiples et variables qui devront exister après l'unité comme déjà, avant, dans chaque confession*. Baciocchi, *Les thèses*, s. 41.

ZBIGNIEW DANIELEWICZ

OBRAZ BOGA STWÓRCY I STWORZENIA OTWARTEGO NA PRZYSZŁOŚĆ WEDŁUG JÜRGENA MOLTMANNA

Znajomość twórczości Jürgena Moltmanna (ur. 1926), emerytowanego profesora teologii systematycznej na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Tybindze, wydaje się w naszym kraju niewielka i odwrotnie proporcjonalna do roli, jaką zajmuje on we współczesnej myśli teologicznej. Opublikowanie w 1964 roku *Teologii nadziei* – dzieła ciągle uderzającego czytelnika swoją świeżością i aktualnością – było początkiem bardzo twórczej i owocnej drogi. Tworzona w ciągu czterech dekad teologia Moltmanna to pełna symfonia współgrających i dobrze skomponowanych tematów, intuicji i spostrzeżeń. Jednym z kluczowych tematów tej od początku eschatologicznie zorientowanej twórczości jest teologia stworzenia.

Rozwój teologii reformowanego teologa z biegiem lat odsłania coraz to silniejsze związki *creatio originalis* z dziejami stworzenia, z jego stanem obecnym, a także z eschatycznym *creatio nova*. Stworzenie świata było czymś wykonanym i skończonym raz na zawsze. Stworzenie było i jest systemem otwartym na swoją przyszłość, która przyniesie jego dopełnienie. W tradycyjnie pojmowanej teologii stworzenia, zauważa Moltmann, Bóg był pojmowany jako absolutny podmiot, a świat jako przedmiot Jego tworzenia, podtrzymywania w istnieniu i zbawienia. W konsekwencji prowadziło to do umocnienia rozdziału między transcendentnym Bogiem Stwórcą a światem, co z kolei przyniosło obraz natury jako pozabawionej elementu *sacrum*, wizję polityki i historii jako sfery *profanum*, a świata jako biernej materii: *Bezlitosna konkwesta i eksploatacja natury, które fascynowały Europejczyków /w czasach nowożytnych/ znalazły dla siebie odpowiednie religijne uzasadnienie w owym starożytnym podziale na Boga i*

świat¹. Moltmann usiłuje przezwyciężyć podział podmiot-przedmiot, według niego bowiem wiedza o naturze jest wiedzą uczestniczącą i dlatego wraca on do przednowożytnej koncepcji rozumu jako organu percepcji i partycypacji (*methexis*), twierdzi ponadto, że przedmioty poznajemy lepiej, gdy są one poznawczo ujmowane w swoich relacjach. Na początku bowiem była nie cząstka, ale właśnie relacja, symetria, zgoda. Teolog proponuje, by myśleć o stworzeniu w kategoriach pełnej harmonii pieśni, a nie nakazu i poddania. W harmonii stworzenia Słowo i Duch dopełniają się: Słowo uszczegóławia i różnicuje, Duch wiąże i tworzy symetrię i harmonię².

Biblijny punkt wyjścia i decyzja stworzenia

Biblijna wiara w stworzenie wyrosła w pierwotnej formie z doświadczenia Boga, jakie Izrael wyniósł z eksodusu, przymierza i zajęcie Ziemi Obiecanej. Tradycja kapłańska i jahwistyczna – mówi Moltmann za Gerhardem von Radem – nie pojmują stworzenia na początku jako stanu rajskiego. Oznacza ono historię, która poprzedza całą historię: *Jest to stworzenie otwarte na czas, otwarte na przyszłość i otwarte na zmiany. Jest to „otwarty system”, pełen wszelkich możliwości*³. Narracje biblijne mówią także o tym, co jest jeszcze domeną przyszłości – o nadziei mesjańskiej i o nowej postaci świata jako miejscu Bożej chwały. Teologia stworzenia, jaką znajdujemy w Biblii to nie tylko Księga Rodzaju, ale w zasadzie całość Pisma Święte: *Stworzenie stanowi powszechny i uniwersalny horyzont szczególnego doświadczenia Boga, jakie posiadali Izraelici w historii. Horyzont ten obejmuje zarazem stworzenie na początku jak i stworzenie na końcu czasów. Swą nazwę czerpie od stworzenia nieba i ziemi „na początku” (Rdz 1, 1) i stworzenia „nowego nieba i nowej ziemi” (Iz 65, 17) na końcu. Wynika z tego, że Izrael nie rozwinął czysto protologicznej wizji tworzenia. Obydwa te wymiary są konieczne dla soteriologicznego rozumienia stworzenia*⁴. Biblijna teologia stworzenia musi więc obejmować w sobie *creatio originalis, creatio continua* oraz *creatio nova*⁵.

W Nowym Testamencie świadectwa o stworzeniu należy szukać w kerygmacie o zmartwychwstaniu i doświadczeniu Ducha Świętego, który jest mocą nowe-

¹ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu. Ekologiczna teologia stworzenia*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków „Znak” 1995, s.54.

² Tenże, *The Way of Jesus Christ. Christology in Messianic Dimensions*, Minneapolis Fortress Press 1993, s. 288-289 (wyd. niem 1989).

³ Tenże, *Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*, Minneapolis Fortress Press 1993, s.100-101 (wyd. niem. 1980).

⁴ Tenże, *Bóg w stworzeniu*, s.116.

⁵ Tamże, s.115-118;

go stworzenia. Eschatologia, pneumatologia i chrystologia wnoszą zasadniczo nowe rozumienie Bożej działalności stwórczej. Stworzenie na początku zaczęło się od natury, a skończyło na człowieku. Stworzenie eschatologiczne odwraca ten porządek – najpierw wyzwolony jest człowiek, potem odkupiona natura. Reszta stworzenia ma zostać odkupiona przez ludzką wolność. Już teraz Duch wspiera całe stworzenie w prośbach o wyzwolenie (Rz 8, 26). Era mesjańska nie przynosi tylko wylania darów Ducha na ludzi, ale rozbudza Ducha w całym zniewolonym stworzeniu. W ludziach nowa orientacja ku przyszłości eschatologicznej może być nazwana nadzieją, w naturze identyfikuje się ona z ruchem nakierowanym na osiągnięcie wyższej złożoności i pełni życia ⁶.

Tradycyjny chrześcijański teizm wywodził stworzenie z woli Boga: w swojej absolutnej wolności Bóg nie musiał stworzyć. Jednak stworzył, a to co powołał do istnienia jest zgodne z Jego najgłębszą naturą – nie mógłby bowiem Bóg stworzyć zła. Inne stanowisko wyznacza chrześcijański panenteizm, który, wychodząc nie od woli, ale od Bożej istoty, mówi, że stworzenie jest owocem Bożego pragnienia, by zaistniał ktoś „Inny” wobec Niego samego, kto odpowiedziałby na Bożą miłość. Tu idea świata jest jakby zawarta w naturze Boga w ciągu całej wieczności. Niemożliwe jest myśleć o Bogu innym niż Bóg Stwórca. Poza tym miłość, która stanowi wieczną istotę Boga, jest szczęśliwsza gdy daje, niż gdy bierze. Uzgodnienie elementów prawdy w chrześcijańskim teizmie i panenteizmie uda się osiągnąć – przekonuje Moltmann – gdy nie będziemy interpretować wolności Boga jako arbitralności, a Bożej natury jako boskiego prawa naturalnego. Jeżeli naturą Boga jest dobro, to wolność Jego woli polega na woli czynienia dobra. Jeżeli nie pojmimy konieczności w Bogu w sensie zewnętrznego przymusu i determinacji, to okaże się, że wolność i konieczność są w Nim zgodne, są czymś oczywistym. Aksjomatem dla Boga jest kochać, gdyż nie może On zaprzeczyć samemu obie. Bóg jest więc bytem, który od wieczności komunikuje miłość. Od wieczności pragnął nie tylko siebie, ale i świata gdyż pragnął komunikować siebie nie tylko sobie, ale i komuś innemu niż On sam⁷.

Zanim Bóg stworzył świat, podjął decyzję stworzenia, określając siebie Stworzycielem. Decyzja ta jest pewnym samoograniczeniem się Boga na rzecz jednej z nieskończonej liczby możliwości. Stworzenie świata różnego od siebie jest pierwszym krokiem ku realizacji wiecznego postanowienia objawienia chwały, która jest istotą jego natury. Jak więc już z tego wynika, to przyszłe królestwo określa stworzenie, a nie odwrotnie – stworzenie jest więc prawdziwą obietnicą królestwa. Istniejąca w tradycji Kościoła reformowanego teologia dekretu stworzenia „wydanego” przez Boga – współcześnie pogłębiona przez K. Bartha – nie dotyczy tylko stworzenia na początku. Równocześnie pamiętano zawsze o wiecz-

⁶ Tamże, s. 115-118; 134-145.

⁷ Tenże, *Trinity and the Kingdom*, 105-108

nym królestwie chwały, z myślą o którym Bóg stworzył niebo i ziemię. Teologia reformowana głosi, że natura Boga jest tożsama z Jego wiecznym działaniem, a więc decyzja stworzenia jest decyzją istotową, a nie arbitralną. W istotowej decyzji Bóg „nie ma” wyboru. Boży wieczny dekret stworzenia implikuje tu jedność Jego natury i woli, i dlatego brak jest w ortodoksyjnej teologii reformowanej dywagacji na temat: co Bóg mógł być uczynić, a nie uczynił, oraz czy byłby szczęśliwy, gdyby nie stworzył świata. Samo-udzielenie się Boga stworzeniom w miłości nie jest sprawą Jego wolnej woli, ale jest wyraźnym działaniem Jego wiecznej natury. Istotowe działanie Boga jest wieczną decyzją Jego woli, a wieczna decyzja Jego woli jest Jego istotowym działaniem. Bóg jest, innymi słowy, nie całkiem wolny wtedy, gdy może czynić lub nie to co chce; jest w pełni wolny gdy jest w pełni sobą. A w pełni i całkowicie sobą jest w działaniu stwórczym⁸.

Inne ujęcie rozumienia stworzenia, różne od teologii dekretu, dostrzega Moltmann u P. Tillicha w jego nauce o stworzeniu jako emanacji. Życie Boże i Boże stwarzanie są jedną i tą samą rzeczą, bo Jego życie jest istotowo stwórcze, niewyczerpane w swej obfитоści i dlatego Bóg jest Stworzycielem w całej wieczności. Bóg więc nie zdecydował się nigdy na dokonanie stworzenia, ale jest ono identyczne z Jego życiem. Życie Boże jest stwórcze z powodu swej własnej natury. Człowiek potrzebuje aż trzech rodzajów czasu, by tę wieczną stwórczość symbolizować – stworzył, stwarza i dopełni, Bóg tymczasem jest w swej naturze wiecznie stwórczy: *Bóg wiecznie stwarza siebie* (Tillich). Reformowana nauka o Boskim dekreście, dostrzegająca w Bogu absolutny podmiot, mówi o stworzeniu jako wywodzącym się z woli Bożej; nauka o emanacji, koncentrując się na Jego istocie, wywodzi stworzenie z Bożej istoty. Choć obie drogi myślenia są dopuszczalne, Moltmann uważa, że przewyższa je i integruje koncepcja Boga Stwórcy, który jest miłością: *Deus est caritas*. Jedność woli i istoty łączą się w rzeczywistości Boga-miłości. *Bóg kocha świat tą samą miłością, którą odwiecznie sam jest*. Stworzenie nie jest demonstracją bezbrzeżnej mocy Boga, ale komunikowaniem miłości, która nie zna żadnych ograniczeń: *creatio ex amore Dei*⁹.

Tradycja chrześcijańskiej protologii poświęcała wiele miejsca zagadnieniu stworzenia *ad intra* i *ad extra*. Czy może jednak istnieć samo z siebie jakieś „na zewnątrz” wobec Boga? By stworzyć coś na zewnątrz Bóg musiał najpierw owo „na zewnątrz” uczynić, tworząc jakieś wolne miejsce w Sobie. Jedynie poprzez wycofanie się w Siebie Bóg czyni miejsce dla *nihil*, w którym następnie staje się aktywnie stwórczy. Moltmann korzysta tu z kabalistycznej nauki o samoograniczeniu się Boga: *zimsum*, opracowanej przez Izaaka Lurię. Luria postawił pytanie: jak Bóg, będący wszystkim we wszystkim, mógł stworzyć „z niczego”, skoro nie było miejsca dla czegoś takiego jak nic. I odpowiada: pierwszym aktem stwo-

⁸ Tenże, *Bóg w stworzeniu*, s. 157-162.

⁹ Tamże, 161-166.

rzenia był krok do wewnątrz, skurczenie się lub wycofanie się Boga w siebie, czyniąc tym samym *nihil*. *Nihil* nie jest jednak nicością w sensie negacji bytów stworzonych. Reformowany teolog jest zdania, że nauka o *zimsum* jest jedyną poważną próbą, jaką kiedykolwiek podjęto w zakresie przemyślenia koncepcji stworzenia z niczego w sposób teologiczny (korzystali z tej idei także Mikołaj z Kuzy, Friedrich Oettinger, Emil Brunner, J. Polkinghorne). *Podstawowa myśl leżąca u podstaw tej doktryny /zimsum/ daje nam możliwość myślenia o świecie w Bogu nie padając jednocześnie ofiarą panteizmu oraz dostrzeżenia historii Boskiego samo-unieżenia się i dziejów ludzkiej wolności w stałej relacji obopólności. Działanie Boga *ad extra* staje się więc możliwe przez stworzenie owego „extra”. *Creatio ex nihilo na początku jest przygotowaniem i obietnicą odkupiającego an-nihilatio nihili, w którym stworzenie znajdzie źródło wiecznego istnienia*¹⁰. Kenoza czy samo-unieżenie się Boga w akcie stworzenia (jeszcze wyraźniej niż w idei *zimsum* obecna w judaistycznej teologii *szekina*) stanowi temat niejednokrotnie podejmowany w tradycji chrześcijańskiej od Lutra i Mikołaja z Kuzy do E. Brunnera. Stwórcza miłość nie tylko oddaje się stworzeniu, ale także się unieża; Bóg okazuje przemożnie swą wszechmoc w akcie unieżenia się i samo-ograniczenia. Także w ciągle trwającym akcie podtrzymywania stworzenia w istnieniu odsłania się kenoza Stwórcy. Tu Jego moc widzimy jako *wszechmocną cierpiącą cierpliwosć* Tego, który złożył w rękach istot stworzonych dzieło pełnienia swojej woli i uświęcenia Swego imienia i przez to przyjsia Jego królestwa¹¹.*

Dzieło Trójcy

Moltmann opisuje stworzenie wyraźnie jako proces trynitarny: Ojciec stwarza przez Syna w Duchu Świętym. Trynitarny wykład teologii stworzenia nie wychodzi od antytezy: Bóg-świat, czy boskie-nieboskie, ale próbuje dostrzec immanentną tensję w samym Bogu, który wchodzi w świat i manifestuje przezeń swoje istnienie: */.../ w Bożym akcie stworzenia świata możemy dostrzec samo-odróżnienie się Boga, jak i zarazem samo-identyfikację*. Ta teologia stworzenia wiąże ze sobą Bożą transcendencję i immanencję wobec świata. Wewnętrzne życie Boga ma charakter perychoretyczny: Osoby wzajemnie się przenikają i penetrują w miłości. Zasada przenikania jest też podstawą rozumienia ekologicznej teologii rze-

¹⁰ Tenże, *Trinity and the Kingdom*, s.108-109; *Bóg w stworzeniu*, s.167-171; J.Polkinghorne, *The God of Hope and the End of the World*, Yale University Press 2002, s.114-115.

¹¹ J. Moltmann, *God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World*, w: J. Polkinghorne (red.), *The Work of Love. Creation as Kenosis*, Wm .B. Eerdmans Publishing 2001, 144-151.

czywistości całego stworzenia. Moltmann zastanawia się: jakie jest wewnątrztrynitarne podłoże stworzenia świata, który jest z Boga i w Bogu? Tradycyjne pojmowanie stworzenia jako *opus trinitatis indivisum ad extra* pozwala nam jedynie dostrzec stworzenie jako decyzję woli Jednego Boga, i nie bardziej precyzyjnego ponad to nie powiemy. Ale gdy wyjdziemy od wewnątrztrynitalnych relacji Osób, to stworzenie ukaże się nie tylko jako efekt woli Boga, ale także miłości. Otóż, Ojciec określa siebie Stworzycielem w swej miłości do Syna. Stwarza świat za sprawą miłości do Syna, a świat jest dobry, bo jest wyrazem tej miłości; świat jest także czymś Innym niż sam Bóg. Stworzenie jest więc w pierwszym rzędzie rezultatem miłości Boga Ojca i następnie zostaje ono przypisane całej Trójcy, inaczej niż w tradycji augustyńskiej, gdzie przypisuje się stworzenie Ojcu, podczas gdy jest dziełem Trójcy¹².

Opisując wspólne stwórcze dzieło Trójcy Moltmann wiele miejsca poświęca roli Ducha Świętego. W ciągu dziejów rozwoju chrześcijańskiej kreatologii podkreślano przy stworzeniu raczej rolę Ojca lub Syna, nie doceniano jednak wkładu Ducha Świętego. A według tybingeńskiego teologa *Nie można opracować żadnej wiary w stworzenie, która wykluczałaby Ducha /.../ Stworzenie istnieje jedynie w mocy Ducha Bożego, który w nie wkroczył (Ps 104, 29n). Gdyby Bóg wycofał spośród niego swego Ducha, znikłoby ono*¹³. Zasadą stworzenia w Duchu jest współdziałanie i zgodność rzeczy, które manifestują się w wielostronnych relacjach łączących rzeczywistość stworzoną i czyniących razem braterstwo stworzeń. Rdzeń, zgodność i istnienie tych relacji trwa w Duchu Świętym. Słowa św. Pawła *W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy (Dz 17, 28)* – oznaczają, że istniejące we wszechświecie korelacje są równie pierwotne jak same rzeczy. Duch Święty, określany także jako Duch kosmiczny, jest zasadą kreatywności na każdym poziomie życia i w tym sensie jest zasadą ewolucji: na każdym stopniu rozwoju tworzy On interakcje, perychorezę i harmonię. Jest On też zasadą indywidualizacji. Wszystkie stworzenia w Duchu są intencjonalnie otwarte i zmagają się do zrealizowania swojej potencjalności. Jeśli Duch kosmiczny jest Duchem Bożym, to świat nie może być postrzegany jako system zamknięty – świat jest otwarty na Boga i Jego przyszłość. Ponadto, pamiętając o tym, że hebrajskie *ruah* jest rodzaju żeńskiego, powinniśmy używać także żeńskich metafor dla opisanego tego Bożego źródła życia¹⁴.

Bóg Ojciec stwarza przez Syna, a zarazem poprzez działanie Ducha. Nie stwarza tylko z chaosu, nie tylko swoim słowem powołuje do istnienia *ex nihilo*, ale należy powiedzieć, że także stwarza z mocy i energii swego Ducha. *To moce i energie Ducha Świętego przerzucają most między Stwórcą a stworzeniem, Twórcą*

¹² Tenże, *Bóg w stworzeniu*, s. 179-193; *Trinity and the Kingdom*, s.111. Na temat augustyńskiej nauki o stworzeniu por.: A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, Kraków "M" 1999, 84-88; P. Jaskóła, *Stwórcze dzieło Boga*, RWWT Uniwersytet Opolski Opole 2002, s.40-42 (z odnośnikami).

¹³ J.Moltmann, *Trinity and the Kingdom*, s. 111.

¹⁴ Tenże, *Bóg w stworzeniu*, s. 47-50, 184-194.

*i Jego dziełem*¹⁵. Trynitarne ujęcie stworzenia potrafi uzgodnić ze sobą koncepcję stworzenia jako Bożego dzieła ze stworzeniem pojmowanym jako boska emanacja czy jako przelanie się (Duch Święty jest przecież „wylewany”). Metaforyka emanacji należy do języka chrześcijańskiej pneumatologii. Stworzenie i Duch są w dużo bliższej relacji, niż gdy opiszemy ją jako stosunek dzieła do jego Stwórcy. Dzięki Duchowi Bóg nie tylko staje naprzeciw swego stworzenia, nie tylko jest jako Wcielony Syn obrońcą i reprezentantem ludzi przez Ojcem. W Duchu Bóg zamieszkuje w samym człowieku. Niegdyś zamieszkanie Boga – *szekina* miało miejsce w świątyni, obecnie w ciałach mężczyzn i kobiet, na końcu jednak nowe niebo i nowa ziemia staną się świątynią Boga, w której On zamieszka – cały świat stanie się Jego domem¹⁶.

Bóg stworzył świat z racji swojej miłości do Syna i stworzył go też przez Syna. Bóg widzi świat w swoim wiecznym Synu. To dla wspólnoty z Nim przeznaczył ludzi. Wszystko co jest uczynione, jest po to, by wyglądało przyszłego królestwa Syna. Od wieczności Syn jest więc przeznaczony, by być pośrednikiem stworzenia (*Kol* 1, 15-17 i *Hbr* 1, 2), jego Panem i centrum. Na miłość Ojca Syn odpowiada miłością i z tej racji sam świat staje się błogością i szczęściem dla Ojca i Syna. W tym sensie celem stworzenia była chwała Boga. Chrześcijańskie pojmowanie stworzenia jest wyraźnie nasycone doświadczeniem zbawienia w Chrystusie. Jeżeli On jest fundamentem zbawienia całego stworzenia to jest także podstawą samego istnienia całego stworzenia. A jeśli jest też celem stworzenia, to był Jego fundamentem od wieczności. Ta myśl tkwi u podstaw wiary w Chrystusa jako pośrednika stworzenia. Wyraźnie chrześcijańską teologię stworzenia możemy utworzyć tylko wtedy, gdy Chrystus będzie postrzegany jako jego pośrednik. A jeżeli On jest pośrednikiem, to całe stworzenie należy pojmować w kategoriach trynitarnych. Idea stworzenia świata jest zawarta już w samej miłości Ojca do Syna. Odwieczny Syn jest ściśle związany z ideą świata, jaką posiada Ojciec. Logos, przez którego Ojciec stworzył, jest drugą stroną Syna – Syn jest Logosem w relacji do świata. Ojciec wypowiada wieczne słowo w Duchu i tchnie Ducha we wiecznym wypowiedaniu Słowa. Przez wiecznego Syna/Logos, przez pośrednika Ojciec stwarza świat. Dla Jego wcielenia Bóg utrzymuje świat w istnieniu. Syn jest też celem wszelkiego stworzenia i jego wyzwolicielem. W dziele stworzeniu więc cała aktywność wychodzi od Boga Ojca. Lecz z powodu zaangażowania Syna jako Logosu i Ducha jako energii (każdego na swój sposób i po równi) stworzenie musi być przypisane jedności całej Trójcy. W stwórczej miłości Bóg jednoczy się ze stworzeniem, które jest wobec Niego jego Innym, On daje mu przestrzeń, czas i wolność¹⁷.

¹⁵ Tenże, *Trinity and the Kingdom*, s.113.

¹⁶ Tamże, s. 111-114.

¹⁷ Tenże, *Trinity and the Kingdom*, s. 102-113.

Protologia w świetle eschatologii

Mówiąc o roli Syna w stworzeniu należy rozwinąć jeszcze jeden temat: w chrześcijańskiej tj. **mesjańskiej** interpretacji stworzenie protologiczne, o którym mówi Stary Testament, powinno być odczytywane w świetle stworzenia eschatologicznego. Konsekwentnie więc, począwszy już od *Teologii nadziei*, Moltmann rozwija eschatologiczne, a nie protologiczne ujęcie odkupienia świata i odrzuca tezę, jakoby odkupienie było restauracją stworzenia i powrotem do rajszych warunków. Proponuje też podjęcie wysiłku na rzecz odczytania stworzenia i odkupienia w świetle radykalnej nowości eschatonu. Protologiczne pojmowanie eschatologii podąża raczej za wzorem religii epifanijnych i greckiej filozofii niż za Starym Testamentem i zawartą w nim teologią obietnicy. Stworzenie protologiczne miało już podstawę w Chrystusie i dlatego Nowy Testament mówi o Nim jako pośredniku stworzenia (*1 Kor 8, 6; Ef 1, 9n; Kol 1, 15nn*)¹⁸.

Zagadnienie: protologiczne czy eschatologiczne pojmowanie odkupienia, posiada rozliczne i daleko idące implikacje. Według Moltmanna zachodnia tradycja teologiczna (od Anzelmia z Cantenbury, Tomasza z Akwinu i Wyznania Augsburgskiego do Karola Bartha i Hansa Ursa von Balthasara) podzielała zazwyczaj *protologiczne pojmowanie eschatologii*, a winno ono być zastąpione *eschatologicznym rozumieniem stworzenia*.¹⁹ Nie wydaje się jednak, by owa tradycja była aż tak wyraźnie protologicznie zorientowana, jak to widzi teolog z Tybingi, przynajmniej jeszcze nie w starożytności²⁰. Dla Molt-

¹⁸ Tenże, *Theology of Hope. On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, tł. Margaret Kohl, Fortress Press, Minneapolis 1993, (oryg. niem. 1965), s. 98-106; D.J. Shuurman, *Creation, Eschaton and Ethics. The Ethical Significance of Creation-Eschaton. Relation in the Thought of Emil Brunner and Jürgen Moltmann*, American University Studies. Series VII, "Theology and Religion". Vol.86, New York, Peter Lang Publishing 1991, 81-83. Autor skupiając się zasadniczo na wcześniejszych pracach Moltmanna uważa, że odrzucenie tradycyjnego stanowiska, mówiącego, że eschatologia to powrót do warunków rajszych, wyklucza możliwość uznania ciągłości między stworzeniem a eschatonem. Przeczą temu jednak wyraźnie już niektóre wczesne jak i dalsze prace Moltmanna począwszy od *Boga w stworzeniu* (1985). Należy jednak zgodzić się z Shuurmanem, gdy mówi: *odrzucenie przez Moltmanna tezy, że odkupienie jest odnowieniem, restauracją stworzenia i związany z tym wysiłek na rzecz zrozumienia stworzenia i odkupienia w świetle radykalnej nowości eschatonu stanowi najbardziej znaczący temat w jego pracach* (s.81).

¹⁹ Tenże, *The Future of Creation. Collected Essays*, Philadelphia "Fortress Press" 1979, s. 116; *Religion, Revolution and the Future*, New York 1969, 19-41 (cyt. za: Shuurman, dz.cyt., s.81-82); *The Coming of God: Christian Eschatology*, tł. Margaret Kohl, Fortress Press, Minneapolis 1996, (wyd. niem. 1995) s. 261nn.

²⁰ Por. J. Delumeau, *Historia raj. Ogród rozkoszy*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1996, s.30-38. Konkretnym przykładem tego problemu jest kwestia relacji: „raj” a „niebo”. Można zasadnie przyjąć za Delumeau (Tamże) i B.E.Daley (*The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, s. 31, 57, 75, 121, 138, 158, 231), że tylko niektórzy Ojcowie Kościoła utożsamiali raj Adama i Ewy z przyszłym niebiańskim szczęściem (Grzegorz z Nyssy, Bazyl). Przez wielu raj utożsamiany był z pośrednim miejscem szczęśliwości zmarłych przed osiągnięciem nieba (Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Atanazy, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, Augustyn) lub „szkołą dusz”, która przygotowuje je do przyszłej szczęśliwości (Orygenes). Nawet gdy mówiono o raju jako ogrodzie, to był on już inny: w środku stało drzewo uosabiające obecność Chrystusa (Efrem Syryjski). Często przyjmowano różne stopnie szczęśliwości zbawionych (Ireneusz, Ewagriusz z Pontu, Efrem Syryjski, Apokalipsa Pawła), a ci, dla których raj miał być przeznaczeniem, nie dostępowali wcale szczęśliwości najwyższej.

mana, jak to określa, utrata historii i stabilizacja obecnego porządku są rezultatem protologicznego pojmowania odkupienia. Co więcej, teologia odczytująca odkupienie jako *restitutio in integrum* wpada w krąg opisanego przez Mircea Eliade „mitu wiecznego powrotu”, właściwego dla myśli greckiej czy hinduskiej, ale nie chrześcijańskiej. Powrót do początku bowiem jest powrotem do sytuacji, w której ponownie może pojawić się grzech, który znowu wymagał będzie odkupienia, i tak dalej bez końca²¹. Kładąc nacisk na odczytywanie stworzenia w świetle eschatycznego *novum* autor poprawia błędną orientację, która jego zdaniem trwa w chrześcijaństwie od II stulecia i polega na integralnej restytucji tego co było, zamiast na zwróceniu się ku przyszłości²². Proces, o którym mówi Moltmann, wyraźnie widoczny jest od IV wieku, kiedy to zaczęła zanikać pełna dynamiki eschatologia oczekiwania bliskiego końca świata. Owe usztywnienie czy wyciszenie się eschatologii wiązało się z dojściem do głosu drugiego nurtu eschatologii Nowego Testamentu, tj. Janowej eschatologii antycypowanej, aktualizującej się w teraźniejszości poprzez Kościół, który już teraz niesie zbawienie i uczestniczy w wieczności. Zakończenie epoki prześladowań chrześcijan również sprzyjało ufniejszemu spojrzeniu na rzeczywistość doczesną. Natomiast społeczny wymiar oczekiwania paruzji został zastąpiony zainteresowaniem dotyczącym kresu poszczególnej jednostki, a ewangelijna bliskość królestwa Bożego za sprawą *De Civitate Dei* została wyjaśniona jako realizująca się w widzialnym Kościele²³.

Stworzył niebo i ziemię

Dzieło, jakie Bóg powołał do istnienia, to nie tylko ziemia i jej mieszkańcy. Stworzenie, o czym niekiedy zdajemy się zapominać, jest światem dwoistym: niebo i ziemia. Choć egzegeza Rdz 1,1 (odczytująca zwrot: „niebo i ziemię” jako

²¹ Moltmann, *The Coming of God*, s. 263. Por. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa „KR” 1998.

²² Gdy Kościół powszechny wykluczył Marcjona jako heretyka, pozbawił tym samym siebie kategorii nowości /.../ Nie głosi się już *incipit vita nova*, ale *restitutio in integrum*, nie początek nowego życia, ale restytucję starego w jego integralności. Raj utracony, którego fragmentaryczną pamięć posiada nawet grzesznik, zostaje ponownie odzyskany przez Chrystusa i Kościół. J. Moltmann, *The Category of the New in Theology*, w: M. Muckenhirn (red.), *The Future as the Presence of the Shared Hope*, New York 1968, s. 22 (cyt za: Shuurmann, dz.cyt., 81). Jak konkluduje Delumeau, w pierwszych wiekach życie chrześcijańskie – zwłaszcza za sprawą chrztu świętego zaczęło ogólnie pojmować jako czas powrotu do utraconego raju. Tenże, dz.cyt., 32.

²³ Por. P. Müller-Goldkuhle, *Pobiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwojowym myślenia eschatologicznego*, „Concilium”, 5 (1969), s. 21-23; N. Cohn, *The Pursuit of Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London 1984, s. 29; Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, Warszawa 1977, II, s. 449-452, 456-460 (XX, 7 i 9); J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 339-343.

właściwy dla mentalności hebrajskiej synonim „świata”) nie pozwala na to, by widzieć w „niebie” świat bytów i rzeczywistości duchowych²⁴, Moltmann interpretuje ten tekst z pozycji teologii systematycznej²⁵. I tak, niebo jest szczególnym miejscem zamieszkania Ojca, Syna jest ziemia, a Ducha będzie nadchodząca *nowa ziemia i nowe niebo*, których energią już teraz On jest. Dwoistość nieba i ziemi bierze się stąd, że stworzenie nieprzerwanie trwa i staje się, a także jest otwarte na stale w nim obecnego Boga. Dwoisty świat swoją jedność znajduje nie w sobie, ale poza sobą, w Bogu. W tym sensie świat jest systemem otwartym. Zdeterminowaną stroną tego systemu jest ziemia, niezdeterminowaną jest niebo. Niebo stanowi relatywną transcendencję ziemi, a ziemia relatywną immanencję nieba. Dla teologa podział na niebo i ziemię nie jest skostniałym dualizmem, ale dwoma stronami Bożej stwórczej aktywności. Niebo należy pojmować całościowo w ruchu kreatywnej aktywności Boga – niebo Ojca to *coelum naturae*, Syna *coelum gratiae*, a Ducha *coelum gloriae*. Jako stworzone, niebo i ziemia zostają wprowadzone w trynitarną historię Boga, i tylko w tej historii mogą one stać się zrozumiałe w całości ich relacji. Niebo natury, niebo Ojca to królestwo Bożych energii, Jego możliwości – z bogactwa tych możliwości Bóg stworzył świat. Ale jest ono także królestwem mocy: możliwości i mocy ziemi (stąd Trony, Panowania Zwierzchności i Władze w *Kol 1, 16*). Niebo jest pierwszym światem – światem który Bóg stworzył, aby z niego mógł uformować ziemię. Możliwości i moce Boga zawarte w symbolu nieba nie są możliwościami i mocami Jego wiecznej istoty *per se*. Są to możliwości i moce Boga, który przeznaczył siebie do stania się Stwórcą świata różnego od siebie, i który zawsze pozostaje z nim w łączności. Tak samo jak czas stworzenia pojawił się ze stwórczej decyzji Boga, i tak samo jak przestrzeń stworzenia zaistniała przez ściągnięcie, czy ograniczenie się Bożej wszechobecności, która wypełnia wszystko, tak też Boże możliwości i moce opisane terminem „niebo” zostały określone przez Boskie postanowienie stania się Stworzycielem i są one rozwijane przez Stwórcę w czasie i przestrzeni²⁶.

Niebo Jezusa Chrystusa to jest niebo łaski, odsłania się w ruchu Boga, który stał się człowiekiem i umarł na krzyżu, w tym ruchu niebo otwiera się na ziemię i

²⁴ Por. np. G. Auzou, *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*, przeł. J.M. Godzimirski Warszawa IW PAX 1990, s.143-144; J-M. Fénasse, J. Guillet, *Niebo*, w: X-L. Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Warszawa-Poznań Pallotinum 1985, s.537.

²⁵ Można zastanawiać się, czy tego typu ekstrapolacja jest uprawniona. Podobna sytuacja, która może dostarczyć „odpowiedzi” Moltmanna na taki zarzut, miała miejsce, gdy znawca i zwolennik teologii Moltmanna, biblista Richard Bauckham z St. Andrews zarzucił mu wyciąganie nieuprawnionych egzegetycznie wniosków z pewnych fragmentów Apokalipsy św. Jana. Teolog z Tybingi odpowiedział właśnie, że analizuje je jako teolog systematyk, nie biblista. Por. J. Moltmann, *The Bible, the Exegete and the Theologian*, w: R. Bauckham (red.), *God will be all in all. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh 1999, s.227-232.

²⁶ J.Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s.279-292.

nawzajem. Niebo i ziemia są całością, tworzą komunie w pokoju Jezusa Chrystusa. A gdy niebo otwiera się, to Boże możliwości ukazują się w świecie realnym, widzialnym po to, by otworzyć zamknięte na siebie systemy życia i doprowadzić je w bogatszą przyszłość. Moltmann sprzeciwia się wszelkim możliwym redukcjom w pojmowaniu nieba: sprowadzeniu go do „miejsca zbawienia dla duszy” lub ubóstwieniu nieba i utożsamieniu go z Bogiem. W obydwu przypadkach traci na tym ziemia, na której nie ma już miejsca na przyszłe królestwo Boże i którą czeka już tylko apokaliptyczny ogień. „Teologia nadziei” jest przeciwna takiej redukcji. Boże stworzenie jest z konieczności podwójnym światem nieba i ziemi. Tę stronę stworzenia, która otwarta jest na Boga, nazywamy niebem. Z nieba i przez niebo Bóg działa na ziemi. Należy również rozróżnić między niebem a królestwem Bożym. Niebo nie jest jeszcze areną królestwa chwały, ale miejscem Bożej obecności. Niebo także potrzebuje nowego stworzenia; nie jest ono jeszcze miejscem wiecznego zbawienia i szczęścia. Możemy przyjąć powszechnie uznaną koncepcję, według której dusza idzie po śmierci do nieba, lecz nie możemy uznać – w przekonaniu Moltmanna – że jest ona tam już zbawiona, ale że czeka ciągle na zmartwychwstanie i nowe stworzenie. Przyszłe królestwo chwały obejmie więc nową ziemią i nowe niebo, ale już teraz niebo i ziemia są w stałej wspólnocie stworzenia i komunikacji. To co dzieje się na ziemi dotyka także i nieba²⁷.

Mówiąc o drugim elemencie dwoistej rzeczywistości nieba i ziemi, należy podkreślić kilka elementów charakterystycznych dla teologii Moltmanna. Pracę *Bóg w stworzeniu* autor opatrzył podtytułem: *Ekologiczna teologia stworzenia*. Użyty przymiotnik wyraźnie nawiązuje do współczesnego kryzysu ekologicznego nękającego naszą planetę. Posiada on głębokie podłoże teologiczne. W naszej kulturze Boże polecenie: *czyńcie sobie ziemię poddaną* zostało zrozumiane jako wezwanie do panowania nad naturą, rządzenia nią i eksploataowanie jej. Stąd *nasza dzisiejsza sytuacja określana jest przez kryzys ekologiczny całej naukowo-technicznej cywilizacji oraz przez, dokonywany rękami człowieka, wyzysk świata natury. Jest to kryzys śmiertelny i to nie tylko dla ludzi*²⁸. Nasza cywilizacja myślącego i ekspansywnego podmiotu zorientowanego na eksploatację i dominację tak wyraźnie znacząca swoje piętno w ciągu historii, w XX wieku dała dojmująco odczuć swój charakter światu przyrody. Obecny kryzys ekologiczny Moltmann określa jako apokaliptyczny. Obecna przez długie stulecia na obrzeżach czy gdzieś pod powierzchnią świadomości chrześcijaństwa i europejskiej kultury tendencja manichejska kwalifikowała rzeczywistość świata natury jako złą, prowadzącą do grzechu i gorszą od ducha. Pamięć o tym, że Stwórca uznał to, co stworzył za bardzo dobre, jakby zanikła. Moltmann wyraźnie rewaloryzuje rzeczywi-

²⁷ Tamże, s.296-317.

²⁸ Tamże, s. 63.

stość stworzoną. Choć skażona przez grzech, dostąpi ona nowego stworzenia, które już jest przedmiotem tęsknoty i wzdychania. Bóg niczego, co stworzył, nie zapomina. Inaczej niż w tradycji luterkańskiej, mówi reformowany teolog, ten świat nie ulegnie zniszczeniu ale transformacji²⁹.

Między pierwszym a nowym stworzeniem

Wczytując się w bipolarną teologię pierwszego i nowego stworzenia u Moltmanna dostrzegamy pytanie o istnienie swoistej dialektyki ciągłości-nieciągłości pomiędzy obydwojema etapami. Podkreślenie nieciągłości, właściwe raczej dla wczesnego etapu twórczości Moltmanna, pojawia się, gdy autor akcentuje radykalną nowość eschatonu i jego obecną niepoznawalność. Eschaton nie jest obecny w historii; rzeczywistość ostateczna nie jest nawet poznawalna w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. *Teraźniejszość i przyszłość, doświadczenie i nadzieja, w eschatologii chrześcijańskiej stoją wobec siebie w sprzeczności*³⁰. Jako element eschatonu *mesjańska obecność Chrystusa w chwale nie może być nawet pomyślana ani wyobrażona, pojęcia bowiem formowane są w oparciu o doświadczenie, a obecności jeszcze nie doświadczyliśmy*³¹.

Wyraźnie bardziej widoczne jest w twórczości Moltmanna przekonanie o istnieniu ciągłości między pierwszym a eschatologicznym stworzeniem. Eschaton możemy już teraz w jakiś sposób pojąć i poznać w doświadczeniu dziejów Bożej obietnicy. Istotne w tej kwestii jest dla Moltmanna pojęcie „antycypacji”, które teolog z Tybingi precyzuje odróżniając je od innych, podobnie stosowanych przez Karla Rahnera (transpozycja) i Hendrikusa Berkhofa (ekstrapolacja). Antycypację należy postrzegać w szerszych ramach zjawiska obietnicy i wypełnienia – wzorcu dziejów związku Izraela z Bogiem.³² Fundament naszej wiedzy eschatologicznej polega więc na obecnym doświadczeniu zbawienia, tak jak jest ono chrystologicznie i antropologicznie doświadczane. Moltmann porównuje radykalną nowość eschatonu z nowością zmartwychwstania Chrystusa (*novum ultimum*) i widzi je jako analogiczne: świat był stworzony *ex nihilo*, podobnie było ze zmartwychwstaniem Chrystusa i podobnie będzie z nowym stworzeniem jako stworzeniem poprzez unicestwienie nicości. Według Rz 4, 17 stworzenie i zmar-

²⁹ Tenże, *Bóg w stworzeniu*, s. 63nn, *The Coming of God*, 268nn.

³⁰ Tenże, *Theology of Hope*, s. 18.

³¹ Tenże, *The Church in the Power of Spirit. A Contribution to Messianic Ecclesiology*, tł. M.Kohl, Minneapolis Fortress Press 1993, s.131. (wyd. niem. 1975).

³² *Zjawiska obietnicy i wypełnienia oraz negacji negatywnego tworzą razem wzór wizji eschatologicznej*. Tenże, *The Future of Creation*, s.125, a także s.44.

twychwstanie są sobie bardzo bliskie; początek i koniec, stworzenie i zmartwychwstanie należy postrzegać razem. Antycypacji Bożej przyszłości doświadczamy w ramach historii, gdy Bóg awansem udziela czegoś z przyszłości swego królestwa. Według tradycji żydowskich taka sytuacja zachodzi, choć w sposób przerywany, w **szabacie**, w roku szabatowym i roku jubileuszowym. Adoptowana teologia szabatu odgrywa znaczącą rolę w Moltmannowskiej wizji stworzenia. Podczas szabatu Bóg przerywa ludzką działalność i świat staje się miejscem zamieszkania Boga. To szabat, nie człowiek, był koroną stworzenia; szabat niesie też przedsmak przyszłego odkupionego świata. Życie w antycypacji Bożej przyszłości oznacza pozwolenie na to, by nasza terażniejszość została określona przez oczekiwaną przyszłość królestwa Bożego i jego sprawiedliwość. Antycypowanie królestwa Bożego nie jest jeszcze samym królestwem, ale życiem, które określane jest przez tę nadzieję³³.

Spojrzenie na nowe stworzenie

Co można powiedzieć o przyszłości stworzenia, o nowym stworzeniu, które antycypowane jest w szabacie, na które pierwsze stworzenie jest otwarte, i które będzie pierwszego dopełnieniem? Mówiąc o różnicy między pierwszym a nowym stworzeniem w teologii Moltmanna, D. Shuurman wskazuje na trzy wymiary: ambiwalencji możliwości (nowe stworzenie nie będzie już otwarte na chaos i zniszczenie), ograniczenie czasowe (właściwe tylko dla pierwszego) oraz rozmiaru wolności. Należy dodać jeszcze jeden wymiar, chyba fundamentalny, dotyczący sposobu obecności Stworzyciela we wspólnocie swoich stworzeń. Tym, co łączy ten świat ze światem przyszłym, jest szabat. W szabacie Bóg jest obecny **w czasie** swoich stworzeń i jest to dynamiczna obecność wieczności w czasie, łącząca początek z końcem. Z kolei eschatologiczne zamieszkanie Boga w *nowym niebie i nowej ziemi* będzie obecnością Boga **w przestrzeni** bytów stworzonych³⁴.

Istniejące obecnie stworzenie ukazuje nam się jako system otwarty, gdy myślimy o świecie jako historii i ewolucji mających nieodwracalny charakter: *Jeśli nie można wyróżnić żadnego końca ewolucji, to należy życie pojmować jako system samo-transcendujący się*. Stworzenie jako taki, czyli otwarty system życiowy jest

³³ Tenże, *The Liberation of the Future and its Anticipation in History*, w: R. Bauckham (red.), *God will be all in all*, s. 279-286; *Theology of Hope*, s. 179; *The Way of Jesus Christ*, 281; *The Future of Creation*, s.163-164. Na temat ciągłości por. także: *The Church in the Power of Spirit*, ss.60- 61, 80, 191; *Bóg w stworzeniu*, ss. 362-364, 380-384, 408-428. Szerzej na temat szabatu patrz: *Bóg w stworzeniu*, s. 456-487; *The Way of Jesus Christ*, 309-310.

³⁴ D. Shuurman, dz.cyt., s. 108-111; J. Moltmann, *The Coming of God*, s.265-267.

trojakim systemem: partycypującym, antycypującym i nakierowanym na coraz to bardziej złożoną komunikację między różnymi pod-systemami życia. Wszystkie indywidualne systemy życia i materii zależą w swoim istnieniu od transcendencji, którą możemy nazwać Bogiem. Można więc powiedzieć, że świat jest otwarty na Boga tak w całości, jak i w poszczególnych elementach. Bóg natomiast jest dla świata poza-światowym środowiskiem, z którego i w którym świat istnieje, jest źródłem jego możliwości i rzeczywistości. Z drugiej strony Bóg jest również bytem otwartym na świat. Inny wymiar otwartości stworzenia odsłania się przy analizie zmienności stworzenia, które nie są czymś zamkniętym w sobie, samozawierającym się, ale otwartym na historię, upadek i zbawienie³⁵. Mówiąc, że stworzenie na początku jest systemem otwartym, mówimy, że ten początek nie tylko ustanawia warunki umożliwiające historię grzechu i odkupienia, a także jego ostatecznego spełnienia. Celem tego stworzenia nie jest powrót do pierwotnych rajskich warunków, ale objawienie chwały Boga: mesjańska wizja stworzenia mówi o stworzeniu nakierowanym na przyszłą chwałę. Taki koniec koresponduje z początkiem w tym sensie, iż reprezentuje on wypełnienie realnej obietnicy istniejącej już w stworzeniu w zarodku. Nowe stworzenie nieba i ziemi w królestwie chwały przewyższa wszystko, co może być powiedziane o stworzeniu początkowym. Otwartość, o której mówimy ukazuje nam, że *stworzenie nie jest dziełem wykonanym raz na zawsze. Jest ono procesem, rozciągającym się w czasie i otwartym na przyszłość. Bóg ciągle stwarza coś od nowa i rozwija to, co już był stworzył. On komunikuje siebie /.../ przez Ducha i Słowo. Stworzyciel wkracza w swoje stworzenie i prowadzi je naprzód*³⁶. Wszystkie otwarte systemy, jakie współtworzą stworzenie, *wskazują poza siebie ku sferze tego, czym mają stać się i teologicznie należy je odczytywać jako prawdziwe symbole przyszłości, w której Bóg jest w nich, a one w Bogu, w której są tym, do czego zostały przeznaczone. Taka przyszłość jest też celem Boskiego uniżenia się w stworzeniu świata*³⁷.

Jeśli chrześcijańska nadzieja na przyszłość dotyczy nie tylko losu dusz czy nawet zmartwychwstania, ale losu całej – od początku dobrej – rzeczywistości stworzonej (*Każde stworzenie jest bytem, dla którego Chrystus umarł na krzyżu po to, by zgromadzić je w pojednaniu świata*³⁸), to chrześcijańska eschatologia musi zostać poszerzona do wymiaru eschatologii kosmicznej, gdyż w przeciwnym razie stanie się gnostycką doktryną odkupienia, głoszącą nie odkupienie świata, ale **od** świata. *Nieemożliwie jest myślenie o zbawieniu mężczyzn i kobiet bez nowego nieba i nowej ziemi.* Stąd obok eschatologii kosmicznej powinna roz-

³⁵ J. Moltmann, *Creation as a Process Open to the Future. Anthropology between Evolution and Creation* (Tłum. artykułu z: *Ökologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung*, ed. by Gunter Altner, 1989, dostępny w internecie).

³⁶ Tenże, *The Way of Jesus Christ*, s. 302 ; *Bóg w stworzeniu*, s. 354.

³⁷ Tenże, *God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World*, 150-151.

³⁸ Tenże, *The Way of Jesus Christ*, s.307.

winać się również chrystologia kosmiczna (lub natury). Taka chrystologia kosmiczna ujmowałaby razem proces stworzenia jako *creatio originalis, continua i nova*. W tym aspekcie mediacja Chrystusa byłaby trojaka. Chrystus jako: podstawa stworzenia wszystkich rzeczy; moc napędzająca ewolucję stworzenia; odkupiciel całego stworzenia³⁹.

Podsumowując powyższe rozważania nad wybranymi elementami kreatologii orędownika „teologii nadziei” zauważamy, że udanie łączy on stare z nowym. Sięgająca *Listu do Kolosan* i Augustyna tradycja odczytywania stworzenia jako dzieła Trójcy Świętej zostaje wykorzystana do opracowania teologii stworzenia, które nie jest tylko jednorazowym dziełem przeszłości, ewentualnie podtrzymanym jeszcze w istnieniu, ale w sposób wyraźny jest otwarte i wskazuje całym sobą na przyszłość. Trynitarne ujęcie stworzenia potrafi uzgodnić ze sobą koncepcję stworzenia jako Bożego dzieła ze stworzeniem pojmowanym jako boska emanacja. Pierwsze stworzenie *jęczy i wzdycha* do nowego, gdyż ono jest jego dopełnieniem. Dopiero mesjańska teologia stworzenia, a więc budowana w świetle zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa ukazuje, że *dzieła sześciu dni* Bóg nie zakończył dnia siódmego. Stąd proponowane w tradycji i dziś przez egzegetów tłumaczenie *Rdz 1,1a: Na początku stworzenia nieba i ziemi*, lub: *Gdy Bóg zaczął stwarzać*⁴⁰ lepiej wydają się oddawać ciągle trwający, wciąż nie dopełniony charakter dzieła stworzenia niż przekład tradycyjny. Krótko można więc powiedzieć, że Moltmannowska nauka o stworzeniu zwraca nasz wzrok ku przyszłości, a nie przeszłości.

Wiele uwagi poświęca Moltmann teologii szabatowego odpoczynku. Czasem można nawet odnieść wrażenie, że szabat przejmuje nieco z prerogatyw „dnia ósmego”, „święta zmartwychwstania”⁴¹, gdy jest opisywany jako antycypacja nowego stworzenia istniejąca w stworzonym czasie. Budzi się też pytanie, czy autor aby nie zapomina o innych sposobach obecności Boga w świecie stworzonym: w Kościele, sakramentach, Słowie Bożym, w sercach wierzących – czyli drogach obecności Boga właściwych dla epoki Nowego Przymierza. Można jednak zgodzić się z Moltmannem, że szabat, tak ważny jeszcze dla judeochrześcijan, domaga się pewnej rehabilitacji i wypracowania sposobu obchodzenia razem szabat i niedzieli. Dzień szósty ma także silny wydźwięk ekologiczny niosąc ze sobą nakaz udzielenia stworzeniu odpoczynku (od bezustannej eksploatacji) i docenienia w nim Bożej ręki. Teologia szabat (inspirowana pracami A. Heschela i F. Rosen-

³⁹ W ten sposób Moltmann rozwija dawną protestancką doktrynę trojkiego urzędu Chrystusa (*officium regium Christi*): Chrystus króluje w królestwie natury, łaski i chwały (*Regnum naturae, gratiae et gloriae*). Tamże, 178, 274-291; *The Coming of God* 259n.

⁴⁰ Por. np. G. Auzou, dz.cyt., s. 134-135 (z przypisami).

⁴¹ Gdy autor mówi razem o szabacie i niedzieli (*Bóg w stworzeniu*, s. 481nn) przyznaje wtedy, że szabat zwraca nasze spojrzenie ku dziełu stworzenia, podczas gdy niedziela każe spojrzeć do przodu, ku przyszłości stworzenia.

zweiga), razem z kabalistyczną ideą *zimsum* czy *szekina* odśłania pogłębiający się duchowy szacunek, jaki autor żywi wobec judaizmu.

Cenne jest zwrócenie uwagi na stworzenie i ciągle istnienie nieba jako drugiej strony rzeczywistości stworzonej. I ono jednak w swej obecnej postaci także potrzebuje nowego stworzenia, bowiem niebo nie jest jeszcze miejscem wiecznego zbawienia i szczęścia. Moltmann podkreśla, że to dopiero przyszłe królestwo chwały, królestwo Boże obejmie nową ziemią i nowe niebo, przewyższając początkowe rajske warunki. W pewnym zamęcie słownika eschatologii chrześcijańskiej, gdzie terminy: niebo, raj, królestwo Boże, nowe niebo i nowa ziemia treściowo zachodzą na siebie i nie są doprecyzowane, Moltmann dokonuje więc uporządkowania dzięki swej eschatologicznej, a nie protologicznej koncepcji stworzenia otwartego na przyszłe dopełnienie.

SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY

WSPÓLNOTA WIECZERZY PAŃSKIEJ

W Wielki Czwartek, 17 kwietnia 2003 r., papież Jan Paweł II ogłosił swoją kolejną czternastą encyklikę zatytułowaną „*Ecclesia de Eucharistia. O Eucharystii w życiu Kościoła*”¹, w której zdecydowanie odrzuca możliwość wspólnej Wieczery Pańskiej między katolikami i protestantami. W uzasadnieniu stwierdza, że zbyt duże są jeszcze różnice między obydwojema partnerami w sprawach nauki wiary. Papież ocenia negatywnie wszelkie przypadki praktykowania przez katolików interkomunii z innymi chrześcijanami. Domaga się posłuszeństwa i przypomina katolikom o zakazie uczestnictwa w ewangelickiej Wieczery Pańskiej. Z perspektywy rzymskiego urzędu nauczycielskiego sakrament ten udzielany w Kościołach ewangelickich jest pozbawiony „ważności”. Według tradycji rzymskokatolickiej uprawnienie do jego udzielania mają wyłącznie kapłani, którzy zostali wyświęceni przez biskupa będącego w posiadaniu sukcesji apostolskiej i znajdującego się w eklezjalnej jedności z biskupem Rzymu. Papież żali się w encyklice na „nadużycia” w praktyce eucharystycznej. Kto nie baczy na istniejące różnice w sprawach wiary, ten redukuje Wieczere Pańską do „uczty braterskiej” – stwierdza.

7 kwietnia 2003 r., tj. dziesięć dni przed encykliką papieską, trzy instytuty ekumeniczne w Niemczech i Francji – Instytut Badań Wyznaniowych Związku Ewangelickiego w Bensheim, Instytut Badań Ekumenicznych Światowej Federacji Luterńskiej w Strasburgu i Instytut Badań Ekumenicznych Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Tybindze – we wspólnie opracowanej broszurze zatytułowanej: „Wspólnota Wieczery Pańskiej jest możliwa. Tezy w sprawie gościnności

¹ Ojciec Święty Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia. O Eucharystii w życiu Kościoła*, Kraków 2003.

eucharystycznej”² doszły do wniosku, że praca ekumeniczna osiągnęła stan, który umożliwia przejście od duszpasterstwa „stanu wyjątkowego” do oficjalnego praktykowania eucharystycznej gościnności. Instytuty wzywają Kościoły, aby wreszcie przyswoiły i zastosowały w praktyce wyniki ekumenicznych rozmów na temat Wieczery Pańskiej. Nie ma już wystarczających powodów teologicznych dla odmawiania eucharystycznej gościnności – ona jest możliwa bez potrzeby osiągnięcia uprzednio całkowitej zgody w rozumieniu Eucharystii, jak również urzędu i Kościoła.

W swoim studium instytuty opowiadają się za gościnnością eucharystyczną jako normalnym przypadkiem w życiu ludzi, którzy praktykują ze sobą intensywną wspólnotę ekumeniczną. Przy okazji powołują się na małżeństwa i rodziny o różnej przynależności wyznaniowej, członków ekumenicznych grup roboczych i sytuacje, w których chrześcijanie uczestniczą w ślubach, chrztach, nabożeństwach połączonych z bierzmowaniem lub konfirmacją w kościele innej konfesji.

Za pomocą jedenastu tez, którym towarzyszą krótkie „objaśnienia”, „stan dyskusji” i „perspektywy”, instytuty uzasadniają, dlaczego dla nich czas dojrzał na wyciągnięcie praktycznych konsekwencji z wyników prowadzonego od 25 lat dialogu ekumenicznego. Spodziewają się, że Kościoły poważnie przemyślą możliwość wzajemnego uznania się za uprawniony przejaw jednego Kościoła Jezusa Chrystusa.

W swoich tezach instytuty stwierdzają, że nie fakt dopuszczenia ochrzczonych chrześcijan do wspólnej Wieczery Pańskiej, lecz niedopuszczenie do niej wymaga uzasadnienia. W piśmie towarzyszącym instytuty stwierdzają: *W trwającej ponad półtora roku intensywnej pracy zadaliśmy sobie wielki trud opracowania dokumentu, który pod względem teologicznym, jak i pastoralnym stoi na gruncie rzeczywistości. Naszym pragnieniem jest pełne wykorzystanie istniejących ekumenicznych możliwości. Jednocześnie chcemy jednak też respektować istniejące jeszcze ograniczenia. Opowiadamy się za tym, aby istniejące już dzisiaj możliwości korzystania z gościnności eucharystycznej w jednostkowych przypadkach lub w szczególnych sytuacjach nadzwyczajnych stały się oczywistością w życiu jednostek i grup, które wykazują prawdziwe zainteresowanie ekumeniczne i praktykują wspólnotę ekumeniczną także w życiu codziennym.*

Staraliśmy się nadać naszemu dokumentowi strukturę i szatę językową, które możliwie szerokiemu kręgowi czytelników – osobom na kierowniczych stanowiskach, teologom i członkom parafii – umożliwią dostateczne zapoznanie się z podjętą tematyką i ewentualne włączenie się do dyskusji nad nią. W rezultacie powstał apel, który nie jest skierowany przeciw nikomu, lecz konsekwentnie kieruje spojrzenie na ekumeniczną przyszłość Kościołów.

Poniżej publikujemy wstępny apel, tezy wraz z objaśnieniami i wynikające z nich konsekwencje.

K.K.

² *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft*, Frankfurt/Main 2003.

Wspólnota Wieczerzy Pańskiej jest możliwa

Tezy w sprawie gościnności eucharystycznej

Nasz apel

Współpracujące ze sobą instytuty ekumeniczne zabierają głos za pomocą „Tez w sprawie gościnności eucharystycznej”, gdyż chcą w ten sposób udzielić nowego impulsu potrzebnej dyskusji ekumenicznej w sprawie wspólnej praktyki eucharystycznej. Czynimy to w interesie ludzi, którzy od wielu lat są zaangażowani ekumenicznie i dla których stało się oczywistością wspólne życie w ramach powiązanych ekumenicznie partnerstw, projektów i wspólnot lokalnych. Jako instytuty podejmujemy przede wszystkim kwestie dotyczące ekumenicznego współżycia ewangelików i katolików, aczkolwiek mają one oczywiście również znaczenie dla dialogu z innymi chrześcijanami i Kościołami. Celem naszych tez jest udokumentowanie i uzasadnienie, że eucharystyczna gościnność w sensie otwartego zapraszania chrześcijan innych wyznań do udziału we wspólnocie stołu z Chrystusem jest możliwa a w wielu wypadkach nawet wskazana mimo jeszcze istniejących różnic w teologicznym rozumieniu i praktykowaniu tego sakramentu w życiu Kościołów. Chrześcijanom, którzy na podstawie już przeżywanego ekumenicznego partnerstwa odczuwają duchową potrzebę praktykowania wspólnoty Stołu Pańskiego z wyznawcami innych Kościołów, nie wolno zabraniać tej otwartej gościnności. Szczególnie trzeba mieć tu na względzie małżeństwa i rodziny o różnej przynależności konfesyjnej, jak również członków ekumenicznych kręgów roboczych i grup, ale także sytuacje, w których chrześcijanie uczestniczą w ślubach, chrztach, nabożeństwach powiązanych z bierzmowaniem lub konfirmacją lub w pogrzebach w kościele innej konfesji. W rzeczywistości właśnie dla ekumenicznie aktywnych chrześcijan stało się w szerokiej mierze oczywistością przyjmowanie zaproszenia do wspólnego łamania chleba, gdy z konkretnych okazji uczestniczą w nabożeństwie innego Kościoła. Od przeszło 25 lat wielu chrześcijan naszego kręgu kulturowego z wzrastającą niecierpliwością oczekuje, że Kościoły wyciągną konsekwencje z ekumenicznych rozmów wskazujących na konsens lub konwergencję w nauce o Wieczerzy Pańskiej. Chrześcijanie ci oczekują, że nastąpi rewizja stanowiska w praktyce dopuszczania do Wieczerzy Pańskiej lub Eucharystii. Nasze tezy nie pozostawiają wątpliwości: praca ekumeniczna osiągnęła stan, który ma konsekwencje nie tylko dla indywidualnych chrześcijan. Umożliwia on przejście od „duszpasterstwa stanu wyjątkowego” do oficjalnego praktykowania gościnności eucharystycznej. Ponieważ nie ma już wystarczających przyczyn teologicznych uzasadniających odmowę, przeto ape-

lujemy o dopuszczenie możliwości gościnności eucharystycznej jako stanu normalnego w życiu ludzi, którzy praktykują ze sobą intensywną wspólnotę ekumeniczną. Niżej zamieszczone tezy streszczają powody naszego apelu.

Tezy

Teza 1

Nie fakt dopuszczenia ochrzczonych chrześcijan do wspólnej Wieczerzy Pańskiej, lecz niedopuszczenie do niej wymaga uzasadnienia.

Objaśnienie

Również dzisiaj wszystkie Kościoły reprezentują stanowisko, że warunkiem pełnej wspólnoty Wieczerzy Pańskiej jest pełna wspólnota kościelna. Tymczasowe formy wspólnoty Wieczerzy Pańskiej rozwinęły się dopiero u progu współczesnego ruchu ekumenicznego na przełomie XIX i XX wieku.

W okresie poprzedzającym współczesny ruch ekumeniczny wszystkie Kościoły, kierując się zasadą, że wspólnota kościelna wyraża się we wspólnocie Wieczerzy Pańskiej, praktykowały wyłącznie „zamkniętą komunie” i zasadniczo wyłączały trzy grupy osób ze swojej wspólnoty: (1) nieochrzczonych, (2) wyłączonych z powodu błędnowierstwa, (3) wyłączonych przejściowo z powodu nałożonych kar kościelnych. Do dnia dzisiejszego ten rodzaj komunii praktykują Kościoły prawosławne i w zasadzie również Kościół rzymskokatolicki oraz niektóre Kościoły protestanckie.

Współczesny ruch ekumeniczny, na podstawie teologicznego odkrycia, że istnieje „jedność dana z góry w Chrystusie”, przyczynił się do wzrostu przekonania wśród chrześcijan różnych wyznań, że ich kościelne rozłamy trzeba widzieć w nowym świetle. Dlatego też wspólnotę Wieczerzy Pańskiej należy rozpatrywać w zróżnicowany sposób i stopniowo wprowadzać ją w życie.

Teza 2

Zachodzi sprzeczność pomiędzy przeżywaną lokalnie wspólnotą ekumeniczną a brakiem wspólnoty Wieczerzy Pańskiej. Fakt ten osłabia świadectwo powierzone Kościołom i sprawia, że w obliczu społecznych wyzwań ich wizerunek staje się niewiarygodny.

Objaśnienie

W międzyczasie w wielu miejscach stało się rzeczą oczywistą, że chrześcijanie utrzymują ze sobą kontakty bez baczenia na granice konfesyjne. Istnieje wielu katolików i ewangelików, którzy dzielą się wzajemnie ważnymi obszarami swojego życia. Wspólnie poświadczają i potwierdzają swoją wiarę czy to w małżeństwach o różnej przynależności wyznaniowej, które dzięki ich życiu kościelnemu

i ekumenicznemu stają się małżeństwami wyznaniowego pojednania, czy to w ekumenicznych grupach dialogowych i roboczych, czy to w zaangażowaniu misyjnym, diakonackim, społecznym lub politycznym. Dla coraz większej liczby ludzi jest rzeczą niezrozumiałą, że jako chrześcijanie praktykują żywą wspólnotę wykraczającą poza granice własnych Kościołów i swoją moc życiową czerpią z tych samych źródeł, tj. z Pisma Świętego i starokościelnych wyznań wiary, z Chrztu i Wieczery Pańskiej, lecz uroczystość Wieczery Pańskiej, jako „chleb i wino życia”, mogą obchodzić wyłącznie w obrębie własnego Kościoła konfesyjnego. Wewnątrzchrześcijańskie doświadczenia ekumeniczne przyczyniają się ponadto do wzrostu świadomości, że dzielące różnice osłabiają zadanie Kościoła w dziedzinie dawania świadectwa. Jeśli chrześcijanie mają stanowić jedność, *aby świat uwierzył* (J 17, 21), wówczas jej brak w nauce i życiu zaciemnia ich wiarygodność w świecie i wobec świata.

Teza 3

W licznych wyjątkowych przypadkach już dzisiaj dopuszcza się pojedyncze osoby do wspólnoty Wieczery Pańskiej.

Objaśnienie

Stale, przez powoływanie się na ścisłą łączność między wspólnotą eucharystyczną i wspólnotą kościelną w rozumieniu rzymskokatolickim, kwestionuje się możliwość proponowanej tutaj wspólnoty Wieczery Pańskiej. Przytoczone przykłady pokazują, że pogląd ten nie obejmuje całej rzeczywistości kościelnej, również nie urzędowo-oficjalnej, która może być również wyrazem „katolickiej różnorodności”.

Jeśli jednak przyjąć zasadę, że wyjątki nie zajmują przestrzeni „pozateologicznej”, lecz podlegają teologicznemu uzasadnieniu, wówczas liczne oficjalne wyjątki od uregulowań kościelnych świadczą o istnieniu nowego teologicznego sposobu myślenia. Skłaniają one do dalszej, opartej na mocnych podstawach pracy teologicznej, mającej powiązanie z rzeczywistością kościelną.

Teza 4

Chrzest jest bramą do wspólnoty Kościoła, Ciała Chrystusa, które za każdym razem konstituuje się na nowo w Wieczery Pańskiej.

Objaśnienie

Chrzest w imieniu Trójjedynego Boga wiąże ochrzczonych z Chrystusem, włączając ich w Jego Ciało. W Wieczery Pańskiej Ciało Chrystusa *zostaje za was wydane*; przez współuczestnictwo w Nim wielu jest jednym ciałem (I Kor 10, 17). Dlatego rzeczą właściwą jest rozumienie chrztu jako warunku dopuszczenia do Wieczery Pańskiej. Tak w chrzcie jak w Wieczery Pańskiej chodzi o Ciało Chrystusa, aczkolwiek w różny sposób: w chrzcie o jednorazowe włączenie

w Ciało Chrystusa, w Wieczerzy Pańskiej o to, że zmartwychwstały Ukrzyżowany przez dawanie samego siebie w Duchu Świętym stale na nowo stwarza Ciało Chrystusa, zachowuje je i przyczynia się do jego wzrostu.

Teza 5

Jezus Chrystus zaprasza do Wieczerzy Pańskiej. On jest dawcą i darem. Wyłącznie w Jego imieniu i na Jego polecenie Kościół wypowiada zaproszenie. Tutaj nie może być dowolności, lecz wszystko musi dziać się zgodnie z wolą Jezusa Chrystusa.

Objaśnienie

Kościół są zgodne co do tego, że sam Jezus Chrystus, jako dawca i dar, zaprasza do Wieczerzy Pańskiej/Eucharystii. Gromadzimy się w Jego Duchu. Wszystkie czynności kościelne – sposób sprawowania Uczty Pańskiej przez wspólnotę wierzących, osoba przewodząca z polecenia Chrystusa, sposób zwiastowania i przybliżania Jego posłannictwa – mają swój sens i uzasadnienie w tym, by służyć samouobecnianiu Jezusa Chrystusa. Kościół wobec uroczystości eucharystycznej nie zajmuje pozycji nadrzędnej, lecz służebną. Nie jest on „dysponentem” Uczty Pańskiej. Jest i pozostaje raczej stale Kościołem przyjmującym, mimo że to on właśnie w Jego imieniu zaprasza do Stołu Pana. Tym samym jednak ponosi też odpowiedzialność za to, żeby eucharystyczna pamiątka obchodzona była zgodnie z jej ustanowieniem. Czyniąc to, co nam zostało powierzone, przyczyniamy się do nieustannej budowy Kościoła i artykułowania naszej odpowiedzi. Naszą odpowiedzią jest dziękczynienie: Eucharystia.

Dlatego udział we wspólnocie komunijnej nie jest bynajmniej czymś dowolnym lub pozbawionym następstw, lecz wymaga wiary i gotowości wspólnego wyznawania Jezusa Chrystusa wraz ze zgromadzoną wspólnotą oraz prowadzenia zgodnego z tą wiarą trybu życia. Ta okoliczność skłoniła już pierwsze wspólnoty chrześcijańskie do ostrzegania swoich członków przed *niegodnym spożywaniem Wieczerzy* (1 Kor 11, 26-34). To ostrzeżenie nie było oczywiście rozumiane jako ekskomunika, lecz jako poważne napomnienie do *zbadania samego siebie*, zanim przystąpi się *do spożywania chleba i picia kielicha*. Ponieważ chodzi o wspólnotę Ciała Chrystusowego, przeto chrzest stał się oczywistym warunkiem uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej. Również utarł się zwyczaj upewniania się, czy inne Kościoły lokalne dzielą z nami tę samą wiarę i to samo życie kultowe.

Teza 6

Wspólnota Wieczerzy Pańskiej sięga dalej niż wspólnota kościelna.

Objaśnienie

Podstawą Kościoła i jego jedności jest działanie Trójjedynego Boga przez Słowo i Sakrament. Działanie to sprawia, że chrześcijanie stają się jednością w Chrystusie i pomiędzy sobą we wszystkich epokach i miejscach.

Chrzest włącza w Ciało Chrystusa i prowadzi do wspólnoty z Kościołem wszystkich epok i miejsc („Kościół uniwersalny”, „Kościół wyznania wiary”, „Kościół Jezusa Chrystusa”); jednocześnie chrzest włącza do konkretnego historycznego Kościoła („Kościół lokalny”).

Odpowiednio do tego stanu rzeczy w uroczystości Wieczery Pańskiej przejawia się nie tylko wspólnota Kościoła lokalnego, lecz także wspólnota z Kościołem uniwersalnym, Kościołem o zasięgu światowym. Tak więc Eucharystia jest znakiem i instrumentem jedności zarówno Kościoła lokalnego jak uniwersalnego. Pomiędzy wspólnotą Wieczery Pańskiej i wspólnotą kościelną nie występuje przeto stosunek symetryczny. Bez konkretnej wspólnoty jakiegoś Kościoła nie byłoby Wieczery Pańskiej, ale bez Bożego działania nie byłoby ani Wieczery Pańskiej, ani Kościoła. Jak Kościół uniwersalny sięga dalej niż granice Kościoła lokalnego, tak również wspólnota spowodowana działaniem Boga w Wieczery Pańskiej Kościołów sięga dalej niż granice wspólnoty, która tworzy się w Kościele lokalnym lub we wspólnocie Kościołów lokalnych.

Teza 7

Życie Kościoła jako wspólnoty opiera się na zwiastowaniu, nabożeństwie i służbie dla świata. Warunkiem wspólnoty kościelnej jest przyjęcie tych elementów i wspólnego rozumienia fundamentu Kościoła, natomiast nie zachodzi potrzeba akceptowania jego konkretnego historycznego kształtu.

Objaśnienie

Kościół według Nowego Testamentu można poznać po tym, że ludzie trwają w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i na modlitwach (*Dz 2, 42*). Te podstawowe elementy życia kościelnego są zarazem kryteriami wspólnoty kościelnej: zgodność w świadectwie wiary (*martyria*), kulcie (*leiturgia*) i służbie społecznej (*diakonia*) jako wymiary wspólnoty Ciała Chrystusowego (*koinonia*). Od tych podstawowych elementów należy odróżnić każdorazowe formy konfesyjne, w których jest możliwa uprawniona różnorodność. Kwestia funkcji urzędu z mocy ordynacji pojawia się tutaj przede wszystkim w kontekście rozumienia Wieczery Pańskiej.

Teza 7.1

Wspólne poglądy w sprawach wiary: różne poglądy na świadectwo kościelne i wiążącą wykładnię wspólnej wiary w Jezusa Chrystusa jako zbawienie świata nie muszą być czynnikiem kościelno-rozłamowym.

Objaśnienie

Między ewangelikami i katolikami rzymskimi istnieje zgodność w *centralnych prawdach wiary*. Fundamentem wiary jest dla nich życie i dzieło Jezusa Chrystusa poświadczane w Ewangeliach: w cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa poznają oni rzeczywistość Boga. Biblia jako „Pismo Świąte”

jest im wspólna jako źródło wiary, wspólne są im także Modlitwa Pańska i symbole starokościelne jako wyraz wiary *jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła*. W ramach tej wspólnoty w zakresie fundamentów wiary Kościoły różnie jednak rozkładają swoje akcenty. Zróżnicowanie między nimi wprowadzają instancje poświadczania wspólnej wiary (Pismo Święte, Tradycja, urząd kościelny, zmysł religijny ludu Bożego, teologia). Gdy stosuje się rozróżnienie między własnym wykładem wiary a mocą autointerpretacji Słowa Bożego i gdy mimo różnic dochodzą do głosu wspólne poglądy w dziedzinie rozumienia zasad wiary, wówczas istniejące różnice nie muszą uchodzić za czynnik kościelno-rozłamowy.

Teza 7.2

Wspólne poglądy w pojmowaniu Wieczery Pańskiej: Dialogi ekumeniczne doprowadziły do daleko idącej zgodności w tradycyjnie kontrowersyjnej tematyce dotyczącej pojmowania Wieczery Pańskiej. Dlatego nadal istniejące różnice nie stanowią przeszkody we wspólnym sprawowaniu Wieczery Pańskiej.

Objaśnienie

Rozumieniem Wieczery Pańskiej zajmowały się różne dialogi ewangelicko-katolickie. Były i są one niezbędne dla możliwości wspólnego jej sprawowania. Bowiem bez dostatecznego zasobu wspólnych poglądów w zakresie pojmowania tego sakramentu nie można go na dobrą sprawę wspólnie sprawować. Byłaby to sprzeczność sama w sobie. Trudno mówić o wspólnym sprawowaniu Wieczery Pańskiej w sytuacji, w której występuje rozbieżność poglądów w zakresie jej rozumienia. Jest jednak faktem, że dzięki dialogowi mógł ukształtować się wysoki stopień wspólnych poglądów. W ich świetle różnice jeszcze istniejące nie mogą być już przeszkodą w praktykowaniu gościnności eucharystycznej.

Teza 7.3

Wspólne poglądy w rozumieniu urzędu: mimo dalej istniejących sprzeczności w zagadnieniu urzędu osiągnięto dzisiaj zbliżenie w sprawach zasadniczych, które umożliwia gościnność eucharystyczną.

Objaśnienie

Okazuje się, że w kwestii urzędu do chwili obecnej jest szczególnie trudno dojść do ekumenicznego porozumienia.

Strona ewangelicka dokonuje rozróżnienia między „fundamentem” (samoobecniem Trójjedynego Boga przez Słowo i Sakrament) a „kształtem” Kościoła (porządkiem posług i urzędów) w taki sposób, że kształt musi pozostawać w harmonii z fundamentem i pełnić wobec niego służebną rolę. Ponieważ historyczne formy Kościoła cechuje zmienność, przeto nieuzasadniony wydaje się być pogląd, jakoby uznanie jednej z tych form stanowiło warunek zawarcia wspólno-

ty kościelnej i eucharystycznej. Dla strony katolickiej nie tylko urząd z mocy ordynacji, lecz także urząd biskupi związany z apostolską sukcesją zaistniał dzięki przewodnictwem Ducha Świętego, toteż jest on, jako „skuteczny znak” i „gwarant” wierności apostolskiej, trwałym czynnikiem normatywnym i konstytutywnym Kościoła.

Zbliżenie w sprawach zasadniczych zdaje się być możliwe, jeśli czyni się różnicę między materialnym i formalnym rozumieniem „sukcesji apostolskiej”. Treścią sukcesji jest przekazywanie apostolskiej Ewangelii. Urząd kościelny jawi się przy tym jako znak wierności wobec apostolskiego przekazu; pełni on wobec niego służebną rolę. Urząd z mocy ordynacji jako posługa Słowa i Sakramentu jest również według ewangelickiego przekonania nieodzownym elementem bytu Kościoła. Po stronie rzymskokatolickiej urząd jest wprawdzie samodzielną wielkością, lecz pełni rolę służebną wobec Słowa i Sakramentu.

Teza 7.4

Wspólne poglądy na służbę wobec świata: diakonia, wspólnota i Wieczerza Pańska warunkują się wzajemnie.

Objaśnienie

Diakonia ekumeniczna jest czymś więcej niż tylko międzywyznaniową współpracą funkcjonariuszy kościelnych. Chodzi o wspólne życie i działanie chrześcijan i parafii na płaszczyźnie lokalnej, krajowej, europejskiej i światowej. Ważny jest w tym kontekście motyw współpracy, dzięki której wspólnota chrześcijan i Kościołów wzrasta i daje sobie radę: chodzi o wiarygodne zwiastowanie woli Bożej przez służbę pojednania na rzecz człowieka. Punktem orientacyjnym i motywem działania w tej pojednawczej służbie jest dla chrześcijan i Kościołów pojednanie człowieka z Bogiem, dokonujące się stale na nowo w Eucharystii. Świadczenie pojednania w Wieczerzy Pańskiej wyposaża więc ludzi nie tylko w elementy wiary, lecz motywuje ich także do intensywnego działania. Wzajemne udzielanie sobie gościny przy składaniu tego świadectwa nie tylko nie powoduje osłabienia wspólnoty, lecz raczej przyczynia się do jej poważnego umocnienia. Dotychczas często nie doceniano powiązania istniejącego między diakonią, wspólnotą i Wieczerzą Pańską/Eucharystią.

Konsekwencje

Z tego, co przedstawiliśmy, wynikają między innymi następujące konsekwencje i inicjatywy w odniesieniu do praktyki kościelnej:

- 1.** Zgoda na gościnność eucharystyczną znajduje dostateczną bazę teologiczną w już przedłożonych wynikach ekumenicznych komisji ds. dialogu. Apelujemy do Kościołów, by wreszcie wszczęły proces recepcji tych wyników i wprowadziły je w życie.

2. Gościnność eucharystyczna jest możliwa bez uprzedniego osiągnięcia pełnej zgodności poglądów w rozumieniu Eucharystii, urzędu i Kościoła.
3. Dialogi ekumeniczne na temat Wieczery Pańskiej są wyzwaniem do chrystologicznego pogłębienia teologii i duchowości Eucharystii sprawowanej w różnych Kościołach. Dzięki temu możliwe będzie odkrycie wspólnych poglądów i ich wykorzystanie w praktyce. Może to mieć konsekwencje dla kształtowania uroczystości Wieczery Pańskiej (teksty, pieśni, symbole), jak również dla praktycznego obchodzenia się z Eucharystią (przechowywanie darów, kielich dla świeckich).
4. Posłannictwo Wieczery Pańskiej ma być w zwiastowaniu i praktyce przekazywane w taki sposób, żeby współcześnie żyjący mogli dostrzegać w nim coś ważnego dla własnego życia.
5. Gdzie wspólnota jest możliwa, tam należy ją też praktykować. Różnice nie muszą dzielić, raczej mogą przyczyniać się do wzbogacenia, zwłaszcza że żaden Kościół nie jest w stanie zmanifestować pełni katolickości.
6. Gospodarze uroczystości Wieczery Pańskiej/Eucharystii winni wobec osób korzystających z gościnności stawiać takie same warunki, jakie obowiązują wobec członków ich własnego Kościoła.
7. Dla wielu ludzi z różnych Kościołów, podążających drogą ekumenizmu, uczestnictwo w Wieczery Pańskiej lub Eucharystii innego Kościoła jest wielką duchową potrzebą, dla innych z kolei pojawienie się na nabożeństwie ekumenicznym wiąże się z oporami, zwłaszcza gdy nie odbywa się ono we własnym Kościele. Sytuacja ta stwarza konieczność opracowania zróżnicowanych rozwiązań:
 - Istnieją sytuacje, w których nieuczestniczenie w Wieczery Pańskiej innej konfesji byłoby większym afrontem duchowym niż uczestniczenie w niej.
 - Obowiązywać powinna reguła: gdzie chrześcijanie jako jednostki lub społeczności lokalne praktykują faktycznie wspólnotę ekumeniczną, tam zwierzchności kościelne nie powinny zabraniać gościnności eucharystycznej.
 - Zwierzchnościom parafialnym – księżom, kapłanom – które w takiej sytuacji zapraszają członków innych wyznań do wspólnoty Stołu Pańskiego, należy przyznawać niezbędne kompetencje pastoralne w zakresie podejmowania decyzji.
 - Ze względów pastoralnych opowiadamy się za tym, żeby Kościoły w warunkach praktykowanej wspólnoty ekumenicznej nie tylko dopuszczały lub tolerowały wspólnotę Stołu Pańskiego, lecz oficjalnie do niej zapraszały. Ograniczone dopuszczenie, już stosowane w niektórych diecezjach, jest pierwszym krokiem ku eucharystycznej gościnności.

WSPÓLNOTA WIECZERZY PAŃSKIEJ

Ekumenicznym nakazem chwili jest wspólne nawrócenie i wspólna refleksja, która umożliwia ludziom przeżywać Eucharystię jako znak wspólnoty i źródło osobistego życia duchowego. Uważamy, że obecnie znajdujemy się w sytuacji, która teologicznie umożliwia, a pastoralnie nakazuje praktykowanie eucharystycznej gościnności. Dzięki temu możliwe będzie konsekwentne i odważne kroczenie drogą ku pełnej wspólnotcie kościelnej.

Tłum.: *Karol Karski*

DWUNASTE ZGROMADZENIE OGÓLNE KONFERENCJI KOŚCIOŁÓW EUROPEJSKICH

Trondheim, Norwegia, 25 czerwca – 2 lipca 2003

Obrady toczyły się pod hasłem: „Jezus Chrystus uzdrawia i czyni pojednanie – nasze świadectwo w Europie”. Wzięło w nich udział ponad 700 osób reprezentujących 126 Kościołów tradycji prawosławnej, starokatolickiej, anglikańskiej i protestanckiej oraz 43 organizacje stowarzyszone z wszystkich części Europy.

W nabożeństwie inauguracyjnym, które odbyło się 26 czerwca w luteranckiej katedrze Nidaros, udział wzięli m. in. król Norwegii Harald i premier Kjell Magne Bondevik; kazanie wygłosił prawosławny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I. Patriarcha odniósł się do problematyki interkomunii. Stwierdził, że nasza jedność jest prawdziwa, ale jeszcze niedoskonała. Mimo wszelkich postępów na drodze do widzialnej jedności, jako wyznawcy prawosławia jesteśmy przekonani, że nie nadszedł jeszcze czas, byśmy wspólnie poszli do stołu Pańskiego. Zdaniem patriarchy, istnieją jeszcze poważne problemy doktrynalne, w których nie została osiągnięta jedność między Kościołami. Dlatego interkomunia wydaje mu się „nierealna”. W odniesieniu do tego bolesnego problemu zalecił poszanowanie dla *dobrej wiary i duchowej integralności inaczej wierzących*. Ani nie wolno oskarżać o *lekkomyślne podchodzenie do świętych misterii*, ani też uważać za *złych i bez serca* tych, którzy jeszcze się za jednością nie opowiadają.

Tego samego dnia głównym mówcą, nawiązującym do hasła naczelnego Zgromadzenia Ogólnego, był b. prezydent Zambii – dr Kenneth Kaunda. Wezwał on do pojednania między Północą a Południem świata, podkreślając szczególną rolę i odpowiedzialność Kościołów europejskich, które były częścią brutalnego systemu kolonizacji i niewolnictwa. Kaunda powiedział również, że kraje wysoko uprzemysłowione obciążone są z tego powodu szczególną odpowiedzialnością za sprawiedliwy podział dóbr świata.

Z kolei luterański biskup Oslo, bp Gunnar Staalsett podkreślił wagę wspólnego świadectwa Kościołów chrześcijańskich w międzynarodowym proteście wobec interwencji zbrojnej USA w Iraku. *Jeszcze nigdy w historii Kościoły nie były tak zgodne, jak w kwestii tej niesprawiedliwej wojny* – dodał bp Staalsett. Jednocześnie wskazał na zarysowujące się podziały w chrześcijańskim świecie odnośnie użycia przemocy militarnej, posługując się przykładem poparcia wpływowych środowisk ewangelikalno-fundamentalistycznych w USA dla amerykańskiej napaści na Irak.

26 i 27 czerwca punktem wyróżniającym obrady były tzw. tematyczne przesłuchania (hearings) zorganizowane przez organizacje partnerskie KKE; dotyczyły one takich spraw, jak pokój i pojednanie w Europie, globalizacja, trwały rozwój, misja i wspólne świadectwo Kościołów, bioetyka i biotechnologia, HIV/AIDS, dialog z islamem.

28 czerwca praca przebiegała głównie w czterech sekcjach. Zajmowano się w nich analizą tematycznych przesłuchań oraz sprawozdań sekretarza generalnego i Komitetu Naczelnego. Opracowano też propozycje odnośnie przyszłych priorytetów KKE. Nazwy sekcji brzmiały: rosnąca solidarność; zrastanie się w Europie; wzrastające świadectwo w społeczeństwie; wzrastająca wspólnota między Kościołami.

Poza posiedzeniami roboczymi odbyły się także trzy nadzwyczajne posiedzenia plenarne, poświęcone Karcie Ekumenicznej (główni referenci: msgr Aldo Giordano, sekretarz generalny Rady Konferencji Episkopatów Europy i luterańska biskup Bärbel Wartenberg-Potter), sprawom młodzieży i przyszłości Europy (główny referent: ambasador François Scheer). Sformułowano cztery praktyczne zalecenia dla realizacji celów przedstawionych w Karcie Ekumenicznej: tworzenie lokalnych grup roboczych Kościołów chrześcijańskich, regularne spotkania ze wspólnym czytaniem tekstów biblijnych i wspólną modlitwą, udział we wspólnych projektach socjalnych oraz organizacja uroczystości ekumenicznych. W tym punkcie postanowiono, że poniedziałek Zesłania Ducha Świętego będzie obchodzony rokrocznie jako „Dzień Jedności Kościołów”.

W katedrze odbyła się również, 28 i 29 czerwca (sobota i niedziela), ważna część życia kultowego Zgromadzenia Ogólnego. Cykl nabożeństw rozpoczął się protestancką uroczystością eucharystyczną, podczas której pastorka dr Isabelle Graesslé z Genewy wygłosiła kazanie. Potem, przez całą noc z soboty na niedzielę, odbywało się czuwanie połączone z cyklem modlitewnym. Nabożeństwo w niedzielny poranek rozpoczęło się liturgią ormiańską, podczas której Słowem Bożym służył abp Vosskan Kalpakian. Potem odbyła się liturgia prawosławna, której przewodniczył metropolita Jérémie z Szwajcarii, a Słowem Bożym służył metropolita Daniel z Mołdawii. Podczas nabożeństwa końcowego, które odbyło się 2 lipca na brzegu rzeki Nidelven, kazanie wygłosił anglikański arcybiskup Canterbury dr Rowan Williams.

Nowymi członkami KKE zostali: Związek Kościołów Protestantckich Luksemburga, Kościół Boży w Chorwacji, Kościół Ewangelicki w Księstwie Lichtenstein, Kościół Prezbiteriański Walii, Armia Zbawienia – region Zjednoczonego Królestwa i Irlandii, Kościół Metodystyczny Bułgarii. Jednak, na co zwrócił uwagę w swoim sprawozdaniu sekretarz generalny dr Keith Clements, liczba Kościołów w porównaniu z poprzednim Zgromadzeniem Ogólnym w Grazu w 1997 r. pozostała stabilna, gdyż w międzyczasie z KKE wystąpiło pięć Kościołów. Jako szczególnie bolesne ocenił wystąpienie z KKE, a także z Światowej Rady Kościołów, Kościołów prawosławnych Bułgarii i Gruzji.

Zdaniem sekretarza generalnego, żywotnym zadaniem na następne lata pozostaje dla KKE osiągnięcie porozumienia co do własnej tożsamości i roli na scenie ekumenicznej. W kontekście tym udzielił poparcia inicjatywom zmierzającym do przemyślenia „nowej architektury” ruchu ekumenicznego. Przy tej okazji należałoby też przemyśleć podział pracy między ŚRK a regionalnymi organizacjami ekumenicznymi. Jego zdaniem, silniejsza koncentracja pracy ekumenicznej na płaszczyźnie regionalnej mogłaby odciążać ŚRK.

Przewodniczący Komisji KKE ds. Kościoła i Społeczeństwa Rüdiger Noll zachęcał do nowego dialogu między Kościołami Europy Wschodniej i Zachodniej. Wskutek poszerzenia Unii Europejskiej i postępów globalizacji wśród wielu chrześcijan i Kościołów w Europie Środkowo-Wschodniej istnieje obawa, że ich tożsamość i wartości są zagrożone. Jego zdaniem, KKE nie może uniknąć debaty na temat *konfrontacji między zachodnim liberalizmem a wschodnim tradycjonalizmem*.

Zdaniem Nolla, projekt konstytucji UE zasługuje na pozytywną ocenę ze strony Kościołów europejskich. Stwierdził dosłownie: *Możemy być dumni z artykułu 51*. W tzw. artykule kościelnym stwierdza się, że UE respektuje status Kościołów, jaki został przyjęty w porozumieniach między państwem a Kościołami w poszczególnych krajach członkowskich. Poza tym istnieje obietnica regularnego dialogu instytucji UE z Kościołami i wspólnotami religijnymi. Nawiązanie w preambule do religijnego dziedzictwa Europy obejmuje chrześcijaństwo jako istotny czynnik. Noll podkreślił, że Kościoły muszą zintensyfikować swoją działalność lobbingsową na płaszczyźnie UE. Nie wystarczają już pisemne interwencje, wzrosnąć musi obecność w instytucjach europejskich.

Zastępca przewodniczącego wydziału zagranicznego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, Wsiewołod Chaplin podkreślił, że dla Kościołów europejskich istnieją wielkie możliwości wywierania wpływu na politykę w zakresie zagadnień etycznych. KKE i Komisja Katolickich Konferencji Episkopalnych przy Unii Europejskiej (COMECE) stanowią wspólnie donośny głos kościelny w UE.

W przyjętym oświadczeniu Kościoły europejskie ostrzegają przed tym, że poszerzenie UE może doprowadzić do nowych podziałów. Nierówności ekonomiczne między poszczególnymi krajami i obawa przed kulturową asymilacją wzmac-

niąją niebezpieczeństwo nowych podziałów w Europie. Zarazem jednak dokument stwierdza, że poszerzenie UE jest podstawą do nadziei. Dzięki zniesieniu granic między krajami i narodami UE przyczyniła się do utrwalenia pokoju w Europie. Nie można tego zniszczyć przez wprowadzenie nowych utrudnień w stosunkach między członkami UE a państwami trzecimi. W europejskim procesie poszerzenia solidarność musi uzyskać wysoką rangę. Jednocześnie stwierdza się, że dla Kościołów Europa nie pokrywa się z UE.

Zwracając uwagę na ubóstwo rozpowszechnione w Europie, Kościoły opowiadają się za podejmowaniem działań zmierzających do ustanowienia właściwych stosunków między solidarnością jako podstawową wartością a współzawodnictwem jako stymulatorem wzrostu gospodarczego. W innej uchwale delegacji pozytywnie ocenili wyniki pracy konwentu UE ds. konstytucji. Przedłożony projekt jest próbą ustalenia wspólnych celów i wartości dla UE. Przez włączenie Karty praw podstawowych do tekstu konstytucji dowiedzie się, że *Europa jest czymś więcej niż obszarem ekonomicznej rywalizacji*.

Podczas nabożeństwa końcowego abp Rowan Williams wezwał Kościoły do zaangażowania na rzecz rzeczywistego pojednania między rządzącymi a rządzonymi, między ciemiężcami a ich ofiarami. W zglobalizowanej gospodarce nie wystarcza, gdy część świata żyjąca w dobrobycie obieca biedniejszym dopuszczenie do rynku lub lepsze warunki życiowe – powiedział prymas Kościoła anglikańskiego. Kto tym, którzy proszą o pomoc, zainteresowanie i żywność, wodę i wolność odmawia pomocy, ten niszczy nie tylko ich, lecz także własne życie.

W przyjętym przez delegatów dokumencie czytamy, że mimo wybitnej roli tradycji chrześcijańskiej w historii Europy Kościoły czują się skonfrontowane z *sekularyzacją myśli*. Jednocześnie wzrasta tęsknota za duchowymi wartościami i doświadczeniami: *Dlatego konieczne jest wzmocnienie głosu chrześcijańskiego na tym kontynencie*.

Zgromadzenie Ogólne opowiedziało się za zwołaniem w roku 2007, wspólnie z Radą Konferencji Episkopatów Europy, III Europejskiego Zgromadzenia Eklezjalnego w którymś z państw Europy Wschodniej o tradycji prawosławnej. Jako ewentualne miejsce obrad wymienia się Bukareszt.

Na zakończenie obrad wybrano nowy 40-osobowy Komitet Naczelny, który pokieruje pracą KKE do następnego Zgromadzenia Ogólnego. Podczas najbliższego posiedzenia Komitet Naczelny wyłoni ze swego grona przewodniczącego. Wśród kandydatów wymienia się na pierwszym miejscu Jeana-Arnolda de Clermont z Federacji Kościołów Protestantycznych Francji.

Opracował: Karol Karcki

CZWARTE ZGROMADZENIE EUROPEJSKIEJ SIECI WSPÓŁPRACY EKOLOGICZNEJ CHRZEŚCIJAN

Volos, Grecja, 6-12 maja 2003

(sprawozdanie)

W dniach 7-11 maja 2003 odbyło się w Volos, w Grecji, czwarte Zgromadzenie Europejskiej Sieci Współpracy Ekologicznej Chrześcijan. Temat spotkania brzmiał: „Woda dla życia – zrównoważona przyszłość”. W Zgromadzeniu wzięło udział ponad 50 przedstawicieli Kościołów z całej Europy. Bardzo wyraźnie było można odczuć europejską różnorodność: przybyli przedstawiciele różnych wyznań, pełniący różnorodne funkcje w Kościele, począwszy od duchownych po pracowników i aktywistów kościelnych, przedstawiciele zachodniej kultury europejskiej, angielskiej ogólnoswiatowej i wschodniej rosyjskiej czy bizantyjskiej, kobiety i mężczyźni w bardzo różnych przedziałach wiekowych i pełniący różne funkcje w Kościele. Doświadczanie różnorodności było pierwszym, przez wszystkich podkreślanym, doświadczeniem uczestników Zgromadzenia w Volos.

Gospodarzem spotkania był metropolita Ignatios, który osobiście spędził wiele godzin na sali obrad. W debatach niemalże bez przerwy uczestniczył również metropolita Efthymios, odpowiedzialny w Kościele greckim za sprawy ochrony środowiska. Obrady toczyły się pod gościnnym dachem metropolity Ignatiosa, w Akademii Studiów Prawosławnych w Volos – stolicy diecezji Demetrias. Uczestnicy Zgromadzenia mieli również okazję poznać gościnność innych Kościołów chrześcijańskich na tamtym terenie: Greckiego Kościoła Ewangelickiego Volos oraz Kościoła Rzymskokatolickiego. Każdego dnia zapraszano nas na posiłki do innej parafii prawosławnej bądź do innego Kościoła chrześcijańskiego. Każdy dzień rozpoczynał się również krótkim nabożeństwem lub modlitwą, które prowadzili duchowni różnych wyznań. Przez wszystkie dni naszych obrad towarzyszył nam ekumeniczny duch diecezji Demetrias. Można było na każdym kroku

przekonać się, że nie ożył on w chwili przybycia do Volos przedstawicieli różnych Kościołów, lecz na stałe nadaje charakter kontaktom chrześcijan zamieszkanych na tamtym terenie.

Czym jest Europejska Sieć Współpracy Ekologicznej Chrześcijan?

Podczas Drugiego Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu (Austria, czerwiec 1997) debatowano o potrzebie nawiązania współpracy w ochronie środowiska naturalnego pomiędzy chrześcijanami różnych wyznań. W dokumencie końcowym ze Zgromadzenia zalecano, aby stworzyć na płaszczyźnie europejskiej sieć współpracy pomiędzy osobami, które podejmą się pracy na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Odpowiedzią na to zalecenie było powołanie w październiku 1998 r. Europejskiej Sieci Współpracy Ekologicznej Chrześcijan (European Christian Environmental Network – ECEN). Inicjatorem powołania Sieci była Konferencja Kościołów Europejskich, która była jednym z dwóch głównych organizatorów wspomnianego wyżej Zgromadzenia w Grazu.

Pośród celów działania sieci wymieniono:

- o promowanie „odpowiedzialności ekologicznej” opierającej się na chrześcijańskich przekonaniach,
- o gromadzenie oraz przekazywanie informacji i ekspertyz,
- o wzajemne zachęcanie i wspieranie się w podejmowanych działaniach ekologicznych,
- o podnoszenie świadomości ekologicznej i umacnianie zaangażowania ekologicznego Kościołów europejskich,
- o analizowanie społecznych i politycznych skutków kryzysu ekologicznego oraz promowanie wspólnych działań zmierzających do jego rozwiązania,
- o wskazywanie problemów ekologicznych powstających na poziomie europejskim oraz pokazywanie Kościołom sposobów ich rozwiązywania,
- o zachęcanie do prowadzenia dialogu na temat kwestii ekologicznych pomiędzy różnymi regionami w Europie (Wschód-Zachód, Północ-Południe),
- o wzmacnianie współpracy z pozarządowymi organizacjami ekologicznymi oraz z instytucjami europejskimi.

ESWEC ma strukturę luźną, tzn. nie powołano sztabu zarządzającego Siecią, ani nie otwarto żadnych biur. Powołano jedynie „Grupę Wspierającą”, która ma dbać, aby ESWEC rozwijała się, zachęcać nowe osoby do włączenia się do Sieci Współpracy, organizować spotkania członków Sieci, zachęcać członków do podej-

mowania wspólnych działań, umożliwić przekazywanie informacji pomiędzy członkami. Jedynym stałym punktem odniesienia dla członków Sieci jest biuro ESWEC, które najpierw mieściło się w Genewie, a obecnie w Brukseli. Powstały również grupy dyskusyjne, zwane koalicjami, które podjęły następującą tematykę: zmiany klimatu, transport i komunikacja, środowisko naturalne i ekonomia, zarządzanie środowiskiem naturalnym przez Kościoły, Agenda 21 i style życia, Dzień Stworzenia, biotechnologia i inżynieria genetyczna, różnorodność biologiczna.

Do tej pory odbyły się cztery Zgromadzenia Europejskiej Sieci Współpracy Ekologicznej Chrześcijan. Pierwsze założycielskie w Vilemov (Czechy, 1998), drugie w Loccum (Niemcy, 1999), trzecie w Mińsku (Białoruś, 2001) i czwarte w Volos (Grecja, 2003). Głównym organizatorem trzech spośród czterech spotkań były Kościoły prawosławne.

Tematy obrad w Volos

Obrady zdominowały dwa główne tematy.

Zrównoważony rozwój

Wykład wprowadzający na temat zrównoważonego rozwoju wygłosił Jan Pronk, specjalny wysłannik ONZ na Szczyt Ziemi w Johannesburgu (2002). Jego interpretacja zrównoważonego rozwoju oraz zmian, jakie dokonały się pomiędzy pierwszym Szczytem Ziemi w Rio de Janeiro (1992) a drugim Szczytem w Johannesburgu spowodowała burzliwą dyskusję wśród uczestników Zgromadzenia w Volos. Jan Pronk spróbował wyjaśnić dlaczego dwa Szczyty Ziemi są tak inaczej postrzegane i oceniane. Jego zdaniem związane jest to nie tylko z mniejszymi osiągnięciami merytorycznymi drugiego Szczytu, ale z ogólnym nastrojem społeczno-politycznym, jaki miał miejsce dziesięć lat temu i teraz. Otóż, pierwszy Szczyt Ziemi odbywał się w atmosferze euforii po zakończeniu zimnej wojny, po podniesieniu żelaznej kurtyny między Wschodem i Zachodem. Euforia ta sprzyjała podejmowaniu decyzji na wyrost, optymistycznym postanowieniom, które trudno było zrealizować. Drugi Szczyt Ziemi odbył się w atmosferze niespełnionych nadziei, niezrealizowanych obietnic i ciągle rosnącej przepaści między bogatymi i biednymi krajami. Tym razem decyzje podejmowano ostrożnie, ograniczając jak tylko było to możliwe, własne zobowiązania na rzecz zrównoważonego rozwoju wszystkich mieszkańców Ziemi.

Jan Pronk mówił o wspólnej, ale zróżnicowanej odpowiedzialności za kryzys ekologiczny i o trudnościach w znalezieniu wspólnej płaszczyzny dla ustalenia

zakresu tej odpowiedzialności. Nie chodzi tylko o zróżnicowane korzystanie ze środowiska przez różne kraje. Większych trudności dostarczają różnice narodowościowe, etyczne, religijne, a nawet wyznaniowe. Na ogół pomija się te różnice, by ze spokojnym sumieniem stwierdzić, że nie wiadomo, kto powinien ponosić konsekwencje kryzysu ekologicznego.

Zwracał również uwagę, że trzeba pamiętać o społecznych konsekwencjach kryzysu ekologicznego. Przybierają one czasami charakter okupacji bądź niewolnictwa danego społeczeństwa czy regionu. Czyż inaczej można określić np. sposób istnienia społeczeństw, które skazane zostały na jeden rodzaj produkcji (np. banany, kawa, herbata, oferta turystyczna), na warunkach wyłącznie podyktowanych przez nie tyle właścicieli plantacji, co odbiorców tych produktów, najczęściej pochodzących z innych krajów lub tworzących międzynarodowe spółki handlowe. Pronk wzywał, by o tych niesprawiedliwościach mówić głośno. Między innymi na tym polega rola Kościołów, by uświadamiać opinii publicznej, jakie są konsekwencje wyborów dokonywanych w codziennym życiu. Wydawać by się mogło, że kupienie banana wiąże się bardziej z pomocą krajowi, z którego pochodzi niż wspieraniem niewolnictwa, a tak najczęściej nie jest. Dlatego warto, by Kościoły włączyły się w kampanie wspierające lokalną produkcję i zachęcały do kupowania produktów pochodzących z upraw przyjaznych ludziom i środowisku przyrodniczemu. Aby podjąć takie działania Kościoły muszą stać się swego rodzaju ekspertami w wielu dziedzinach. Nie chodzi jednak o tworzenie konkurencji dla ekspertów świeckich, a raczej bycie dla nich wiarygodnym partnerem. Rolą Kościołów jest też podejmowanie współpracy ze świeckimi organizacjami i wywieranie wpływu na rządy, by podejmowały decyzje zgodne z ideą zrównoważonego rozwoju.

Woda

Wśród zaproszonych gości znalazła się sekretarz stanu w greckim Ministerstwie Środowiska, pani Rodoula Zissi, a ponadto wybitni specjaliści od „wodnych” tematów: prof. Garagunis z Aten oraz Fritz Brugger, niezależny ekspert do spraw wody, pracujący dla wielu międzynarodowych instytucji, m.in. dla Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Zissi oraz Garagunis omawiali problemy związane z gospodarką wodną na podstawie sytuacji w Grecji i działań podjętych w tym kraju oraz w Unii Europejskiej. Okazało się, że w Grecji od wielu lat na skutek zmian klimatu oraz nierozważnego użytkowania wody następuje pustynnienie kraju, wysychają zbiorniki wodne i coraz trudniej o wodę do picia na południu Grecji, nie mówiąc już o wodzie dla rolnictwa czy dla innych dziedzin życia człowieka.

Niezwykłe poruszenie wywołał wykład Fritza Bruggera, który na podstawie danych zgromadzonych z całego świata pokazał współczesne trendy gospodarowania wodą i konsekwencje na przyszłość. Jeżeli zużycie wody będzie wzrastało

w takim samym tempie, jak obecnie, to jeszcze przed 2050 rokiem na całym świecie będzie bardzo dużo obszarów, gdzie mieszkańcy nie będą mieli dostępu do wody pitnej w zasięgu 5 km od miejsca zamieszkania. Cała woda będzie musiała być dowożona z obszarów zasobniejszych w wodę. W Europie Środkowo-Wschodniej jedynie cała Polska i sąsiadujące z Polską obszary Niemiec, Czech i Słowacji znajdują się w takiej sytuacji.

Już obecnie odczuwa się na świecie ogromny deficyt wody. Podpisywane są umowy międzynarodowe na dostawy wody pitnej, podobnie, jak na dostawy ropy naftowej. Różnica jest tylko jedna i zasadnicza: woda jest niezbędna do życia, a ropa nie. Jeżeli już teraz istnienie organizmów żywych uzależnione jest od realizacji umów międzynarodowych, a więc polityki różnych krajów, to można sobie wyobrazić przyszłość w dobie wzrastających konfliktów na tle kulturowym, religijnym czy etnicznym.

Brugger omówił też ogólnoswiatowe wysiłki zażegnania, a przynajmniej odsunięcia w przyszłość kryzysu wodnego. Pokazał rolę instytucji prywatnych zarządzających wodą, rolę samorządów, Kościołów i „zwykłych” konsumentów wody. Jego zdaniem podstawowym zadaniem świadomych chrześcijan (również konsumentów wody) jest publiczna kontrola sposobów zarządzania wodą oraz racjonalne jej użytkowanie. Właśnie chrześcijanie, wspierając się na mocnych podstawach etycznych, mają szansę wiarygodnie i aktywnie uczestniczyć w publicznej kontroli zarządzania wodą. Oni również mają w Europie największe szanse mówić zrozumiale na temat wartości, które mają ogromny związek z użytkowaniem wody, chociaż do tej pory tego związku na ogół nie dostrzegano. A wystarczy tylko przyrzeć się chrześcijaństwu, jak bardzo związane jest ono z wodą, począwszy od sakramentu chrztu po cały symbolizm oczyszczenia. Zresztą, symbolizm wody jest charakterystyczny dla wszystkich religii. Być może wyeksponowanie religijnego podejścia do wody w działaniach i myśleniu chrześcijan byłoby najlepszą drogą na powolną zmianę postaw ludzi w stosunku do wody.

Obrady w grupach

Znaczną część każdego dnia poświęcono pracy w grupach. Obradowano w następujących grupach, zwanych również koalicjami:

Grupa I: Klimat

Podczas obrad wyraźnie stwierdzono, że w największej mierze zmiany klimatu zostały spowodowane ekonomią bogatej Północy, która rozwijała się i rozwija

kosztem biednego Południa. Uboczne, negatywne skutki tego rozwoju doświadczane są na całej kuli ziemskiej: np. drastyczne zmniejszenie różnorodności biologicznej, anomalie pogodowe, zmniejszenie zasobów wodnych prowadzące do pustynnienia w jednych rejonach i gwałtownych powodzi w innych. Podkreślono, że jeżeli idea zrównoważonego rozwoju miałaby być brana poważnie pod uwagę, to niezbędne są szybkie i drastyczne zmiany w światowych ekonomiach, które muszą odejść od energii czerpanej z kopalin a przestawić się na energię odnawialną.

Podczas spotkań omówiono możliwości, jakimi dysponują Kościoły w kwestiach dotyczących klimatu. Uznano, że niezwykle ważne byłyby projekty oszczędzania energii w budynkach kościelnych, w parafiach bądź w domach parafian; projekty używania energii ze źródeł odnawialnych (lokalne wiatraki, baterie słoneczne); zakładanie specjalnych kościelnych funduszy wspierających racjonalne gospodarowanie energią ze źródeł odnawialnych; tworzenie przez Kościoły lobbingu na rzecz energii odnawialnej; wywieranie wpływu na opinię publiczną i rządy, by podejmowały decyzje w sprawach energii, uwzględniając koszt, jaki płaci środowisko. Rola Kościołów jest nie do przecenienia, zwłaszcza jako instytucje cieszące się autorytetem. Za tym autorytetem musi jednak iść wyraźne świadectwo osobistego zaangażowania.

Grupa II: Dzień stworzenia – czas stworzenia

Grupa zajmująca się Dniem Stworzenia dała się poznać w ciągu kilku lat istnienia sieci ECEN dzięki swojej niezwyklej aktywności. Pracy tej właśnie grupy zawdzięczamy dynamiczny ruch w Kościołach na rzecz ustanowienia w kalendarzu liturgicznym dnia stworzenia lub specjalnego okresu przeznaczanego na święto stworzeń. To, co stało się faktem w Kościołach prawosławnych dzięki decyzji patriarchy ekumenicznego Dimitriososa I (czyli święto stworzeń obchodzone 1 września każdego roku) zaczęło być ważne i dla innych Kościołów. Nie stało się to jednak samo przez się. Kilka lat wyężonej pracy członków tej grupy zaowocowało ważnymi decyzjami w Kościołach, np. w czerwcu 2002 roku Rada Ekumeniczna w Niemczech zdecydowała się włączyć intensywnie w przygotowywanie święta stworzeń w Kościołach niemieckich, a Światowa Rada Kościołów sformułowała zalecenia dla swoich Kościołów członkowskich, by rozważyły możliwość wprowadzenia specjalnego święta stworzeń do swoich kalendarzy liturgicznych.

Podczas zgromadzenia w Volos, oprócz ponownego apelu do Kościołów protestanckich, wystosowano również specjalne pismo do kardynała Waltera Kasperra, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, z prośbą o rozpatrzenie możliwości wprowadzenia takiego święta w katolickim roku liturgicznym.

Innym ważnym osiągnięciem tej grupy są materiały zawierające modlitwy, pieśni i czytania liturgiczne, które można wykorzystać podczas nabożeństw różnego rodzaju lub specjalnych świąt stworzeń. Przygotowano już kilka wydań takich materiałów: o tematyce ogólnej i monotematyczne, np. przyszłe pokolenia, woda.

Jednym z ważniejszych postanowień tej grupy jest zaproponowanie specjalnej publikacji – gazety, na łamach której można będzie podzielić się doświadczeniami we wprowadzaniu świąt stworzeń do kalendarza liturgicznego, sformułować pytania i wątpliwości, wypracować teologiczne i etyczne uzasadnienie dla takiego święta. Warto podkreślić, że to niezwykle cenna inicjatywa. Wprowadzenie święta stworzeń napotyka wiele trudności, niektórzy je przewartościowali, inni jeszcze przed nimi stoją. Warto o nich mówić. Warto też podzielić się radością i dobrymi konsekwencjami, płynącymi ze świętowania dnia stworzeń.

Grupa III: Zrównoważony rozwój

Obrady tej grupy zdominowały refleksje na temat Szczytu Ziemi w Johannesburgu (2002), który odbył się w dziesięciolecie Szczytu w Rio de Janeiro na temat Społeczeństwa i Rozwoju. Stwierdzono, że jednym z bardziej pozytywnych trendów, jakie doszły do głosu w Johannesburgu jest zachęta do współpracy pomiędzy różnymi partnerami: rządem, organizacjami pozarządowymi, przedstawicielami biznesu i innymi reprezentantami społeczeństwa w osiągnięciu zrównoważonego rozwoju. W związku z tym, że w ostatnich latach zrównoważony rozwój coraz częściej utożsamiany jest zarówno przez państwa bogate, jak i biedne, z ekonomicznym wzrostem, dlatego Kościoły zaczęły mówić głośno o potrzebie innych akcentów w całej teorii zrównoważonego rozwoju. Otóż, chodzi o to, by mówić o potrzebie zrównoważonego rozwoju wspólnot (lub społeczeństwa), a nie o jakimś abstrakcyjnym zrównoważonym rozwoju. Zrównoważony rozwój wspólnot dotyczyłby kształtowania właściwych relacji nie tylko pomiędzy ludźmi ale również pomiędzy ludźmi a pozostałymi członkami ekologicznej wspólnoty. Chodziłoby zatem o zaprowadzanie sprawiedliwości wewnątrz całego Bożego stworzenia. Członkowie grupy podkreślili, że Kościoły nie mogą wprowadzać nowej koncepcji zrównoważonego rozwoju lecz włączyć się do świeckiej dyskusji. W przeciwnym razie pozostaną w izolacji.

Rolą Kościołów jest nie tylko nadawanie innego kierunku dyskusji na temat zrównoważonego rozwoju, ale również zachęcanie wiernych, by przemyśleli styl swojego życia, w jakiej mierze jest on zaspokajaniem wciąż rosnących (często wymyślonych i narzuconych przez instytucje komercyjne) potrzeb, a w jakiej przemyślanym stylem zaspokajania autentycznych potrzeb, współgrającym z chrześcijańskim modelem skromnego życia. Bez wątpienia jest to prawdziwe zadanie dla współczesnych Kościołów, które same często odeszły od chrześcijańskich idei skromnego stylu życia.

Ważnym osiągnięciem grupy jest przedyskutowanie samego pojęcia „zrównoważony rozwój”, które od wielu lat używane jest w różnych znaczeniach, zależnie od potrzeb. Podobnie, jak członkowie Duńskiej Sieci Współpracy Ekologicznej Chrześcijan, zaproponowano, by w definicji zrównoważonego rozwoju dokładniej określić, o jakie potrzeby chodzi. Chrześcijańska propozycja definicji brzmi następująco: *Zrównoważony rozwój jest rozwojem, który zaspokaja potrzeby obecnych pokoleń bez pozbawiania przyszłych pokoleń możliwości zaspokojenia ich własnych potrzeb. Rozwój nie jest zrównoważony, jeżeli potrzeby ludzi są zaspokajane kosztem zachowania przyrody, środowiska, różnorodności biologicznej oraz kosztem harmonijnego i sprawiedliwego dzielenia dóbr.* Podczas dyskusji w tej grupie wielokrotnie powtarzano, że zasada myślenia i postępowania powinna być następująca: *Jest wystarczająco dla wszystkich i wszyscy mają wystarczająco.* Gdyby zdanie Kościołów w tej kwestii przebiło się faktycznie do świadomości publicznej, istniałaby szansa na rzeczywiste ożywienie dyskusji wokół zrównoważonego rozwoju.

Grupa IV: Woda

Temat „woda” był tematem wiodącym całego Zgromadzenia w Volos. Obrady grupy zostały ukierunkowane wykładami plenarnymi oraz wcześniejszymi badaniami liderów grupy. Członkowie grupy postawili przed sobą ambitne zadanie sformułowania apelu do Kościołów na temat kwestii dotyczących wody. Powstał tekst, który zasługuje na wielką uwagę pod wieloma względami: teologicznym, ekologicznym, ekonomicznym, społecznym. O pracach tej grupy pisze w oddzielnym sprawozdaniu Hanna Pałac.

Grupa V: Ekologiczne zarządzanie w Kościołach

Kościoły powinny nie tylko apelować do rządów i społeczeństw w różnych kwestiach dotyczących zrównoważonego rozwoju, lecz również zastosować zasady zrównoważonego rozwoju w swoich własnym życiu. W jaki sposób chrześcijanie powinni budować swoje budynki kościelne i je wyposażać, jak uprawiać ziemię, jak żyć, by było to życie przyjazne środowisku? Wielu chrześcijan postanowiło odpowiedzieć na te pytania całościowo, tzn. przyjrzeć się, jak pod względem ekologicznym funkcjonuje cały Kościół lokalny. Grupa robocza, zajmująca się zarządzaniem ekologicznym w Kościele, od początku istnienia sieci ECEN, stanowi dla Kościołów platformę wymiany informacji oraz doświadczeń w tym względzie. Co ciekawe, Kościoły zainteresowały się możliwością zarządzania według normy EMAS, którą promuje Unia Europejska. Norma ta daje możliwość systemowego zarządzania instytucją. Dzięki jej zastosowaniu Kościoły będą mogły przyczynić się do zmniejszenia zmian klimatycznych, zaoszczędzić pieniądze

oraz zwiększyć swoją wiarygodność. Ze strony ECEN płynie ogromna zachęta, by jak najwięcej Kościołów zainteresowało się takim sposobem ekologicznego zarządzania lub wypracowały swoje własne.

Grupa VI: Transport samochodowy

Jednym z większych osiągnięć tej grupy jest przygotowanie, wspólnie ze Światową Radą Kościołów, raportu na temat transportu samochodowego. Raport ten pokazuje presję na środowisko przyrodnicze zwiększającego się wciąż gwałtownie ruch samochodowego. Omawia też znaczenie indywidualnych decyzji, które przyczyniają się do zwiększenia lub zmniejszenia wielkości tego ruchu. Jednym ze sposobów zmniejszania ruchu, promowanym przez ECEN, jest wprowadzenie dnia lub dni bez samochodu. Mogłyby to być niedziele. Z chrześcijańskiego punktu widzenia byłby to najlepszy dzień na świętowanie bez samochodu. Dobrym też zwyczajem mogłoby być włączanie się chrześcijan do świeckich propozycji ograniczania transportu samochodowego.

Grupa VII: Edukacja ekologiczna

Podczas kilku spotkań zastanawiano się, jaki rodzaj edukacji jest potrzebny, by zaangażować ludzi w sprawy związane ze zrównoważonym rozwojem i wodą. Podkreślono zwłaszcza możliwości, jakie stoją za krytyczną refleksją i interaktywnym uczeniem się, co wyposaża uczestników w wiedzę, umiejętności i kreuje postawy niezbędne do zaangażowania się w publiczną debatę i działanie. Takie uczenie się powinno zachęcić do współpracy osoby o różnym doświadczeniu i wiedzy (chodzi głównie o świeckie i chrześcijańskie organizacje).

Uczestnicy grupy roboczej zastanawiali się, w jaki sposób najlepiej można podzielić się doświadczeniem z innymi, używając strony internetowej ECEN-u. Zgodzono się, że najlepiej będzie, jak powstaną lokalne, dla każdego państwa, strony internetowe, na których znajdzie się mapa kraju z zaznaczonymi miejscami, gdzie realizowane są przez Kościoły interesujące projekty czy programy ekologiczne, albo po prostu pokazujące zaangażowanie ekologiczne Kościoła lokalnego. Do krótkich informacji dołączone zostaną adresy kontaktowe. Wykorzystana zostanie również druga możliwość umieszczania podobnych informacji na stronie ECEN-u, z adresami kontaktowymi, by zwiększyć dostęp do tych informacji. Członkowie grupy zobowiązali się, że jeden raz w miesiącu będą przysyłać informacje o lokalnych działaniach do ECEN-u. Jest to bardzo konkretne zobowiązanie i być może sprawi, że burzliwa dyskusja w tej grupie, jaka miała miejsce podczas Zgromadzenia w Volos przeniesie się na stronę internetową i będzie wciąż stymulować do działania.

Innym zobowiązaniem, jakie podjęto w tej grupie jest troska o edukację edukujących, czyli zaproponowanie specjalnych szkoleń, wykładów i ogólnie różnorodnych zajęć na tematy związane z ekologiczną edukacją religijną dla tych, którzy pracują w strukturach kościelnych, jako nauczyciele. W żadnym kraju i w żadnym Kościele, jakie były reprezentowane w grupie, nie oceniono zbyt wysoko dotychczasowych umiejętności i wiedzy w zakresie ekologicznym osób prowadzących edukację religijną. To duże pole do zagospodarowania. Być może uda się w ramach ECEN-u stworzyć specjalny projekt podnoszenia kwalifikacji osób prowadzących edukację w strukturach kościelnych. Chodzi głównie o to, by osoby zajmujące się edukacją potrafiły włączyć do swoich programów nauczania perspektywy ekoteologiczne.

Jeden z ważniejszych tematów, jakie podjęto w tej grupie dotyczył potrzeby krytyki wartości i kultury przekazywanej przez media. Niezbędne są inicjatywy, również wewnątrz Kościołów, tworzenia alternatywnych kanałów przekazu, by zakwestionować wartości kreowane przez skomercjonalizowaną TV i inne media oraz zachęcić do odświeżenia poczucia wspólnoty i czerpania radości ze skromnego życia, promującego kulturę „skromnej wystarczalności”, a nie nieustannego powiększania dóbr materialnych.

Nie bez znaczenia było również skierowanie apelu do wszystkich uczestników Zgromadzenia w Volos, by to oni właśnie, jako pracownicy kościelni i zajmujący się edukacją na co dzień, w pierwszym rzędzie powinni świadczyć swoją osobistą postawą i zaangażowaniem, że kwestie ochrony środowiska są czymś naprawdę ważnym.

Ustalenia organizacyjno-finansowe

Podczas Zgromadzenia w Volos wybrano 10 osobowy Zespół Wspierający (Enabling Team). Nowym sekretarzem ECEN-u został tuż przed spotkaniem w Volos Peter Pavlovič. Poprzedni, Rüdiger Noll został sekretarzem Komisji „Kościoł i Społeczeństwo”, funkcjonującej w ramach Komisji Kościołów Europejskich.

Znaczną część obrad w Volos poświęcono sprawom finansowym. ECEN, chociaż działa w strukturach KEK, musi jednak na swoje funkcjonowanie poszukiwać środków finansowych na zewnątrz. Dofinansowanie z KEK-u jest niewystarczające. Niełatwo też zdobyć środki w instytucjach świeckich na działania określone jako religijne. Do tej pory Sieć dofinansowywana była głównie przez duże Kościoły z Europy Zachodniej. Mają one jednak coraz to nowe programy własne, a co zatem idzie nie mogą zbyt wiele środków przeznaczać na zewnątrz. ECEN

doświadcza obecnie tego samego, co niemalże każda organizacja pozarządowa: coraz mniej środków pieniężnych przeznaczają się dla coraz większej ilości organizacji pozarządowych, proponujących bardzo dobre programy. Trudno jest wygrać na tak przepełnionym rynku.

W związku z trudnościami finansowymi poszukiwano w Volos sposobów zagwarantowania Sieci możliwości istnienia i działania. Rozpatrywano możliwość wprowadzenia składek członkowskich, debatowano nad wspólnymi dla członków sieci projektami, które mogłyby się ubiegać o dofinansowanie, spróbowano określić instytucje, które byłyby zainteresowane finansowaniem Sieci, zastanawiano się, czy działanie w strukturach KEK-u jest korzystne, czy raczej lepsza byłaby struktura prawnie niezależna. Debata przypominała prawdziwą burzę mózgów. Nowy Enabling Team skrzętnie notował wszystkie wnioski. Jego zadaniem będzie sprawdzenie wszystkich sugestii i zrealizowanie ich, jeśli będzie to możliwe.

Wnioski

Bez wątpienia można podziwiać doskonałość organizacyjną tego spotkania. Zadbane o szczegóły merytoryczne i potrzeby uczestników. Chociaż zajęcia od świtu do późnych godzin nocnych wyczerpały wszystkich, a hałaśliwy hotel tuż nad plażą nie dawał wymarzonego spokoju, to jednak można było zauważyć radość uczestników Zgromadzenia, że wydarzyły się rzeczy konkretne, rozmawiano o sprawach ważnych i możliwych do zrealizowania, i że można je będzie zawieść do swoich Kościołów z propozycją lokalnej adaptacji.

Całemu spotkaniu towarzyszyła modlitwa i zaduma. Było to niezwykle ważne, by nie stracić z oczu chrześcijańskiej perspektywy zaangażowania w ochronę środowiska. Ważne też dlatego, że spotkanie zdominowały sprawy społeczne i nie było miejsca na teologiczną dyskusję. Jednak postulowano jej potrzebę nieustannie. Zapewne dlatego jednym z postanowień tego Zgromadzenia jest zorganizowanie specjalnego seminarium, które podejmie tematykę ekoteologiczną.

Zgromadzenie w Volos było świetną okazją do poznawania siebie i dzielenia się doświadczeniami. Dla uczestnika z Polski wielkim zaskoczeniem był ogrom i różnorodność działań podejmowanych przez Kościoły w dziedzinie ochrony środowiska. Kościoły z Europy Zachodniej, często niezbyt już wielkie, jeśli chodzi o liczbę wiernych, są w stanie wykrzesać z siebie taką energię, jaką z trudnością można dojrzeć (jeśli w ogóle) w Kościołach szczyjących się dynamicznym rozwojem. Były to dobre przykłady chrześcijańskiego życia w świecie współczesnym, godne naśladowania i polecenia innym.

Uczestnikom utkwiły w pamięci dobrze przygotowane sesje panelowe. Zaproszono niezwykle kompetentnych prelegentów, którzy z wyjątkową znajomością tematu, a także swadą, potrafili zainteresować słuchaczy. Często jednak kompetencja prelegentów ograniczała się do tematu przewodniego spotkania i nie związana była zbytnio z funkcjonowaniem Kościołów i ich zainteresowaniem problemami ekologicznymi. W tej sytuacji prelegentom trudno było wyobrazić, a później ukonkretnić rolę Kościołów w ochronie środowiska.

Dla wielu osób dyskusje na temat zrównoważonego rozwoju i wody oraz roli Kościołów w tych kwestiach były prawdziwym odkryciem. Okazało się, że Kościoły mają wiele do powiedzenia i zrobienia, i że wiele Kościołów już od dawna to czyni. W Polsce dyskusja na temat zrównoważonego rozwoju toczy się jedynie w kręgach świeckich. Kościoły jeszcze się w nią nie włączyły. W Volos pokazano, że Kościoły miały wiele do powiedzenia nawet podczas Szczytu Ziemi w Johannesburgu (2002). Wiele Kościołów z całego świata miało tam swoich specjalnych wysłanników. Z ramienia ECEN w Johannesburgu byli: Peter Pavlovič, Marijka van Duin, Donald Bruce. W Volos przedstawili raport ze swojego pobytu i dokonali oceny tego wydarzenia. Zgodnie podkreślali, że zrównoważony rozwój wspólnot zamieszkujących Ziemię jest absolutną koniecznością. Kościoły mogą ułatwić jego zaistnienie dzięki swojemu zaangażowaniu w promowanie takiego stylu życia, który będzie uwzględniał dobro środowiska. W Polsce jesteśmy u początku tej drogi. A warto sobie uświadomić, że to nie tylko droga spełniania Bożych przykazań, by z troską i szacunkiem opiekować się ludźmi, zwierzętami i roślinami, ale również droga do ludzi, którzy pilnie obserwują poczynania Kościołów oraz potrzebują jego świadectwa i wsparcia w swoich ekologicznych działaniach.

Jadwiga Leśniewska

Woda – źródło życia czy pieniędzy?

Sprawozdanie z pracy grupy roboczej do spraw wody podczas IV Zgromadzenia Europejskiej Sieci Współpracy Ekologicznej Chrześcijan (ECEN), 7-11 maja, Volos, Grecja

Jednym spośród dwóch wiodących tematów podczas IV Zgromadzenia ECEN była woda. Drugim – zrównoważony rozwój. Organizatorzy zaproponowali uczestnikom Zgromadzenia dwa kierunki debat, łączące się jednak zamiennie w jednym hasle spotkania: „**Woda dla życia – zrównoważona przyszłość**”. Szeroko ujęty temat wody poruszał problem nie tylko jej braku, ale również nadmiaru, zarówno w państwach europejskich jak i krajach Trzeciego Świata. Powyższą kwestię przybliżyli uczestnikom zaproszeni eksperci i znawcy z różnych krajów. Wiele doświadczeń w radzeniu sobie z tym problemem mieli nasi gospodarze – Grecy, którzy już od wielu lat borykają się z rosnącym deficytem wody.

Podczas Konferencji stworzone zostały grupy robocze, spotykające się codziennie na dwugodzinnych spotkaniach, które miały zgłębić temat i przygotować końcowy raport zawierający wypracowane sugestie i konkluzje. Jako uczestnik prac grupy do spraw wody pragnę przedstawić w skrócie zebrane wnioski.

Woda postrzegana jest przez członków grupy roboczej jako dar Boży i podstawa wszelkiego życia, co oznacza, że jednoczy nie tylko wszystkich ludzi na świecie, ale również, a może przede wszystkim Kościoły. Powinny one przyczynić się do ochrony publicznego dobra, jakim jest woda i stanąć w obronie wszystkich tych, którzy są zbyt słabi, by bronić swoich praw do niej.

Alarmujące liczby

Coraz większe rzesze ludzi z kręgów rządowych i pozarządowych kładą nacisk na rosnący problem wody, który wiąże się z problemem sprawiedliwości społecznej, ekonomią, pokojem i prawami ludzkimi. Podczas tegorocznego Światowego Dnia Wody (22 marca) Sekretarz Generalny ONZ dr Kofi Annan podkreślił ważność tej kwestii oraz przedstawił niepokojące informacje dotyczące stanu zasobów wodnych. Wynika z nich, że:

- 1,1 miliarda ludzi na świecie nie ma dostępu do wody pitnej,
- 2,5 miliarda ludzi nie ma odpowiednich warunków sanitarnych,
- 5 milionów ludzi umiera co roku na choroby związane z wodą (tyfus, biegunka, itd.),
- do 2025 roku 2/3 światowej populacji będzie żyła w krajach z umiarkowanym lub poważnym deficytem wody.

Podobne fakty przedstawił Jan Pronk – przedstawiciel ONZ na Światowym Szczycie dotyczącym Zrównoważonego Rozwoju (WSSD) w Johannesburgu, były minister ochrony środowiska w rządzie holenderskim, jeden z wykładawców podczas Zgromadzenia w Volos.

Pierwszym zadaniem grupy było dokonanie oceny Szczytu w Johannesburgu. Został on oceniony jako dostateczny, ze względu na fakt, że choć podczas Szczytu opracowano cele na najbliższe lata dotyczące wody, czyli:

- o zmniejszenie deficytu wody,
- o zmniejszenie braku dostępu do wody pitnej o połowę,

lecz zabrakło wyraźnie nakreślonych planów i postanowień. Zastąpiono je natomiast mnóstwem ogólnych stwierdzeń pozwalających na różną ich interpretację. W świetle powyższego wniosku wcześniej ustanowione cele wydają się członkom grupy mało realne do spełnienia.

Towar i źródło władzy

Obecnie coraz częściej stajemy przed faktem, że zasoby wodne, którymi dysponujemy i które nadają się do użycia przez ludzi, kurczą się w zastraszającym tempie. Porównując ilość wody przypadającą na osobę 50 lat temu i dziś możemy przewidzieć stan jej zasobów za kolejne 50 lat. Jeżeli tendencja będzie się utrzymywać na dotychczasowym poziomie, to w ciągu najbliższego półwiecza świat podzieli się na państwa, które będą posiadały wodę w wystarczającej ilości i na te, których zasoby wodne będą bardzo małe, a do których, jak wynika z przewidywań naukowców, należeć będzie Polska. Taki stan doprowadzi najprawdopodobniej do konfliktów zbrojnych, których celem będzie zdobycie dostępu do wody i przejęcie nad nią kontroli. Już dziś dochodzi do wojen na tym tle. Wystarczy wspomnieć zajęcie przez Izrael wzgórz libańskich czy nieporozumienia między Meksykiem a USA.

Na początku XXI stulecia wojny o dostęp do wody są jeszcze sporadyczne, ale już dziś woda zaczyna być towarem. W wielu krajach państwo zrzeka się obowiązku dostarczania wody obywatelom, przestaje to być sprawą publiczną. Dokonuje się prywatyzacji, kontrolę przejmują wielkie koncerny, które dyktują swoje, często twarde warunki. Przykładem może służyć sytuacja w Republice Czeskiej, gdzie wodę można kupić w butelkach lub u prywatnego dostawcy. Ludzie zmuszeni są do zakupywania wody po ustanawianych przez przedsiębiorstwa cenach, gdyż studnie, z których mogliby pobierać wodę za darmo, są zanieczyszczone, a woda w nich nie jest zdatna do użytku. Tym samym woda w Czechach kosztuje kilka razy więcej niż np. w Irlandii.

Członkowie grupy do spraw wody zdecydowanie sprzeciwiają się takiemu traktowaniu jej i apelują do Kościołów, aby wsparły walkę przeciwko uznaniu wody za towar. Nie znaczy to, że pragniemy, by tylko państwo mogło zajmować się dostarczaniem wody obywatelom, jak miało to miejsce dotychczas. Pragniemy jednak, by stało ono na straży podstawowego prawa każdego człowieka, jakim jest swobodny dostęp do wody.

Przed problemem niedostatecznej ilości wody staje dziś wiele krajów na wszystkich kontynentach. Biedne kraje eksportują produkty spożywcze, do wyprodukowania których niezbędna jest woda, tym samym zmniejszają możliwość dostępu do niej swym obywatelom oraz wszystkim innym organizmom żyjącym na terenie danego państwa. Przykładem może być Kenia, gdzie, pomimo dużego deficytu wody, powstają rozległe farmy, gdzie uprawia się sałatę na eksport do np. Wielkiej Brytanii. Pieniądze tym sposobem uzyskane trafiają do wąskiej grupy ludzi. Biedni otrzymują niewiele, dodatkowo zaś zasoby wodne w ich okolicy są znacznie uszczuplone. Nie jest to jedyny przykład importu wody w żywności. Corocznie sprowadza się do Europy 14 mln ton soi z krajów o poważnym deficycie wody.

Zaangażowanie Kościołów i jednostek

Jednym z głównych pytań stawianych podczas dyskusji w grupie było: w jaki sposób Kościoły, a także ich członkowie mogą przyczynić się do ochrony wody i pomóc w szerzeniu dostępu do niej?

Oto propozycje członków grupy:

1. Należy oszczędzać wodę pitną w budynkach należących do Kościołów przez zmniejszenie jej zużycia. Jednym ze sposobów jest zamontowanie specjalnych nakładek na krany, które wprowadzając więcej powietrza do wody sprawiają, że ilość wody w strumieniu jest mniejsza. Dzięki temu zużywa się zamiast 10 litrów tylko 6.
2. Kolejnym sposobem jest zbieranie wody deszczowej i używanie jej do podlewania roślin lub spłukiwania toalet.
3. Członkowie zalecają też, by nie używać agresywnych i zanieczyszczających wodę środków chemicznych.
4. Proponuje się, by nie kupować artykułów spożywczych zawierających wodę, których produkcja zubaża tereny, gdzie została wyprodukowana.
5. Kościoły powinny wspomagać lub angażować się, jeżeli to możliwe, w budowanie małych elektrowni wodnych, które nie zagrażają środowisku wodnemu pozyskiwałyby energię dla potrzeb kościelnych lub związanych z nim instytu-

cji. Jako przykład może służyć elektrownia wodna zbudowana przez jednego z członków grupy dr Eberharda Müllera w Rosenfeld, w Niemczech.

6. Kościoły odgrywają dużą rolę w edukowaniu społeczeństwa, będąc wzorem dla swych członków. Grupa prosi o wspomaganie programów i kampanii edukacyjnych, które informowałyby ludzi o problemach związanych z wodą, przykładach jej oszczędzania i ochraniaania i które pomogłyby w zaszczepianiu w ludziach szacunku dla wody.

Powyższe propozycje odnoszą się do Kościołów, ale z równie dobrym skutkiem wymienione sposoby oszczędzania wody mogą być stosowane przez prywatne osoby.

Woda łączy ludzi na wiele sposobów. Każdemu jest jednakowo potrzebna, dla każdego stanowi podstawę życia. Łączy również wyznawców różnych religii będąc ważnym symbolem dla chrześcijan, muzułmanów, buddystów i wielu innych. Czyż te dwa przykłady z mnóstwa innych, które można by tu przytoczyć nie wskazują wyraźnie na to, że woda powinna być podstawowym narzędziem do stwarzania pokoju na świecie? Patrząc jednak na dzisiejszy świat stwierdzić można wprost przeciwnie – woda jest powodem, dla którego wybuchają konflikty zbrojne, powstają napięcia między państwami. Mimo że jest niezaprzeczalnie naszym prawem, coraz częściej to właśnie prawo zostaje ludziom odbierane i łamane.

Rok 2003 ogłoszono Międzynarodowym Rokiem Wody. Daje nam to szczególną okazję, by zastanowić się nad naszym stosunkiem do wody i sposobami jej ochrony. Jaki będzie nasz wkład w dzieło ochrony wody i czy Kościoły do których należymy dołączają się do tego dzieła?

Hanna Pałac

EKUMENICZNY KONGRES EKOLOGICZNY „RELIGIA, NAUKA I ŚRODOWISKO”

Religia, nauka i środowisko – to hasło wywoławcze jednego z nurtów dialogu inicjowanego przez Kościoły chrześcijańskie. Jest to również temat „pływających kongresów” organizowanych od wielu lat pod patronatem patriarchy ekumenicznego Bartłomieja I. W ubiegłym roku kongres zakończył się w Wenecji podpisaniem przez patriarchę i papieża Jana Pawła II deklaracji o ochronie stworzenia. W tym roku łódź z patriarchą i uczestnikami kongresu pływała po Morzu Bałtyckim. W dniach 31 maja – 8 czerwca 2003 r. odbyło się V Sympozjum nt: „Morze Bałtyckie – wspólne dziedzictwo, wspólna odpowiedzialność.”

1. Idea ekumenicznych kongresów ekologicznych

Dialog między naukowcami, działaczami ekologicznymi i reprezentantami religijnych wspólnot świata, podjęty z inicjatywy patriarchy Bartłomieja, trwa już ponad osiem lat. Akcja koncentruje się na analizie sytuacji zasobów wodnych w różnorodnym kontekście kulturowym, społecznym, gospodarczym, przyrodniczym i religijnym i stąd „pływające sympozja” pod hasłem RELIGION, SCIENCE AND THE ENVIRONMENT.

Pierwsze sympozjum odbyło się w 1995 r. na statku płynącym po Morzu Egejskim do Patmos w związku z 1900. rocznicą Księgi Objawienia św. Jana. Drugie sympozjum w 1997 r. na Morzu Czarnym miało zachęcić do działania na rzecz środowiska uczestników z wszystkich sześciu krajów wokół morza. Sympozjum III (1999) było podróżą po Dunaju – rzece łączącej wiele krajów Europy

Środkowej. IV sympozjum miało miejsce na Morzu Adriatyckim (2002), pod wspólnym patronatem patriarchy i Romano Prodi, prezydenta Unii Europejskiej. Zakończyło się ono w Wenecji podpisaniem przez patriarchę i papieża Jana Pawła II wspólnego dokumentu o ochronie stworzenia, tzw. „Deklaracji weneckiej”, która mówiła o potrzebie sformułowania „kodeksu etyki środowiskowej”.

2. Morze Bałtyckie – wspólne dziedzictwo, wspólna odpowiedzialność

W tym roku Łódź z patriarchą Bartłojem I i uczestnikami kongresu wpłynęła na Morze Bałtyckie, gdzie odbyło się V Sympozjum nt: „Morze Bałtyckie – wspólne dziedzictwo, wspólna odpowiedzialność.”

W czasach takich jak nasze, łatwo przeoczyć wyzwania stojące wobec ludzkości, wobec stale pogorszającego się stanu naturalnego środowiska – wyjaśniał w liście zapraszającym metropolita Jan z Pergamonu, przewodniczący komitetu naukowego kongresu – Chcemy zatem badać problemy środowiska, łącząc je z mądrością religii i nauki, w kontekście Morza Bałtyckiego.

Sympozjum chce łączyć wysiłki świata uniwersyteckiego, religii, mediów, organizacji pozarządowych, sektora prywatnego – aby razem próbować budować lepszy, bardziej sprawiedliwy, harmonijny świat przestrzegający zasad etyki ekologicznej.

Chcemy też poznać przykłady lokalnych działań i pokonywania trudnych wyzwań – o założeniach kongresu mówi dalej metropolita Jan – oraz pomóc w niezatawionych dotychczas problemach. Zatem będziemy rozmawiać razem jako liderzy religijni, naukowcy i osobistości publiczne i zachęcać do łączenia różnorodnych inicjatyw w ekologicznej harmonii i trosce o wspólne dobro. Chcemy szukać uniwersalnego języka porozumienia wierząc, że rozwój etyki środowiskowej może być osiągnięty na drodze spotkania religii, naukowej wiedzy, kultury i ludzkiej wyobraźni.

Tegoroczny „pływający” kongres został otwarty w Gdyni 2 czerwca przez kard. Waltera Kaspera i patriarchę Bartłoję I. Kardynał odczytał specjalne orędzie Jana Pawła II do patriarchy ekumenicznego. Papież, przypominając swe dotychczasowe nauczanie nt. kwestii ekologicznej, zaapelował do przywódców religijnych, politycznych, naukowców i wszystkich uczestników kongresu, aby – rozważając ekologiczne wyzwania regionu Bałtyku – uwzględnili stronę moralną tego zagadnienia. Rzeczywiście, tematyka kolejnych sesji była bardzo zróżnicowana: od kwestii teologicznych poprzez rozważania etyczne związane z zasadami eko-sprawiedliwości i sprawami rozwoju świata i regionu bałtyckiego, aż po konkretne zagadnienia nt. stanu środowiska Morza Bałtyckiego i całego regionu.

3. Uczestnicy kongresu

Wśród ok. 160 uczestników obrad było wielu hierarchów i liderów religijnych, naukowców, polityków, działaczy ekologicznych i przedstawicieli mediów. Kościół katolicki był reprezentowany przez kard. Rogera Etchegaray’a, abp. D. Martina (stałego przedstawiciela Stolicy Apostolskiej przy ONZ) i bp. M. Morelliego z Brazylii oraz przedstawicieli Papieskiej Komisji Iustitia et Pax. W ostatnich sesjach uczestniczył również kard. Edward Idris Cassidy.

Kościół prawosławny oprócz patriarchy Bartłomieja I i wspomnianego już metropolity Jana miał przedstawicieli w osobach metropolitów z Buenos Aires, Helsinek, Tallina, Grecji, Wielkiej Brytanii i USA. Z Kościołów protestanckich byli obecni m.in. abp K. G. Hammar z Uppsali, bp H. R. Chartres z Londynu, bp B. Fjarstedt z Visby.

Z Polski było 3 przedstawicieli instytutów morskich, 3 dziennikarzy oraz niżej podpisany jako szef Ruchu Ekologicznego św. Franciszka z Asyżu.

Wszyscy cały tydzień spędzili na pięknym statku „Ocean Monarch” intensywnie pracując, wymieniając doświadczenia i opinie, słuchając ekspertów i budując unikalną międzynarodową ekumeniczną wspólnotę.

4. Treść poszczególnych dni

Trasa tegorocznego kongresu wiodła przez pięć nadbałtyckich krajów i uczestnicy odwiedzili Gdynię, Kaliningrad, Tallin, Helsinki i Sztokholm.

Polski był poniedziałek 2 czerwca. W tym dniu oficjalnie otwarto sympozjum, odbyła się sesja pt. *Odpowiedzialność za środowisko naszego życia: Właściciele czy kapłani stworzenia?* oraz spotkanie z przedstawicielami polskich uniwersytetów, Kościołów i mediów. Obecni byli m.in. metropolita prawosławny Sawa, abp Tadeusz Gocłowski, abp Alfons Nossol, przedstawiciel prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego i prezydent Gdyni. Dzień wcześniej chętni mieli możliwość wyjazdu do Obwodu Kaliningrackiego, gdzie zwiedzili Baltijsk i Kaliningrad.

W drodze do Tallina odbyły się sesje nt: *Czy rozwój świata może być przyjazny przyrodzie? – Kontekst globalny oraz kontekst Morza Bałtyckiego*. Natomiast w Tallinie: *Środowisko i globalizacja – Kto kontroluje przepływ technologii i informacji?*

Wizyta w Estonii miała bardzo prestiżowy charakter. Byliśmy podejmowani oficjalnie przez prezydenta kraju i obsługiwani jak VIPy. Zorganizowano dla nas

specjalny koncert chóru „Baltic Voices” oraz zwiedzanie narodowego skansenu z występami folklorystycznymi. Pobyt w Tallinie był dłuższy niż planowano, ponieważ nie doszły do skutku odwiedziny St. Petersburga.

W czwartek 5 czerwca obchodziliśmy uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego oraz Światowy Dzień Ochrony Środowiska. Pierwszej poświęcono była uroczysta liturgia w cerkwi Przemienienia Pańskiego; drugą uczczono na sesji zatytułowanej: *Aby kroczyć lekko... w stronę zrozumienia i zmniejszenia ludzkich śladów*. Temat sesji dotyczył ważnej sprawy redukcji naszego ludzkiego oddziaływania na środowisko, tzw. Human Footprint.

Po południu pobyt w Helsinkach zaczęliśmy od zwiedzenia historycznych fortów i (druga grupa) badawczego centrum przyrodniczo-ekologicznego. Następnego dnia w sesji pt. *Bałtyckie sposoby rozwiązania problemów ekologicznych ukazujące odpowiedzialność za świat* uczestniczyła premier Finlandii i minister środowiska oraz komisarz UE ds. środowiska M. Wallström.

Wieczorem w czasie przepływania przez Archipeląg zgromadziliśmy się na górnym pokładzie statku na wspólnej modlitwie. Wzruszającą chwilą było, kiedy to zgromadzeni hierarchowie, patriarcha, kilku prawosławnych metropolitów, kardynałowie i liderzy Kościołów protestanckich wspólnie pobłogosławili wodzie, morzu i całemu światu.

Sesja obradująca w drodze do Sztokholmu dotyczyła eko-sprawiedliwości i szukania odpowiedzi na pytanie: *Czy zachodni model rozwoju musi prowadzić do nierówności?* W stolicy Szwecji witali nas marszałek parlamentu, minister rolnictwa i rybołówstwa oraz przedstawiciele magistratu. Ostatnia sesja pt. *Troska o świat dla przyszłych pokoleń* poświęcona była podsumowaniu obrad, grup dyskusyjnych oraz przyjęciu końcowej deklaracji.

Ostatnim akcentem V Sympozjum była ekumeniczna niedzielna liturgia w sztokholmskim kościele św. Jakuba, której motywem przewodnim była troska o wodę jako bezcenny dar Stworzyciela dla ludzkości i wszystkich stworzeń.

5. Religijne przesłanie kongresu

Tematem całego kongresu była relacja pomiędzy religią, nauką i przyrodą w kontekście problemów Morza Bałtyckiego. Tę tematykę umiejętnie połączył Bartłomiej I w swym przesłaniu na zakończenie kongresu wydanym z okazji Światowego Dnia Oceanów:

Morze Bałtyckie, cierpi i jest obłożone przez ludzi. Kiedyś byliśmy nieliczni i morze wydawało się rozległe; ale teraz jesteśmy bardzo liczni, a Bałtyk się nie

powiększył. Otoczyliśmy go i to otoczone morze czuje sezonowy puls ludzkiego życia. Nasz gatunek szkodzi życiu tego pięknego i kiedyś obfitego morza. Morze Bałtyckie jest mikrokosmosem oceanów światowych. Jest jednym z wielu mórz połączonych z basenami oceanów świata. Wody Bałtyku mogą mieć początek w deszczach spadających nad Niemcami, Polską czy Estonią i wędrują do Bałtyku przez setki rzek. Jednak, kiedy te wody opuszczają Bałtyk, będą dotykały z pewnością tropikalnych wybrzeży Indonezji, lodową pokrywą wybrzeży Antarktydy i najmroczniejsze wody głębin oceanicznych, aż do końca czasów. Naprawdę jest tylko jeden ocean, ze wszystkimi połączonymi częściami, tak jak jest tylko jeden Duch, który jednoczy nas wszystkich. Więc to co zrobimy oceanom, rozległemu błękitnemu Bożemu Stworzeniu, również robimy innym Bożym stworzeniom, włączając nas samych.

Konkluzją przesłania Patriarchy jest wezwanie do działań chroniących bioróżnorodność morza i wybrzeża i traktowania tego jako akt naszej wiary, gdyż – jak mówi Bartłomiej I – *jeśli kochamy Boga, musimy kochać Jego Stworzenie*.

6. Teologiczne idee kongresu

Z bogatej tematyki sympozjum pragnę zwrócić uwagę na kilka myśli mogących wzbogacić teologiczną refleksję o stosunku człowieka do przyrody. Zrobię to za metropolitą Janem z Pergamonu, korzystając z jego wystąpienia pt. *Sharing Responsibility for the Environment: Proprietors or Priests of Creation?*

Relację człowieka do natury opisuje się korzystając z różnych modeli. Spotykamy np. modele „właściciela” (*proprietor*), „posiadacza” (*possessor*), „zarządcy” (*steward*). Dwa pierwsze są obecnie powszechnie krytykowane i przeciwstawia się im pojęcie „bycia zarządcą” (*stewardship*), które jest użyteczne do pokazania naszej rezerwy w stosunku do obrazu człowieka jako pana i właściciela stworzenia – obrazu, który tłumaczy w znacznym stopniu historyczne pojawienie się kryzysu ekologicznego. Jednak i ono ma swoje ograniczenia i wydaje się problematyczne z ekologicznego punktu widzenia, gdyż zakłada utylitarne implikacje w relacji człowieka do natury i sugeruje jedynie ochronne (*conservatist*) nastawienie do przyrody. Dlatego może konieczne jest uzupełnienie tego modelu innym, mianowicie takim, który można określić jako „kapłana stworzenia” (*the priest of creation*). Taki model wydaje się wyłaniać naturalnie z patrystycznej i liturgicznej tradycji Kościoła prawosławnego, ale jego egzystencjalne znaczenie jest uniwersalne.

Kapłan jest kimś, kto będąc organiczną częścią świata, w sposób wolny bierze świat w swe ręce i ofiaruje Bogu i w zamian przynosi wszystkim Boże błogosła-

wieństwo. Poprzez ten akt, stworzenie dochodzi do komunii z samym Bogiem. To jest istota kapłaństwa: jednoczyć świat przedstawiając go Bogu, tak aby mógł on być zjednoczony z Bogiem i w ten sposób zbawiony i spełniony. Jest tak dlatego, gdyż tylko człowiek jest złączony ze stworzeniem i jednocześnie ma możliwość wykroczenia poza nie poprzez wolność.

Ta rola człowieka, jako kapłana stworzenia, jest absolutnie konieczna dla samego stworzenia dlatego, że bez tego odniesienia stworzenia do Boga cały stworzony świat musiałby umrzeć. Umarłby dlatego, ponieważ jest skończonym światem, co większość naukowców dzisiaj akceptuje. Teologicznie jest to bardzo fundamentalna wiara, świat nie zawsze istniał, lecz zaistniał w pewnym momencie; i z tego też powodu będzie miał naturalny koniec i kiedyś przejdzie w nieistnienie. Zatem jedynym sposobem ochrony świata przed jego skończonością, która jest inherentna dla jego natury, jest przywrócenie mu relacji z Bogiem. Jest tak dlatego, że tylko Bóg jest jedynym nieskończonym, nieśmiertelnym bytem i tylko przez relację z Nim świat może przewyciężyć swoją naturalną skończoność i śmiertelność. Innymi słowy, kiedy Bóg stworzył świat jako skończony a zatem nakierowany przez swą naturę do śmierci i śmiertelności, chciał, aby świat istniał wiecznie i był zjednoczony z nim – to znaczy był w komunii z nim. Właśnie z tego powodu Bóg stworzył człowieka. To uwydatnia znaczenie człowieka jako kapłana stworzenia, który jednoczy świat i odnosi go do Boga.

Człowiek jednak nie spełnił tej funkcji i tu leży według teologii podstawa problemu ekologicznego. Człowiek był kuszony by uczynić siebie ostatecznym punktem odniesienia, to jest Bogiem. Przez zastąpienie Boga sobą – to jest skończoną istotą – człowiek skazał świat na skończoność, śmiertelność, rozkład i śmierć. Innymi słowy, człowiek odrzucił swoją rolę jako kapłana stworzenia przez uczynienie siebie Bogiem stworzenia. Nazywamy to w teologii „upadkiem człowieka”. Gdy to się stało, Bóg nie chciał, aby świat umarł i ustanowił sposób przywrócenia tej utraconej komunii pomiędzy nim a stworzeniem. Było nim wcielenie Syna Bożego. Chrystus jest tym, który przyszedł, aby dopełnić to, czego nie zrobił Adam: bycie kapłanem stworzenia. Poprzez śmierć i zmartwychwstanie, Chrystus zmierzał właśnie do tej jedności i komunii całego stworzenia z Bogiem, do odniesienia stworzenia do Boga. Z tego powodu Chrystus jest nazywany „drugim Adamem” lub „ostatnim Adamem”, Jego dzieło jest widziane jako „powtórzenie” (*recapitulation, anakefalaiosis*) wszystkiego co istnieje, to jest całego stworzenia.

To właśnie ta rola, jaką Chrystus spełnił osobiście przez krzyż i zmartwychwstanie, którą On wyznaczył swemu Kościołowi, który jest Jego ciałem. Kościół istnieje właśnie w celu działania jako kapłan stworzenia, który jednoczy świat i odnosi go do Boga, przywracając do komunii z nim. Ma to miejsce szczególnie poprzez sakramenty.

Znaczenie sakramentów, np. chrztu, jest takie, że poprzez nie odwracana jest pozycja upadłego Adama. Człowiek umiera w swojej pretensji do bycia Bogiem w stworzeniu, zamiast tego uznaje Boga jako swego Pana. Poprzez ascezę Kościół naucza człowieka, aby uświęcił swoją wolę, swoje skupienie na sobie i podporządkował swoją wolę woli Bożej ukazując w ten sposób, że człowiek przezwyciężył sytuację pierwszego Adama. Ostatecznie, poprzez Eucharystię Kościół ogłasza i realizuje właśnie tę kapłańską funkcję ludzkości. Eucharystia zasadza się na elementach branych ze świata naturalnego, chlebie i winie, które reprezentują stworzony materiał – świat, i umieszczeniu ich w rękach ludzkich, w rękach Chrystusa, który jest człowiekiem *par excellence* i kapłanem stworzenia, w celu odniesienia ich do Boga.

Przyjmując taką perspektywę kwestia ekologiczna staje się podstawowym problemem naszej egzystencji oraz zyskuje wymiar kulturowy w tym głębokim znaczeniu, który podnosi przemijające i efemeryczne stworzenie do czegoś trwałego a nawet wiecznie wartościowego.

7. Refleksja końcowa

Tegoroczne sympozjum było już piątym tego typu ekologicznym zgromadzeniem, organizowanym z inicjatywy Bartłomieja I, nazywanym czasem przez media „zielonym patriarchą”. Jest ono cennym przesłaniem o wyjątkowości Morza Bałtyckiego i wielkiej odpowiedzialności dziewięciu nadbałtyckich krajów. Zawiera też słowa wdzięczności za piękno i bogactwo morza, za jego różnorodność biologiczną i kulturową oraz zachętę do stałej troski za powierzone naszej opiece Boże stworzenie.

Rangę naszemu zgromadzeniu dodawali uczestniczący w poszczególnych sesjach przedstawiciele miejscowych władz, Kościołów i ośrodków naukowych. Np. w Estonii witał nas prezydent kraju, w Finlandii premier, a w Szwecji marszałek parlamentu. Oprócz obrad i wielu spotkań, uczestnicy kongresu mieli okazję poznać odwiedzane miejsca, ich kulturę, religię i przyrodę, a wyróżniającą cechą kongresu były wspólne nabożeństwa w cerkwi, kościele katolickim czy luterzańskim.

Dla mnie osobiście te dni były fascynującym przeżyciem różnorodności i bogactwa zarówno ekosystemów Bałtyku i krajów nadbałtyckich, jak i Kościołów chrześcijańskich.

o. Stanisław Jaromi OFM Conv.

DIALOG KATOLICKO-ZIELONOŚWIĄTKOWY

Historia dialogu

Oficjalny dialog katolicko-zielonoświątkowy poprzedziły kontakty między przedstawicielami pentekostalizmu oraz watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, które miały miejsce w 1969 i 1970 r. Dwa wstępne spotkania teologów katolickich i zielonoświątkowych zainicjowali: David du Plessis – przywódca pentekostalizmu międzynarodowego i Kilian McDonnell OSB – dyrektor Instytutu Badań Ekumenicznych i Kulturowych w Collegeville (USA). Były one okazją do wzajemnego poznania i rozpoczęcia konkretnych dyskusji teologicznych.

W 1971 r. zawiązał się komitet kierowniczy, obejmujący przedstawicieli obu stron, który opracował zestaw tematów przeznaczonych do przedyskutowania w ciągu najbliższych pięciu lat. Tak rozpoczęła się pierwsza faza oficjalnego dialogu doktrynalnego między reprezentantami Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan z jednej strony, a przywódcami niektórych Kościołów zielonoświątkowych oraz członkami ruchu charyzmatycznego działającego w ramach Kościołów protestanckich i anglikańskich – z drugiej. Podczas spotkań w Zurychu (1972), Rzymie (1973), Schloss-Craheim, RFN (1974), Wenecji (1975) i Rzymie (1976) przedyskutowano następujące zagadnienia: chrzest w Duchu Świętym, inicjacja chrześcijańska i charyzmaty, Pismo św. i tradycja, osoba ludzka i dary Ducha. Na zakończenie opracowano listę tematów, które uznano za konieczne do zbadania. Owocem tych międzynarodowych, oficjalnych rozmów był Raport końcowy¹.

¹ *Final Report of the Dialogue between the Secretariat for Promoting Christian Unity of the Roman Catholic Church and Leaders of Some Pentecostal Churches and Participants in the Charismatic Movement within Protestant and Anglican Churches (1976)*, w: *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, ed. J. Gros, H. Meyer, W.G. Rusch, Geneva 2000., s. 713-720.

Zawarta w Raporcie końcowym z pierwszej fazy dialogu katolicko-zielonoświątkowego lista tematów do dalszych dyskusji stała się punktem wyjścia drugiej fazy rozmów. Tym razem w spotkaniach uczestniczyli tylko przedstawiciele Kościoła katolickiego i reprezentanci klasycznych Kościołów zielonoświątkowych, zrezygnowano natomiast z dalszego udziału przedstawicieli ruchów charyzmatycznych, którzy uczestniczyli w rozmowach pierwszej fazy. Uwagę skupiono na następujących tematach: dar języków, wiara i doświadczenie religijne, Pismo św. i tradycja, egzegeza Pisma św., wiara i wiedza, posługa uzdrawiania w Kościele, tradycja i tradycje, mariologia (macierzyństwo Marii, kult maryjny, wstawiennictwo Matki Bożej, dziewictwo Marii, niepokalane poczęcie i wniebowzięcie Marii), posługiwanie w Kościele (święcenia kapłańskie, sukcesja apostołska).

Podobnie jak poprzednio wyniki dyskusji zebrano w Raporcie końcowym². Zawiera on uzgodnienia wypracowane podczas pięciu spotkań dorocznych, które odbyły się w Rzymie (1977 i 1979), Wenecji (1980), Wiedniu (1981) i Collegetown, USA ((1982); w 1978 r. nie było spotkania z powodu śmierci papieża Pawła VI.

Po trzyletniej przerwie rozpoczęła się trzecia faza dialogu katolicko-zielonoświątkowego. Tym razem podczas kolejnych spotkań przedyskutowano następujące tematy: koinonia, łączność duchowa świętych (Riano, Włochy, 1985); Duch Święty i nowotestamentowa wizja koinonii (Sierra Madre, USA, 1986); koinonia, Kościół i sakramenty (Wenecja, 1987); koinonia i chrzest (Emmetten, Szwajcaria, 1988). Uzgodnione stanowisko między stroną katolicką i zielonoświątkową wobec powyższych zagadnień zawiera dokument końcowy opracowany na ostatnim spotkaniu, które odbyło się w Rzymie (1989). Jest to „Raport z trzeciego pięcioletnia dialogu między Papieską Radą ds. Jedności Chrześcijan a niektórymi klasycznymi Kościołami i przywódcami zielonoświątkowymi, 1985-1989”. Tekst ten nosi podtytuł „Perspektywy koinonii”³. Uzgodnienia doktrynalne wypracowane w trzeciej fazie dialogu zostały usystematyzowane w pięciu grupach tematycznych: koinonia i Słowo Boże; Duch Święty i nowotestamentowa wizja koinonii; koinonia i chrzest; koinonia w życiu Kościoła; koinonia i wspólnota świętych⁴.

Czwarta faza dialogu, zapoczątkowana w 1990 r., trwała osiem lat i była poświęcona trzem istotnym dla stosunków katolicko-zielonoświątkowych zagadnieniom: ewangelizacji, prozelityzmowi i wspólnemu świadectwu. Podczas dorocznych spotkań zajmowano się następującymi kwestiami: znaczenie misji i ewangelizacji (Emmetten, Szwajcaria, 1990); biblijna i dogmatyczna podstawa ewangelizacji (Wenecja, 1991); ewangelizacja i kultura (Rocca di Papa, 1992);

² *Final Report of the Dialogue between the Secretariat for Promoting Christian Unity and Some Classical Pentecostals (1977-1982)*, tamże, s. 721-734.

³ *Perspectives on Koinonia. Report from the Third Quinquennium of the Dialogue between the Pontifical Council for Promoting Christian Unity and Some Classical Pentecostal Churches and Leaders (1985-1989)*, tamże, s. 735-752.

⁴ *Plenary Meeting of the Pontifical Council: Presentation of the Work*, IS 1991 nr 78, s. 167n.

ewangelizacja i sprawiedliwość społeczna (Paryż, 1993); ewangelizacja/ewangelizowanie, wspólne świadectwo i prozelityzm (Kappel am Albis, Szwajcaria, 1994); wspólne świadectwo (Brixen/Bressanone, Włochy, 1995)⁵. Członkowie komisji spotkali się potem jeszcze dwukrotnie (Brixen/Bressanone, 1996; Rzym, 1997) w celu opracowania Raportu końcowego⁶.

Raport stwierdza, że w wielu miejscach Ameryki Łacińskiej i gdzie indziej istnieją zauważalne napięcia między obu wspólnotami. Ich stosunki są często obciążone fałszywymi wyobrażeniami, zarzutami prozelityzmu, a nawet aktami przemocy. Członkowie grupy dialogowej wyrazili nadzieję, że dzięki tym spotkaniom możliwa będzie poprawa wzajemnych stosunków. W ich przekonaniu do *prozelityzmu dochodzi w dużej mierze dlatego, ponieważ zielonoświątkowcy i katolicy nie mają wspólnego poglądu na istotę Kościoła. Na przykład różni ich pogląd na temat relacji między Kościołem a chrztem jako wyrazem żywej wiary.* (nr 69). Partnerzy dialogu dochodzą do wniosku, że dla jednych i drugich *prozelityzm jest nieetyczną aktywnością istniejącą w różnych formach* (nr 93). Jednocześnie podkreślają, że *prozelityzm trzeba zdecydowanie odróżniać od uprawnionego aktu przekonującego zwiastowania Ewangelii* (nr 94). Zwracają też uwagę, że trosce o wolność religijną towarzyszyć winna taka sama troska o jedność chrześcijańską.

Piąta faza międzynarodowego dialogu rzymskokatolicko-zielonoświątkowego rozpoczęła się posiedzeniem, które odbyło się w Bolton (Ontario, Kanada) w dniach 23-30 czerwca 1998 roku. Temat główny ujęto następująco: „Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym”. W referatach i dyskusjach uwagę skoncentrowano na procesie, w którym osoba staje się chrześcijaninem. Poważna kwestia, jaka się wyłoniła, miała do czynienia z rozumieniem terminu „chrzest w Duchu Świętym”. Katolicy utożsamiają go w szerokim sensie z łaską przekazywaną przez Boga w rytach inicjacji chrześcijańskiej, tj. w chrzcie, Eucharystii i bierzmowaniu. Natomiast wielu zielonoświątkowców uważa, że chrzest w Duchu Świętym odnosi się do doświadczenia różnego od nawrócenia, doświadczenia, które daje moc do składania świadectwa o Jezusie Chrystusie jako Zbawicielu. Ustalono, że różnymi aspektami tego samego zagadnienia zajmą się dalsze sesje dialogu⁷.

Drugie spotkanie piątej fazy dialogu odbyło się w Wenecji w dniach od 23-30 lipca 1999 r. Tym razem główną uwagę skupiono na zagadnieniu: „Wiara i inicja-

⁵ *Plenary Meeting of the Pontifical Council, November 13-18, 1995: Presentation of the Work*, IS 1996 nr 91, s. 42-44.

⁶ *Evangelization, Proselytism and Common Witness. The Report from the Fourth Phase of the International Dialogue 1990-1977 between the Roman Catholic Church and Some Classical Pentecostal Churches and Leaders*, w: *Growth in Agreement II...*, op. cit., s. 753-779. Tekst ten ukazał się najpierw w IS 1998 nr 97, s. 38-56. W tym samym zeszycie (s. 57-61) zamieszczone zostały refleksje nad Raportem Thomasa F. Stransky'ego, rektora Tantar Ecumenical Institute for Theological Studies w Jerozolimie.

⁷ IS 1998 nr 98, s. 161.

cja chrześcijańska: perspektywy biblijne i patrystyczne”. W dyskusji, jaka nastąpiła po wysłuchaniu referatów przedstawicieli obu stron, poruszono takie sprawy, jak rozumienie roli i obecności Ducha Świętego, implikacje wolności Ducha Świętego jak również wolnej woli istot ludzkich, znaczenie chrztu z wody i chrztu Duchem Świętym w procesie inicjacji chrześcijańskiej⁸.

Podczas trzeciego spotkania, które odbyło się w Wiedniu w dniach 7-14 lipca 2000 r., zajęto się kwestią: „Konwersja a inicjacja chrześcijańska: perspektywy biblijne i patrystyczne”. W oparciu o wysłuchane referaty dyskutowano nad kwestią konwersji w ramach procesu stawania się chrześcijaninem. Katolicka prezentacja skupiła się szczególnie na rycie chrześcijańskiej inicjacji dorosłych, upowszechnionym po II Soborze Watykańskim. Tekst zielonoświątkowy dotyczył różnorodności doświadczeń konwersji w perspektywie biblijnej. Jedni i drudzy stwierdzili zgodnie, że dla obu tradycji konwersja jest podstawowym elementem życia chrześcijańskiego, i że jej ostatecznym celem jest naśladowanie Chrystusa⁹.

Podczas czwartej sesji dorocznej, która odbyła się w miejscowości Celje w Słowenii w dniach od 30 czerwca do 7 lipca 2001 r. zajęto się tematem: „Chrześcijańskie doświadczenie we wspólnocie. Perspektywy biblijne i patrystyczne”. Referaty przedstawili: dr Ralph Del Colle z Marquette University, Milwaukee, WI, USA (katolik) i ks. Huibert Zegwaart z Holandii (Braederschap van Pinkstergemeenten). Sporo czasu podczas dyskusji nad tymi referatami poświęcono relacji między tak kluczowymi terminami, jak „doświadczenie”, „świadomość”, „intencja” i „konieczność”. Zastanawiano się też nad relacją między doświadczeniem z jednej strony, a łaską, wiarą i nawróceniem z drugiej. W jakiej mierze doświadczenie może być wykorzystane jako kryterium postrzegania obecności autentycznej wiary i nawrócenia? Zielonoświątkowcy i katolicy byli zgodni co do tego, że doświadczenie jest ważnym elementem życia chrześcijańskiego, lecz w odniesieniu do wiary ma drugorzędne znaczenie¹⁰.

Piąta sesja doroczna piątej fazy Międzynarodowego Dialogu Zielonoświątkowo-Rzymskokatolickiego odbyła się w Sierra Madre (Kalifornia, USA) w dniach 12-19 lipca 2002 r. Rolę gospodarza pełnili tym razem zielonoświątkowcy. Temat spotkania brzmiał: „Chrześcijańska formacja i naśladowanie: perspektywy biblijne i patrystyczne”. Z przeprowadzonej dyskusji wynikało, że różnice między obiema wspólnotami występują w pojmowaniu i ocenie tradycji. Sposób, w jaki każda z nich traktuje dziedzictwo przeszłości, ma kluczowe znaczenie dla ewentualnego zbliżenia poglądów w przyszłości. Uczestnicy obrad wykorzystali okoliczność, że obrady toczyły się w okolicach Los Angeles, dla złożenia wizyty w miejscach związanych z początkami ruchu zielonoświątkowego, takich jak

⁸ IS 1999 nr 102, s. 246n.

⁹ IS 2000 nr 104, s. 147.

¹⁰ IS 2001 nr 107, s. 88n.

DIALOG KATOLICKO-ZIELONOŚWIĄTKOWY

Azusa Street Mission i Bonnie Brae House. Obradom współprzewodniczyli: ks. Cecil M. Robeck ze strony zielonoświątkowej i msgr. John Radano z Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan¹¹.

Poniżej prezentujemy polski przekład Raportu końcowego czwartej fazy dialogu katolicko-zielonoświątkowego, która poświęcona była trzem kwestiom: ewangelizacji, prozelityzmowi i wspólnemu świadectwu.

Karol Karski

¹¹ IS 2002 nr 110, s. 179n.

EWANGELIZACJA, PROZELITYZM I WSPÓLNE ŚWIADECTWO

Raport końcowy czwartej fazy dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami (1990 – 1997)

Wprowadzenie

1. Jest to Raport uczestników czwartej fazy (1990-1997) międzynarodowego dialogu między Papieską Radą ds. Jedności Chrześcijan a niektórymi klasycznymi denominacjami zielonoświątkowymi i ich przywódcami. Dialog rozpoczął się w 1972 roku. Czwartej fazie przewodniczyli: Kilian McDonnell OSB z Collegeville (Minnesota, USA) i ks. Justus du Plessis z Faerie Glen (Afryka południowa). W 1992 r. zastąpił go ks. Cecil M. Robeck z Pasadena (Kalifornia, USA)¹.
2. Katolicy i zielonoświątkowcy cenią w równej mierze jedność Kościoła. Wyraźnym zamiarem tej wymiany poglądów jest stworzenie klimatu wzajemnego respektu i zrozumienia w dziedzinie wiary i praktyki. Należy szukać prawdziwych punktów porozumienia i wskazywać dziedziny, w których dalszy dialog jest konieczny.

¹ Pogarszający się stan zdrowia zmusił ks. Justusa du Plessis w 1993 r. do wycofania się z aktywnego udziału w dialogu. Ks. Jerry Sandridge, który jako jeden z sekretarzy współpracował z zespołem zielonoświątkowym, zmarł w 1992 r. po długiej chorobie, z którą walczył dzielnie przez wiele lat. Uczestnicy są bardzo wdzięczni za wartościowy wkład, jaki obaj wnieśli do prowadzonej pracy. Obaj wspierali dialog i inne stosunki między naszymi wspólnotami chrześcijańskimi. Z wielką wdzięcznością wspominamy też pracę Msgr. Heinza-Alberta Raema, który od 1990 r. był sekretarzem strony katolickiej. Przez siedem lat swoje wybitne umiejętności organizacyjne i teologiczne oddawał w służbę czwartej fazy dialogu. Zakończenia dialogu nie dożył, gdyż zmarł w marcu 1997 r. Wszyscy uczestnicy dialogu, katolicy i zielonoświątkowcy, odczuwają ogromną stratę z powodu ich odejścia.

Naszym celem nie jest stworzenie jedności strukturalnej. Raczej chcemy dążyć do wspierania przejawów respektu i wzajemnego zrozumienia między Kościołem katolickim a klasycznymi grupami zielonoświątkowymi.

3. My, uczestnicy, podczas wypełniania tego zadania traktowaliśmy się wzajemnie jako równorzędni partnerzy. Mimo to wspomnieć należy przynajmniej jedną ważną różnicę między zespołem katolickim i zielonoświątkowym. Kościół Rzymskokatolicki w odniesieniu do pewnych tematów posiada tzw. oficjalną naukę. Nauka ta została sformułowana w różnych autoryzowanych tekstach, np. w dokumentach II Soboru Watykańskiego i w encyklikach papieskich. Kościoły zielonoświątkowe nie posiadają porównywalnej instytucji nauczającej, która mogłaby im służyć za podstawę w zajmowaniu stanowiska. Różnorodność występująca w ruchu zielonoświątkowym utrudnia jednolite stanowisko w odniesieniu do poszczególnych tematów. Jeśli uczestnicy ruchu zielonoświątkowego przemawiają w całym dokumencie jednym głosem, wówczas czynią to po uprzednim dojściu do przekonania, że reprezentują wspólny pogląd ogromnej większości zielonoświątkowców na świecie.
4. My, uczestnicy, staraliśmy się wiernie reprezentować stanowiska naszych Kościołów. Nie podejmowaliśmy jednak żadnych decyzji w imieniu Kościołów, gdyż nie dysponowaliśmy niezbędnym autorytetem. Kościoły posiadają swobodę w przyjęciu lub odrzuceniu tego raportu bądź w całości, bądź we fragmentach. Mimo to jako odpowiedzialne osoby, reprezentujące nasze tradycje oficjalnie lub w inny sposób, spotykaliśmy się przez wiele lat w celu przedyskutowania tematów ewangelizacji, prozelityzmu i wspólnego świadectwa. Zgodnie z naszym rozumieniem Ewangelii przedkładamy naszym Kościołom propozycje. Osiągnięte wyniki przedkładamy niniejszym naszym Kościołom do zbadania, oceny, wprowadzenia korektur i akceptacji.
5. Wielu chrześcijan w ostatniej dekadzie drugiego tysiąclecia położyło nacisk na ewangelizację. Ponieważ w odniesieniu do tego tematu istnieją wyraźne napięcia między zielonoświątkowcami i katolikami, przeto rzeczą wskazaną było skoncentrowanie na nim naszej uwagi. Tematy trzech wcześniejszych faz dialogu brzmiały: 1) między 1972 a 1976: Chrzest w Duchu Świętym, inicjacja chrześcijańska i charyzmaty, Pismo Święte i Tradycja, jak również osoba ludzka a dary; 2) 1977-1982: wiara i doświadczenie religijne, mówienie językami i rola Marii; 3) 1985-1989: *koinonia* (chrześcijańska komunია i wspólnota).
6. W obecnej fazie dialogu do ostatecznych wyników przyczyniły się referaty dotyczące następujących tematów: „Znaczenie misji i ewangelizacji” (1990, Emmetten, Szwajcaria); „Biblijna i systematyczna podstawa ewangelizacji”

(1991, Wenecja, Włochy); „Ewangelizacja i kultura” (1992, Rocca di Papa, Włochy); „Ewangelizacja i sprawiedliwość społeczna” (1993, Paryż, Francja); „Ewangelizacja, wspólne świadectwo i prozelityzm” (1994, Kappel am Albis, Szwajcaria) i „Wspólne świadectwo” (1995, Brixen, Włochy). Uczestnicy dialogu spotkali się ponownie w Brixen (Włochy) w 1996 r. w celu zapoznania się z pierwszym projektem raportu na temat prowadzonego dialogu. Pracę nad projektem kontynuowali w czerwcu 1997 r. w Rzymie. Następnie upoważniono komitet wykonawczy do dokonania ostatnich uściśleń redakcyjnych w zgodzie z poglądami uczestników. Nastąpiło to w listopadzie 1997 r. w Genewie.

7. Podczas całej obecnej fazy dialogu postępowano w ten sposób, że dyskutowano nad referatami przedstawionymi przez członków obu stron. Każdy zespół stawiał potem drugiemu ograniczoną liczbę pytań, które wynikały z omawiania referatu. Pytania te miały skłonić uczestników do kreatywnej i merytorycznej refleksji nad wyłonionymi tematami. Przeważnie istotne punkty dyskusji ujmowano w raporcie wstępnym, który zawierał poglądy zbieżne i rozbieżne, tematy zawierające możliwość zbliżenia i takie, które wymagają dalszych studiów. Ten materiał wraz z toczącym się dalej dialogiem stanowił podstawę końcowego raportu.
8. Obie strony, zielonoświątkowcy i katolicy, uważają powołanie do ewangelizacji jako nieodzowny element posłannictwa Kościoła. Przez zajmowanie się tym tematem oba zespoły dostrzegły nowe perspektywy, a także uświadomiły sobie istnienie trudnych problemów. Mają nadzieję, że ich wspólna praca ukaze możliwości współpracy w zakresie misji na rzecz szerzenia Ewangelii.
9. Zielonoświątkowi i katolicy uczestnicy dialogu coraz bardziej zdają sobie sprawę ze skandalu, który wynika z faktu, że zwiastowanie Ewangelii odbywa się oddzielnie. Skandalem jest to, że niewierzący wiedzą więcej o tym, co Kościoły dzieli, niż to, co je łączy. Ze skandalem mamy do czynienia także wówczas, gdy katolicy i zielonoświątkowcy demonstrują brak miłości lub zaufania przez negatywne wypowiedzianie się o sobie lub działania przyczyniające się do antagonizowania lub eliminowania drugiego partnera. Wskutek rozłamu katolicy i zielonoświątkowcy nie mogą przystępować wspólnie do Stołu Pana. Co więcej, istnienie podziału ukazują oni przez odrębne zwiastowanie śmierci Pana.
10. Uczestnicy dialogu, będąc pod wrażeniem tego podzielonego świadectwa, odczuli i wyrazili swój smutek z powodu istniejącego stanu rzeczy. Smutek ten skłonił ich do poszukiwania wyjścia z tej sytuacji. Kierowali się przy tym napomnieniem apostoła Pawła: *Starajcie się zachować jedność ducha we wzajemnej więzi, jaką daje pokój (Ef 4,3).*

I. Misja i ewangelizacja²

11. Zielonoświątkowcy i katolicy wierzą, że Bóg wszystkim chrześcijanom powierzył misję zwiastowania Ewangelii wszystkim ludziom. Toteż okazują posłuszeństwo nakazowi misyjnemu Jezusa (por. *Mt* 28, 18-20). Zwiastowanie pojednania Boga z światem przez Jezusa Chrystusa ma centralne znaczenie dla wiary, życia i świadectwa Kościoła (por. *2 Kor* 5, 18-19).
12. Misja i zadanie ewangelizacji – mianowicie zwiastowanie *imienia, nauki, życia, obietnicy, królewskiego panowania i tajemnicy Jezusa Chrystusa, Syna Bożego* – stanowią jądro wiary katolickiej (por. Pismo apostolskie w sprawie ewangelizacji świata dziś „Ewangelii nuntiandi”³, 22). Misja jest od stuleci częścią życia Kościoła katolickiego. Mężczyźni i kobiety, zwłaszcza członkowie zakonów związani z Kościołem, docierali aż do krańców ziemi, by zwiastować Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie. Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus” naucza w artykule 2, że *pielgrzymujący Kościół z natury swojej jest misyjny, ponieważ bierze początek z misji Syna i misji Ducha Świętego, zgodnie z zamysłem Boga Ojca*. Papież Paweł VI i Jan Paweł II, idąc drogą wytyczoną przez Sobór, wskazują w swojej nauce na konieczność rozpoczęcia *nowej ewangelizacji*.
13. Zielonoświątkowcy podkreślają szczególnie zwiastowanie Jezusa jako Zbawiciela i Pana, które prowadzi do osobistego, świadomego przyjęcia i nawrócenia jednostki – *powtórnego narodzenia*, jak czytamy w *J* 3, 3. Troszczą się także o to, by – zgodnie z nakazem misyjnym Jezusa – podczas tych *ostatnich dni* przed powrotem Chrystusa (por. *Ap* 2, 14-17; *Jl* 2, 28-32) zewangelizować świat i uczynić uczniami jego mieszkańców.
14. Zielonoświątkowcy i katolicy stwierdzają zgodnie, że *ewangelizacja – jako podstawę, centrum i jednocześnie punkt kulminacyjny swojej dynamiki – będzie też zawsze musiała jednoznacznie zwiastować, że w Jezusie Chrystusie, wcielonym, zmarłym i zmartwychwstałym Synu Bożym, narodziło się zbawienie każdego poszczególnego człowieka jako dar łaski i miłosierdzia samego Boga* („Ewangelii nuntiandi”, 27; por. *Ef* 2, 8; *Rz* 1, 16). Z tej Boskiej inicja-

² Materiały służące pracy nad tym tematem przedłożyli: Karl Müller SVD z St. Augustin („Katolicka wizja ewangelizacji: Ewangelii nuntiandi”) i dr Gary B. McGee z Assemblies of God Theological Seminary w Springfield, Missouri, USA („Moc apostolska ewangelizacji w czasach ostatecznych. Historyczny przegląd teologii misyjnej ruchu zielonoświątkowego”).

³ Lista cytowanych w tym Raporcie oficjalnych dokumentów Kościoła Rzymskokatolickiego znajduje się w załączniku 2.

tywy wzrasta Kościół jako wspólnota eschatologiczna, *koinonia*. W zależności od stopnia, w jakim chrześcijanie uczestniczą w *koinonii*, doświadczają oni głębokiej więzi jedności w Duchu, i to pomimo dalszego istnienia podziałów. Eschatologiczna natura tej *koinonii*, która sprzyja jedności w wielości, służy jako prorocki znak dla podzielonej ludzkości (por. *J* 17, 21).

- 15.** Co do jądra Ewangelii istnieje między katolikami i zielonoświątkowcami zgodność, mianowicie że Bóg w *Chrystusie pojednał świat z sobą* (*2 Kor* 5, 19), natomiast niekiedy występują między nimi różnice w praktyce i podkreślaniu pewnych aspektów ewangelizacji.

Katolicy posługują się pojęciem „ewangelizacja” raczej wtedy, gdy celem zwiastowania Ewangelii jest nawrócenie człowieka do Chrystusa. Uznają oni także, że ewangelizacja jest złożonym procesem, który składa się z różnych faz, jak *odnowa człowieczeństwa, świadectwo, intensywne zwiastowanie, wewnętrzna akceptacja, wstąpienie do wspólnoty, przyjęcie znaków i aktywizacja apostołska* („Ewangelii nuntiandi”, 24). Zielonoświątkowcy posługiwali się „ewangelizowaniem” i „ewangelizacją” jako pojęciami równoważnymi w celu podkreślenia zwiastowania Dobrej Nowiny zmierzającego do pozyskania pojedynczego człowieka dla Chrystusa. Potem następuje faza bycia uczniem, w której poszczególne jednostki mają ukształtować się jako wiarygodni, skuteczni świadkowie Chrystusa w społeczeństwie i wśród niewierzących. Krótko mówiąc, zielonoświątkowcy rozróżniają silniej niż katolicy między zwiastowaniem Ewangelii wobec tych, których uznają za „niezbawionych”, a działaniami wobec wierzących chrześcijan (uczniów) lub promowaniem wartości chrześcijańskich w społeczeństwie. Dzisiaj wzrasta zbliżenie między katolikami i zielonoświątkowcami. Jedni i drudzy widzą swoje zadanie zarówno w prowadzeniu ludzi do osobistego nawrócenia, jak również w popieraniu przekształceń w kulturach i pojednania między narodami.

- 16.** Katolicy i zielonoświątkowcy swoją motywację do prowadzenia ewangelizacji opierają na posłuszeństwie wobec nakazu misyjnego oraz życzeniu, żeby niewierzący mogli otrzymać błogosławieństwo życia wiecznego teraz i w przyszłości. Jedni i drudzy nauczają, że ponowne przyjście Chrystusa będzie błogosławioną nadzieją Kościoła. Jednak zielonoświątkowcy podkreślają, że zwiastowanie tego wydarzenia jest pilną potrzebą, gdyż wielu z nich wierzy w Jego bliskie nadejście. Poza tym zielonoświątkowcy widzą w „chrzcie Duchem Świętym” pełnomocnictwo dla każdego wierzącego, by był świadkiem Jezusa Chrystusa (*Dz* 1, 8). Katolicy i zielonoświątkowcy mają szczere życzenie, żeby Pan dołączał do wspólnoty tych, którzy dostąpili zbawienia (por. *Dz* 2, 47). Jednak troską napawa ich postawa niektórych ewangelistów

chrześcijańskich, która jest nie do pogodzenia z centralnym orędziem Ewangelii, nakazem misyjnym (Mt 28, 19-20), głównym przykazaniem miłości (Mt 22, 37-39) i istotą Kościoła. Powodem zmartwienia jest dla nich na przykład sytuacja traktowania ludzi w sposób, jak gdyby byli pozbawionymi osobowości przedmiotami, a nie respektowania ich jako odrębne jednostki, które, jako stworzone na obraz Boży, posiadają swoją godność. Jedni i drudzy mają także wątpliwości, gdy ewangelizacja przebiega wyłącznie według strategii, których celem jest ograniczenie składu wspólnot do przedstawicieli jednej rasy, klasy, grupy etnicznej lub innych ugrupowań społecznych. Prowadzi to do celowego i trwałego podziału, który szkodzi naturze Kościoła Chrystusowego (por. Ap 7, 9; 14, 1-7). Stały wzrost jakościowy i ilościowy Ciała Chrystusa wymagać będzie więcej samokrytyki i otwartości na pytania i spostrzeżenia prezentowane przez innych ludzi.

17. Wszyscy katolicy są wezwani do dawania świadectwa o Dobrej Nowinie. W praktyce ostatnich stuleci katolicka ewangelizacja opierała się niemal wyłącznie na pracy kapłanów i zakonników. Większość z nich otrzymała formację teologiczną i duchową, która przygotowała ich do tej pracy. W ostatnich latach Kościół katolicki zachęcał także świeckich do uczestnictwa w ewangelizacji – wiedząc, że potrzebne jest odpowiednie przygotowanie (por. Dekret o apostołstwie świeckich, 28-32).
18. Kościoły zielonoświątkowe zaczęły w ostatnich latach poświęcać więcej uwagi formalnemu kształceniu i szkoleniu świeckich i duchownych dla tej służby. Jednak zawsze podkreślały, że wszyscy wierzący powinni ewangelizować, niezależnie czy otrzymali lub nie otrzymali formalne wykształcenie. Szczególnie ważne jest w tym kontekście przekazywanie osobistego świadectwa.
19. Obie strony rozumieją przez ewangelizację docieranie z misyjnym zwiastowaniem zarówno do niechrześcijan, jak również do tych chrześcijan, którzy przyjęli Ewangelię w sposób powierzchowny, a obecnie prowadzą tryb życia, w którym niegdyś wyznawana wiara jawi się jako rzecz obojętna. Jednak powinniśmy sobie uświadomić, jak delikatną sprawą jest ocenianie zaistnienia faktycznej obojętności w życiu innych osób.
20. Katolicy i zielonoświątkowcy są zgodni co do tego, że Duch Święty, mimo upadłej natury człowieka, przygotowuje pojedyncze osoby i całe narody na przyjęcie Ewangelii. *To bowiem, co w Nim niewidzialne, Jego wieczna moc i boskość, są od stworzenia świata widoczne w dziełach* (Rz 1, 20; por Ps 19, 1-4). Istnieją różne poglądy na temat egzystencji i/lub znaczenia zbawczych

elementów występujących w religiach niechrześcijańskich. Katolicy i zielonoświątkowcy są zgodni w tym, że wszyscy bez wyjątku dostępują wybawienia przez śmierć Jezusa Chrystusa. Katolicy nie wykluczają, że Duch Święty działa w innych religiach w formie *przygotowania do Ewangelii* („Ewangelii nuntiandi”, 53). Katolicy powiadają także: *Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, szczerym sercem szukają jednak Boga, a Jego wolę poznaną przez nakaz sumienia starają się pod wpływem łaski wypełniać w swoim postępowaniu, mogą osiągnąć wieczne zbawienie* („Lumen gentium”, 16).

- 21.** Natomiast wielu zielonoświątkowców, wzorem wielu pierwotnych chrześcijan, ma skłonność do wyszczególniania elementów demonicznych w innych religiach. Uznając dzieło Ducha Świętego w świecie (odkrywającego, czym jest grzech, sprawiedliwość i sąd, por. *J* 16, 8-11), generalnie nie wierzą oni w obecność elementów zbawczych w religiach niechrześcijańskich. Niektórzy zielonoświątkowcy dostrzegają zbliżenie do pozycji katolickiej w głoszonym poglądzie, że Duch Święty działa w religiach niechrześcijańskich, przygotowując poszczególne serca na ewentualne spotkanie z Ewangelią Jezusa Chrystusa. Jednakże jedni i drudzy, zielonoświątkowcy i katolicy wierzą, że istnieje tylko jedno imię, które może nam przynieść zbawienie (por. *Dz* 4, 12). Jedni i drudzy wierzą, że zachodzi konieczność dania odpowiedzi na Boże zaproszenie, aby Go szukać i znaleźć (*Dz* 17, 27).

II. Biblijna i systematyczna podstawa ewangelizacji⁴

- 22.** Katolicy i zielonoświątkowcy wskazują na biblijną podstawę ewangelizacji wszystkich ludzi. Od samego początku Abraham miał obietnicę, że przez niego będą błogosławione wszystkie pokolenia (por. *Rdz* 17, 1-8). Przymierze Boga z Abrahamem ma globalne znaczenie (por. *Rdz* 22, 18). Prorocy pokazują, że wybranie Izraela jest ważne dla wszystkich narodów. Oczekiwali oni zgromadzenia wszystkich narodów na górze Syjon podczas nadejścia Mesjasza (por. *Iz* 23; 49, 6-8; *Jl* 3, 1-5). Służba Jezusa podczas Jego ziemskiego

⁴ Na ten temat wygłoszono dwa referaty. Jednym referentem był ks. William Menzies, rektor i profesor teologii Seminarium Teologicznego Azji i Pacyfiku w Baguio City, Filipiny („Biblijna podstawa misji i ewangelizacji: ewangelikalna, zielonoświątkowa perspektywa”), drugim – Karl Müller SVD z St. Augustin, Niemcy („Biblijna i systematyczna podstawa ewangelizacji”).

życia koncentrowała się na Izraelu, co nie wykluczało innych ludzi w szczególnych przypadkach (por. *Mt* 15, 21-28). Ale On przybył dla zbawienia całego świata (por. *J* 3, 15-17; *Mt* 26-28). Paweł podkreśla uniwersalny i kosmiczny wymiar śmierci i zmartwychwstania Jezusa (por. *2 Kor* 5, 19; *Rz* 8, 21). Jezus, po otrzymaniu Ducha od Ojca, przyczynia się do Jego wylania i przez Niego realizuje się dzieło zbawienia w całym świecie aż do końca czasów (por. *Dz* 2, 33). Przeto biblijny mandat dla prowadzenia misji opiera się na zbawczym zamiarze Boga.

23. Treścią orędzia zbawczego jest sam Jezus Chrystus, On jest drogą do pojednania z Ojcem. On jest Dobrą Nowiną (por. *Ga* 1, 16), którą powierzył swoim uczniom (por. *Mt* 28, 19n). Duch Święty, wylany na wszystkich ludzi (por. *Dz* 2, 17; *Jl* 3, 1), musi być rozumiany jako sprawca wewnętrznej dynamiki procesu ewangelizacji i zbawienia. Przekazywanie wiary chrześcijańskiej składa się ze zwiastowania Jezusa Chrystusa, aby doprowadzić innych do wiary w Niego. Pierwsi uczniowie byli od samego początku przepelnieni pragnieniem zwiastowania Chrystusa: *Nie możemy przecież nie mówić tego, co widzieliśmy i słyszeliśmy* (*Dz* 4, 20). Zapraszają oni ludzi wszystkich epok do dzielenia radości ze wspólnoty z Chrystusem i Ojcem, gdyż stanowi to podstawę wspólnoty chrześcijan (por. *1 J* 1, 1-4).
24. Katolicy i zielonoświątkowcy wierzą wspólnie, że zwiastowanie Jezusa Chrystusa jest konieczne dla wyzwolenia ludzkości z grzechu i dla uzyskania zbawienia. Wszystkich nas bowiem dotyczy upadek w grzech i wszyscy jesteśmy zgubieni. Ta sytuacja prowadzi do wyobcowania od Boga i wyobcowania jednych od drugich. Uwolnienie z ucisku i dominacji przez „potęgi i moce”, z zastosowaniem w pewnych przypadkach egzorcyzmów, jest ważnym elementem zwiastowania Ewangelii.
25. W procesie zbawienia Bóg podejmuje zawsze inicjatywę przez łaskę, która wyzwala ludzkie serca do udzielenia odpowiedzi (*Dz* 2, 37). On działa przez Słowo oraz przez moc *znaków i cudów* zgodnie z suwerenną swoją wolą (por. *1 Kor* 2, 4; *Rz* 15, 18n). Jedynym wkładem ludzi do pojednania z Bogiem ma być ich pozytywna i zdecydowana odpowiedź w mocy Ducha Świętego na Bożą inicjatywę przez Jezusa Chrystusa, który jest jedynym Pośrednikiem (*1 Tm* 2, 5) i Głową Kościoła (*Kol* 1, 18).
26. Kościół, wspólnota wierzących, jest normalnym kontekstem, w którym dokonuje się zbawienie. *Koinonia* ma być przeżywana w celu wzajemnego wzbogacania członków Ciała (*1 Kor* 12, 26). To z kolei umożliwia Kościołowi bycie sługą, darem i znakiem dla świata. Przyjmując to i odpowiednio postę-

pując przeciwdziałamy indywidualizmowi i totalnej niezależności poszczególnych wspólnot, ale także tendencji ku sterylnemu formalizmowi w życiu osobistym i instytucjonalnym⁵.

27. Życie *koinonii* czerpie swoją moc od Ducha Świętego. W ostatnich czasach wielu doświadczyło tej mocy przez „chrzest w Duchu Świętym”⁶. Ta obecność Ducha ujawniła się w nowej, świeżej aktywności biblijnych charyzmatów lub darów (por. *I Kor* 12, 8-11). To przypomina wszystkim chrześcijanom o tym, aby byli otwarci na charyzmaty, których Duch udziela każdej jednostce, niezależnie od tego, czy są mniej lub bardziej dostrzegalne. Niektóre charyzmaty są raczej dane dla osobistego zbudowania (por. *I Kor* 14, 4a), inne dla służby wobec drugich, jeszcze inne są dane po to, aby wspierać i potwierdzać potrzebę ewangelizacji (por. *Mk* 16, 15-20). Wszystkie one są po to, aby budować *koinonię*.

III. Ewangelizacja i kultura⁷

28. Katolicy i zielonoświątkowcy dostrzegają złożoność relacji między Kościołem a kulturą. Wspólnota religijna ewangelizuje przez swoje zwiastowanie i wspólne życie. Oznacza to, że nasze zwiastowanie i nasz chrześcijański styl życia mają zawsze powiązanie z określoną kulturą. Akceptujemy, że w kulturach istnieje godne uwagi dobro, lecz dostrzegamy także fakt ludzkiego odstępowania od łaski. Zielonoświątkowcy podkreślają przemianę jednostek, które, gdy powstaje z nich grupa wierzących, są w stanie przemienić kulturę od wewnątrz. Katolicy podkreślają, że także sama kultura, z jej ludzkimi instytucjami i przedsięwzięciami, może ulec transformacji, przemianie pod wpływem Ewangelii.
29. Zielonoświątkowcy i katolicy zgadzają się co do tego, że konieczna jest dwójka postawa i nastawienie, gdy wprowadza się Ewangelię w obszar zdomi-

⁵ Pełniejszą refleksję nad *koinonią* zawiera Raport z trzeciej fazy dialogu między Papieską Radą ds. Jedności Chrześcijan a niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami (1985-1989): *Perspektywy koinonii*.

⁶ Dyskusja na ten temat odbyła się w pierwszej fazie dialogu.

⁷ Materiały będące podstawą dyskusji na ten temat dostarczyli: prof. Hervé Legrand OP z Institut Catholique w Paryżu („Paradygmat: Ewangelizowanie w zsekularyzowanej i pluralistycznej Europie w opinii niektórych biskupów CCEE – Rady Konferencji Episkopatów Europy”) i Everett Wilson (Assemblies of God) z Southern Californian College („Paradygmat latynoamerykańskiego ruchu zielonoświątkowego”).

nowany przez kulturę niechrześcijańską. Z jednej strony musimy respektować, potwierdzać i wspierać jej pozytywne elementy. Są to elementy, które już wcześniej przygotowały ludzi do przyjęcia Ewangelii lub które same w sobie są dobre. Z drugiej strony może się zdarzyć, że będziemy musieli próbować przekształcać kulturę niechrześcijańską od wewnątrz. Dla osiągnięcia tego celu bardziej mogą się nadawać ludzie wywodzący się z tej kultury niż zagraniczni misjonarze, którzy, zamiast przynieść im Ewangelię, mogą kierować się pokusą narzucania swojej własnej kultury.

- 30.** Zielonoświątkowcy i katolicy reprezentują zgodny pogląd, że ewangelizujący i ewangelizowani muszą dojść do poznania, iż ani jedni ani drudzy nie działają w kulturowej pustce. Zwiastuni Ewangelii postępują niesprawiedliwie wobec ludzi i kultur, gdy wraz z Ewangelią importują polityczne, ekonomiczne lub społeczne ideologie. W podobny sposób ludzie, którym przynosi się Ewangelię, muszą mieć świadomość własnej kultury i tradycji religijnej, która umożliwia im harmonijne powiązanie wierności wobec Ewangelii z pielęgnowaniem własnej historii i kultury.
- 31.** Zielonoświątkowcy zwracają uwagę, że w ostatnich latach świadomie skoncentrowano główną uwagę na „ludach, do których nie zdołano dotrzeć”. Niektóre ruchy ewangelikalne i zielonoświątkowe kierowały się długościami i szerokościami geograficznymi przy wyborze terenów misyjnych („okno” 10/40). Obszary te mają stanowić ważny punkt ciężkości działalności misyjnej. „Okno” 10/40 obejmuje regiony, gdzie Ewangelia jeszcze nigdy w historii nie doszła do znaczenia. Wskazuje to na wrażliwość ruchu zielonoświątkowego na działalność wśród zaniedbanych dotychczas tzw. „niedosięgniętych ludów”.
- 32.** Zielonoświątkowcy chcieliby w tym dialogu podkreślić, że w kontekście niektórych kultur, np. w Afryce, Azji lub też w Ameryce Łacińskiej, prowadzili aktywną i skuteczną działalność misyjną, chociaż przedtem nie przeszli szkolenia w zagadnieniach inkulturacji Ewangelii. Swoją duchowość chrześcijańską, swoje wielbienie i formy ewangelizacji kształtowali oni faktycznie w ramach kultury lokalnej. Zielonoświątkowcy wierzą, że proces ten został ułatwiony przez ich respekt wobec wolności Ducha Świętego, z czym wiąże się konsekwentna otwartość na różne formy wzywania i wielbienia Boga (np. przez uznanie tańca jako naturalnej formy duchowego nabożeństwa). Ich praca misyjna jest skuteczna, ponieważ pogląd na misję opierają się na przekonaniu, że wszystkim członkom wspólnoty zostały dane dary i charyzmaty Ducha, które są niezbędne dla przekazywania całkowitego orędzia Ewangelii.

- 33.** Katolicy uważają, że niezbędne jest ewangelizowanie nie tylko osób, ale i kultur, np. za pomocą instytucji edukacyjnych. Poza tym często ewangelizowali oni przez estetykę i sztukę, w których tkwią wartości religijne. Mimo to głównym celem ewangelizacji jest osoba. Katolicy uznają, że w ich ewangelizacji istnieją pewne deficyty (np. niewystarczająca inicjacja chrześcijańska, niedostateczne szkolenie naśladowców Jezusa), i że niekiedy zaniedbuje się sprawę doprowadzania członków wspólnoty do osobistej decyzji wiary. Jednak deficyty dają się lepiej zrozumieć, gdy uwzględni się konkretne okoliczności, takie jak ubóstwo, analfabetyzm, niedostatek kapłanów i misjonarzy oraz struktury ucisku.
- 34.** Katolicy i zielonoświątkowcy zdają sobie sprawę, że wielkie społeczne przemiany w społeczeństwach zachodnich prowadzą do procesu sekularyzacji i w konsekwencji do osłabnięcia działalności religijnej. Wyrażamy ubolewanie z powodu zaistnienia tego procesu, potępiamy go zwłaszcza w sytuacjach, gdy związane z nim postawy stają się elementem życia politycznego, które w imieniu tolerancji i liberalizmu sprzyja modelowi społeczeństwa pozbawionego wartości. Wyrazy ubolewania i potępienia nie wystarczą. Jako chrześcijanie musimy zrozumieć te nowe wyzwania i pomagać narodowi znajdować nowe drogi i przekonania, konfrontując je w świetle wartości chrześcijańskich. Jest faktem, że wielu ludzi, skonfrontowanych z nowymi wyzwaniami, nie znajduje oparcia w sprawach religijnych i etycznych.
- 35.** Na przykład w „świecie zachodnim” w ostatnich trzydziestu latach zmieniły się radykalnie konkretne warunki związane z narodzinami i umieraniem człowieka dzięki technologicznym i naukowym innowacjom. Nasza wizja początku i końca życia ukształtowała się bardziej pod wpływem postępu w medycynie niż przez filozoficzne refleksje. Dawniej prokreacja i narodziny dziecka traktowane były jako „szczęśliwy traf”, toteż w konsekwencji rodzice pokładali swoją ufność w Bożą opatrzność. Dzięki rosnącym możliwościom regulowania urodzeń możliwe są dzisiaj dzieci „zaplanowane”. Długo przed urodzeniem wiemy dzięki zdjęciom, czy dziecko będzie chłopcem lub dziewczynką. Poza tym narodziny dziecka odbywają się w środowisku medycznym, daleko od domu.
- 36.** Z drugiej strony żadne społeczeństwo nie osiągnęło kiedykolwiek takiego wskaźnika długości życia ludzkiego, tak wysokiego udziału ludzi starych w życiu społecznym. Żadne pokolenie w przeszłości nie przeżywało śmierci w takim rozmiarze z dala od środowiska rodzinnego: ok. 70 % wszystkich ludzi w społeczeństwach zachodnich umiera w szpitalu, w środowisku medycznym i technicznym. Tak głęboko sięgające zmiany domagają się, byśmy

aktywnie próbowali się uporać z tymi wyzwaniami i jako wspólnota chrześcijańska nauczyli się formułować odpowiedzi w naszych kazaniach, liturgii i służbie. W pewien sposób musimy niezmiennie orędzie o zbawieniu przeformułować w przekonujący sposób dla współcześnie żyjących mężczyzn i kobiet. Nie możemy go powtarzać po prostu w antykwarycznym języku.

IV. Ewangelizacja i sprawiedliwość społeczna⁸

37. Ponieważ każda z naszych tradycji bardzo różnymi drogami dochodziła do łączenia obu tych tematów, postanowiliśmy, aby najpierw każda strona na swój sposób przedstawiła to łączenie, a dopiero potem przejdziemy do ukazania tego, co wspólne i tego, w czym się różnimy.

1. Rozważania zielonoświątkowców na temat ewangelizacji i sprawiedliwości społecznej

38. Kościoły zielonoświątkowe wierzą, że zostały powołane przez Boga w *ostatnich dniach* (Dz 2, 17) do tego, aby na wzór Chrystusa być świadkami w mocy Ducha. Jednym z najważniejszych wkładów zielonoświątkowców na rzecz innych wspólnot chrześcijańskich jest pojmowanie Kościoła jako napełnionego Duchem, misyjnego ruchu, który nie tylko zakłada nowe wspólnoty, lecz także je kultuwyje, przy czym Duch Święty wyposaża je w charyzmaty.
39. Zielonoświątkowcom niekiedy zarzucano, że podkreślają zbyt mało ewangelizację, zaniedbując przy okazji praktyczną pomoc dla ludzi. Zielonoświątkowcy wzorem Kościoła pierwotnego żyją w przeczuciu, że istnieje pilna potrzeba dawania świadectwa i podejmowania działań na rzecz zbawienia, a jednocześnie uważają, że postawę tę można pogodzić z okazywaniem miłości i troski wobec samych siebie i innych. Na całym świecie można znaleźć wiele przykładów ich ofiarnej troski. Nadzieja na rychłe przyjście Pana dodawała zielonoświątkowcom siłę pomimo prześladowań, dyskryminacji, uwięzienia i męczeństwa, które były ich udziałem w tym stuleciu. Stale nauczali, że Kościół

⁸ Materiały służące do opracowania tego fragmentu przygotowali: John C. Haughey SJ z Loyola University, Chicago („Ewangelizacja i sprawiedliwość społeczna – badanie na temat ich relacji wzajemnej”), Muri O. Dirkson i Karen Carroll Mundy (Church of God) z Lee University, Cleveland, Tennessee, USA („Ewangelizacja i sprawiedliwość społeczna – perspektywa zielonoświątkowa”).

przez wierne świadectwo i uświęcone życie musi być gotowy na przyjście Pana. Nauczali też, że przed sprawiedliwym Sędzią trzeba zdać sprawę ze wszystkiego, co zostało uczynione lub zaniechane.

40. Zielonoświątkowcy są bardzo zatroskani o wieczne zbawienie duszy, lecz także o obecną pomyślność ciała, co bez trudu daje się rozpoznać na przykładzie przypisywania dużego znaczenia nauce o Bożym uzdrowieniu. Poza tym troszczą się o pomyślność swoich członków w dziedzinie życia społecznego i duchowego, zwłaszcza w krajach tzw. Trzeciego Świata. Z punktu widzenia teologicznego nowe narodzenie osoby przez Ducha Świętego jest antycypacją i początkiem przemiany kosmosu (por. 2 *Kor* 5, 17; *Rz* 1, 8). Dlatego nawrócenia i włączenia do wspólnoty wierzących nie da się oddzielić od przemiany społeczeństwa. Osoba napełniona Duchem Bożym, w oczekiwaniu nowego stworzenia, pod wpływem tego samego Ducha podejmuje współpracę z Bogiem w zakresie ewangelizacji i dzieł społecznych.
41. Dzięki wzrostowi liczby członków i rosnącej społecznej aktywności wspólnoty zielonoświątkowe zostają dzisiaj skonfrontowane z większymi wyzwaniem w dziedzinie sprawiedliwości społecznej i praw człowieka, na co słusznie zwracają uwagę katolicy partnerzy dialogu. Zielonoświątkowcy wierzą nadal, że intensywna nadzieja była i nadal będzie konieczna dla uporania się z siłami społecznymi i duchowymi, które są źródłem ucisku i poniżania ludzi.
42. Katolicy odnoszą wrażenie, jakoby zielonoświątkowcy zajmowali się za mało problemami społeczno-strukturalnymi. Jednak ci ostatni zwracają uwagę, że nie wolno zapominać warunków społecznych, w jakich przyszło im żyć w pierwszych fazach rozwoju. Nie mieli oni wówczas dostępu do struktur władzy, przez które mogliby wpływać bezpośrednio na politykę. Konkretnie oznaczało to:
 - A. Większość zielonoświątkowców nie przyznaje priorytetu systematycznemu rozważaniu problemów społeczno-strukturalnych. Zwracają oni większą uwagę na doświadczenia osobiste, które ludzie czynią z tymi problemami w swoim własnym życiu i ich wspólnotach.
 - B. Do niedawna Kościoły zielonoświątkowe skupiały niewielu „lepiej wykształconych” członków. Właśnie tacy członkowie są w stanie dokonać systematycznej refleksji na temat strukturalnych wymiarów sprawiedliwości społecznej.
 - C. Zielonoświątkowcy nie dostrzegają, jakoby Nowy Testament traktował priorytetowo zmiany strukturalne. Dostrzegają w nim raczej tendencję do podkreślania osobistego nawrócenia i zacieśniania więzi ze wspólnotą wiary. W dalszej kolejności proces ten prowadzi do przemiany społecznej.

43. Ten zauważony brak nacisku na dążenia do przemiany społecznej nie implikuje braku zainteresowania tematami społecznymi. Zielonoświątkowe nawrócenie, mimo że ma charakter osobisty, nie jest po prostu tylko doświadczeniem indywidualnym, lecz posiada także wymiar wspólnotowy. W życiu wspólnoty zielonoświątkowcy uzyskali nową wrażliwość na godność i sens życia. Ich solidarność tworzy przyjazne więzi, dając im poczucie równości. Wspólnoty te przyjęły funkcję społecznych alternatyw, które protestują wspólnie przeciw społecznym strukturom ucisku. Obok krytyki społecznej zielonoświątkowcy odkryli, że skuteczna przemiana społeczna odbywa się często na płaszczyźnie komunalnej i mikrostrukturalnej – nie na płaszczyźnie wielkich struktur.
44. Zielonoświątkowcy angażowali się stale – słowem i czynem – w obronie ofiar aborcji, pornografii, przemocy, ucisku itd. Troszczyli się o pożywienie dla głodujących, ubranie dla nieodzianych i pomoc doraźną w przypadkach katastrof. Zintensyfikowali działalność w dziedzinie wychowania i zaczęli bliżej się przyglądać niesprawiedliwym strukturom społecznym. Odkryli swoją odpowiedzialność za te struktury i swoją umiejętność wpływania na nie w sposób pozytywny. Świadomość ta wzrastała szczególnie w sytuacjach ucisku politycznego i ekonomicznego.
45. Od początku swojego istnienia zielonoświątkowcy byli aktywni w wysiłkach misyjnych w tzw. „Świecie Dwóch Trzecich”. Wspólnoty, które tam powstały, sprzeciwiały się złu społecznemu w wystąpieniach z ambony i drogą stosunków międzyludzkich. Działo się to za pomocą ustnego przekazu, w formie typowej dla nieliterackiej kultury zielonoświątkowców. Dotyczy to negatywnych zjawisk, takich jak system kastowy w Indiach, poligamia w Afryce i na obszarze Pacyfiku, a także okaleczania narządów płciowych w niektórych krajach afrykańskich. Tutaj występuje trudność w dziedzinie percepcji. W starych, bardziej przez słowo pisane uformowanych społeczeństwach postrzega się istnienie tylko tego, co zostało napisane i udokumentowane. Zielonoświątkowcy rozpoczęli pracę nad dokumentowaniem prac dotyczących tego rodzaju tematów społecznych, w których byli zaangażowani od wielu lat.
46. W ostatnich latach w różnych częściach świata podejmowane były pewne próby sformułowania zielonoświątkowej etyki społecznej, podejmującej kwestie przemian strukturalnych. Niektórzy zielonoświątkowcy posłużyli się pojęciem nowego stworzenia/królestwa Bożego wraz z jego cechami charakterystycznymi, jak sprawiedliwość i pokój, w celu rozwinięcia kryteriów przemian strukturalnych. Powiązano to z fragmentami np. *Ewangelii Łukasza* 4, 16-18, zawierającymi żądanie wyzwolenia uciskanych w mocy Ducha

Świętego. Inni zielonoświątkowcy mówią raczej o mocach i potęgach, siłach demonicznych, które są obecne w strukturach systemu stosującego ucisk (por. *Ef* 6, 12; *Kol* 2, 13-15). Trzeba je zwalczać modlitwą i prorockim odrzuceniem.

47. Ale już przed podjęciem tych wysiłków zielonoświątkowcy – niekiedy świadomie, często nieświadomie – odwoływali się do pewnych ważnych teologicznych kryteriów w celu przejęcia odpowiedzialności społecznej. Dokładniej mówiąc ciągle opowiadanie lub informowanie, mające miejsce w wspólnotach zielonoświątkowych, sprawiło, że doświadczenie świadectwa biblijnego skłaniało ludzi do poszukiwania poważnych i często skutecznych rozwiązań problemów społecznych. Im bardziej wspólnoty zielonoświątkowe zaczęły wiązać pojedyncze nakazy biblijne z całościowym czytaniem Biblii, tym bardziej zaczęły przenikać do ich świadomości również kwestie etyczne na temat „sprawiedliwości i pokoju”.
48. Podsumowując można powiedzieć: nacisk, jaki zielonoświątkowcy kładą na osobistą ewangelizację i włączenie do wspólnoty chrześcijańskiej, i to jako drogę ku kultywowaniu i budowaniu struktur społecznych, może różnić się w metodzie i akcentowaniu od innych wspólnot chrześcijańskich. Te relatywnie młode Kościoły dalej będą wzrastać i dojrzewać, przeto z pewnością wzrosnąć też musi ich zdolność do podejmowania tematów społecznych z perspektywy własnej tożsamości. Mimo to ten akcent w służbie sprawowanej przez zielonoświątkowców był dotychczas dostrzegalny, i to nie tylko w znaczeniu organizowania i wspierania akcji miłosierdzia. Po tym wszystkim, co zostało powiedziane, chcielibyśmy z wyprzedzeniem stwierdzić, że zielonoświątkowy styl zaangażowania na rzecz sprawiedliwości będzie się nadal różnił od stylu charakterystycznego dla innych tradycji chrześcijańskich.

2. Rozważania katolickie na temat ewangelizacji i sprawiedliwości społecznej

49. Katolicy mają skłonność do rozważania kwestii przemiany społecznej, relacji między Kościołem a państwem oraz praw człowieka z perspektywy złożonej, bogatej, ponad stuletniej katolickiej nauki społecznej. Ma ona swoje korzenie w Biblii, swój punkt kulminacyjny osiągnęła podczas II Soboru Watykańskiego i rozwija się nadal podczas pontyfikatu Jana Pawła II. W kontekście tym należy wymienić dwa dokumenty Vaticanum II: Konstytucję pastoralną o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*) i Deklarację o wolno-

ści religijnej (*Dignitatis humanae*). Zawierają one stwierdzenia, że Kościół katolicki opowiada się za uprawnionym pluralizmem, wolnością religijną i prawem ludzi do samostanowienia w sprawach politycznych i cywilnych. Poza tym stwierdzają, że ludziom przysługują prawa społeczno-ekonomiczne. Osobę ludzką postrzegają jako nietykalny podmiot tych praw, które obejmują także wolność religijną. Wolność ludzka jest nie tylko warunkiem wolności obywatelskiej, lecz w pierwszym rzędzie także warunkiem przyjęcia Ewangelii.

- 50.** Synod Biskupów z 1971 r., który zajął się kwestią sprawiedliwości, podkreślił, że poszukiwanie sprawiedliwości jest ważną częścią posłannictwa Kościoła w świecie. Stwierdził: *Dzieła w imieniu sprawiedliwości i przemiany społeczeństwa są integralną częścią składową posłannictwa Kościoła i zwiastowania Ewangelii, lub innymi słowami, są integralną częścią składową kościelnego posłannictwa dla zbawienia ludzkości i jej wyzwolenia z wszelkiej sytuacji ucisku* („Sprawiedliwość w świecie”, Wstęp).
- 51.** Wszyscy wierzący są wezwani przez Boga do czynienia dzieła miłosierdzia i angażowania się na rzecz sprawiedliwości społecznej. Według Dekretu o apostołstwie świeckich (*Apostolicum actuositatem*) Vaticanum II, świeccy w obrębie całego Kościoła, kierowani światłem Ewangelii i zgodnie z oczekiwaniem Chrystusa, są wezwani do wypełnienia właściwego im specjalnego zadania, jakim jest odnowa porządku doczesnego (art. 7). Dekret podkreśla konieczność zmiany niesprawiedliwych struktur. *Najpierw trzeba zadośćuczynić wymaganiom sprawiedliwości (...) Trzeba usuwać przyczyny zła, a nie tylko jego skutki. Należy tak zorganizować pomoc, by otrzymujący ją powoli wyzwalali się od obcej zależności i stawali się samowystarczalni* (art. 8).
- 52.** Przebrazającą mocą Ewangelii, której ulegają jednostki, wspólnoty i społeczeństwa, jest łaska Boża, która w sposób szczególny manifestuje się za pośrednictwem Słowa i sakramentów. Przez modlitwę Kościoła (np. w Eucharystii, w innych sakramentach, lecz również w codziennej modlitwie ludzi) jednoczymy się z powodującą przemianę modlitwą Chrystusa. On nauczał nas, jak modlić się o nadejście Królestwa (*Mt 6, 10*), które co do swej podstawowej istoty jest darem i dziełem Boga. Nie jesteśmy budowniczymi Królestwa. My o nie prosimy, witamy je i cieszymy się, że w nas wzrasta. Modlitwa dodaje nam w rzeczywistości siły; domaga się od nas, byśmy zabiegali o sprawiedliwe i przyjazne stosunki między ludźmi, w rodzinach, w wspólnotach i społeczeństwie. Wszyscy są włączeni w dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa.

- 53.** Wszelkie wyliczanie dzisiejszych katolickich inicjatyw w dziedzinie ewangelizacji, wychowania i sprawiedliwości społecznej byłoby niepełne, gdyby pomijało wspólnoty zakonne mężczyzn i kobiet. Wiele tych kongregacji religijnych widzi swoją pracę na rzecz sprawiedliwości i wiary jako istotną część składową swojego powołania. Wielu ich członków, żyjąc zgodnie z tą wizją, jest gotowych do ponoszenia wielkich ofiar – z ofiarą życia włącznie.
- 54.** Mówiąc o „Królestwie Bożym” mówi się o ostatecznej woli Boga dla całego stworzenia. Słowo „Królestwo Boże” odnosi się nie tylko do tego, w czym pokładamy nadzieję, lecz również służy do wyrażenia odczucia, że mamy dziś do wypełnienia pilne zadanie, polegające na zaangażowaniu na rzecz sprawiedliwości i pojednania między jednostkami, między klasami społecznymi jak również grupami rasowymi i etnicznymi. Dostarcza też kryteriów, jak wspierać zadowolenie społeczne na płaszczyźnie personalnej, komunalnej i strukturalnej.

3. Nasza wspólna wizja spraw wiary i sprawiedliwości

- 55.** Zielonoświątkowcy i katolicy wierzą wspólnie, że Słowo Boże jest podstawą ewangelizacji i sprawiedliwości społecznej.
- 56.** Stary Testament przywiązuje duże znaczenie do sprawiedliwego trybu życia ludzi, których Bóg wyzwolił (np. *Jr* 21, 12 i 22, 3; *Am* 5, 7-12; 8, 4-6; *Mi* 6, 12). Fragment Starego Testamentu o sprawiedliwości (*Iz* 61, 1-3) był cytowany przez Jezusa, by scharakteryzować Jego własną działalność (*Łk* 4, 18-21). Fakt, że w Ewangelii znajdujemy zarówno nakaz misyjny (*Mt* 28, 16-20; *Mk* 16, 15-18), jak i podwójne przykazanie miłowania Boga i ludzi (*Mt* 22, 34-40; *Mk* 12, 28-34; *Łk* 10, 27-28), wskazuje na istnienie związku między obiema sprawami.
- 57.** *Koinonia*, która wypełniała życie pierwszych chrześcijan (*Dz* 2, 42-47; 4, 32-37), miała skutki społeczne. Ich wspólnoty nie kierowały się w swoim działaniu koncepcją sprawiedliwości społecznej. Ich troska o ubogich, wdowy i obcych nie była traktowana jako całkiem oddzielny projekt, lecz raczej jako element ich nabożeństwa.
- 58.** Reprezentujemy zgodne poglądy, że:
– ewangelizacja i miłość bliźniego są nierozłącznie ze sobą związane; podstawą dla tej miłości jest aktywne zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej;

- nawet gdy jesteśmy zajęci działalnością ewangelizacyjną, musimy poświęcać niezbędną uwagę pomyślności społecznej bliźniego;
- katolicy i zielonoświątkowcy muszą sprzeciwiać się redukcjonizmowi, antropocentryzmowi i polityzacji Chrystusa lub Ewangelii, ograniczaniu Królestwa Bożego do sfery życia prywatnego i indywidualizacji społeczeństwa. W tym punktach dostrzegamy dużą zbieżność poglądów.

59. W każdym razie wszelkie zmaganie o sprawiedliwość społeczną, w którym uczestniczy nasza wspólnota religijna, musi mieć zakorzenienie w Ojcu, Synu i Duchu Świętym.

Ojciec, który błogosławił stworzenie mówiąc, że jest dobre, daje nam polecenie zatroszczenia się o sprawiedliwość naszych bliźnich, zwłaszcza sierot, wdów i obcych (*Jr 22, 3-5*).

Syn, Zbawiciel, który dopełnił dzieła zbawienia dla całego świata, powołuje nas do gorliwego naśladowania Jego miłosiernej służby zwiastowania Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym, uzdrawiania chorych i karmienia ubogich (*Łk 4, 16-21*). On faktycznie identyfikuje się z nimi (*Mt 25, 31-46*).

Duch Ożywiciel daje nam siłę do składania w słowach i czynach świadectwa przed światem (*Dz 1, 8*). Życie w Duchu Świętym uzdalnia chrześcijan do ewangelizowania i pracy na rzecz sprawiedliwości społecznej. Duch, Stworzyciel i Uświęciciel dodaje ludziom odnowionym bodźca do działań na rzecz przemiany świata w świetle nastającego Królestwa Bożego.

4. Czego nauczyliśmy się wspólnie: postrzegania i konwergencje

60. Zielonoświątkowcy i katolicy wykazują się mocnymi i słabymi stronami w zakresie rozumienia i praktycznego działania w dziedzinie ewangelizacji i sprawiedliwości społecznej. Zielonoświątkowcy mają wrażenie, że katolicy nie doceniają społecznego oddziaływania służby zielonoświątkowej. Choć zielonoświątkowcy posiadają być może deficyt w formalnej nauce społecznej, to przecież zielonoświątkowe ewangelizowanie, na co istnieją dowody, ma silny wpływ społeczny na jednostki, rodziny i całe społeczeństwo.

61. Dostrzegliśmy, że w sprawach dotyczących sprawiedliwości społecznej zielonoświątkowcy i katolicy mogą nauczyć się wiele jedni od drugich. Katolicy kładą nacisk na moc Ewangelii w zakresie zmiany struktur społecznych, chociaż mają świadomość ważności wiary osobistej. Zielonoświątkowcy z kolei dążyli tradycyjnie do zmian społecznych na płaszczyźnie indywidualnej lub

wspólnoty lokalnej. Katolicy zadają pytanie, czy zielonościwkowa teologia ewangelizacji jest wystarczająco wyposażona w instrument umożliwiający zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej. Zielonościwkowcy uważają, że katolicy powinni potraktować poważniej znaczenie transformacji osobowej i komunalnej w procesie zmian społecznych.

62. Katolicy dostrzegają, że w niektórych regionach globu ziemskiego, zamieszkałych w większości przez katolików, Ewangelia nie zawsze jest skutecznie zwiastowana i/lub przeżywana w codziennym życiu.
63. Według opinii zielonościwkowej, katolicy mają tendencję do ograniczania wpływu mocy Ducha Świętego, gdy On przynosi konkretne zmiany na płaszczyźnie życia osobistego, rodzinnego i wspólnotowego. Zielonościwkowcy dostrzegają, że w przeszłości często nie uświadamiali sobie wystarczająco znaczenia Ewangelii dla systemów społecznych.
64. Zielonościwkowcy i katolicy stwierdzają zgodnie, że pożałowania godny podział chrześcijan ma negatywny wpływ na wiarygodność Ewangelii i że jest przeszkodą w skutecznym popieraniu sprawiedliwości w świecie. Niektórzy niechrześcijanie wykorzystali ten podział jako dowód, że Bóg sprzyja ich religii.
65. Wierzmy, o czym już wcześniej wspominaliśmy, że w dziedzinie działań związanych z ewangelizacją i sprawiedliwością społeczną, nasze wspólnoty przeżywają obecnie proces zbliżenia. Kościół katolicki znajduje się w procesie odnowy swojej ewangelizacji i edukacji pastoralnej, ruch zielonościwkowy coraz bardziej zaczyna sobie zdawać sprawę ze swej odpowiedzialności za struktury i systemy społeczne.
66. Zielonościwkowcy i katolicy wierzą, że Jezus jest Panem Królestwa i przybył po to, aby je zwiastować. W naszej nauce i w naszym rozumieniu nigdy nie należy oddzielać Królestwa Bożego od sprawiedliwości społecznej. Kościoły winny starać się o zachowanie wierności żądaniom Królestwa Bożego. Jest zgorzaniem, gdy Kościoły, w swoim społecznym i historycznym bytowaniu, wykazują opieszałość w realizowaniu Boskich celów Królestwa Niebiańskiego.
67. Różnimy się w ocenie pochodzenia zła, a zwłaszcza w tym, jak dalece jest ono ludzkiego, naturalnego i/lub nadnaturalnego pochodzenia. Różnimy się także w zakresie jego rozpoznawania i obchodzenia się z nim. Jest to dziedzina, w której obie tradycje mogą się wzajemnie wiele nauczyć. Dostrzegamy konieczność wspólnego zbadania teologicznej natury władzy oraz właściwe-

go lub niewłaściwego posługiwania się nią. Musimy zadać sobie pytanie, jak dalece życie duchowe naszego Kościoła bezpośrednio lub pośrednio umożliwia ludziom dawanie świadectwa w zakresie ewangelizacji i opcji na rzecz sprawiedliwości społecznej.

V. Prozelityzm

1. Ku wspólnemu stanowisku w sprawie prozelityzmu

68. Od 1972 r. członkowie grupy dialogowej poczuli się do obowiązku podjęcia tematu prozelityzmu. To, że ta dyskusja mogła się wreszcie rozpocząć, jest oznaką rosnącego zaufania i większej dojrzałości w stosunkach zielonoświątkowo-katolickich. Oba zespoły uczestniczące w tym międzynarodowym dialogu przystąpiły z pewnymi obawami do rozmowy na ten temat⁹. Jest bardzo trudno potraktować prozelityzm jako abstrakcyjny przedmiot studiów, gdyż stosunki zielonoświątkowo-katolickie w wielu częściach świata są niekiedy obciążone zarzutami braku wrażliwości wobec już dawno istniejących wspólnot chrześcijańskich, skargami jednych na uprawianie prozelityzmu, a drugich na prześladowania. W obu tradycjach niektórzy ludzie stwierdzili jednoznacznie, że sprzeciwiają się rozmowom między katolikami i zielonoświątkowcami. Inni równie jednoznacznie oświadczyli, że są przeciwni podejmowaniu tematu „prozelityzm”. Oba zespoły najpierw osobno a potem wspólnie zastanawiały się, czy jest rzeczą rozsądną prowadzenie takiej dyskusji, i to w obliczu możliwych następstw dla naszych wzajemnych i rozwijających się stosunków. Faktycznie nawet obawialiśmy się, że z tego powodu ucierpi sam dialog. Mimo tych poważnych obaw zdecydowaliśmy się podjąć dyskusję. Doszliśmy do wniosku, że podjęcie takiego kroku domaga się istniejąca sytuacja oraz konieczność zwiastowania Ewangelii w wiarygodny sposób.

69. Uczestnicy dialogu zauważyli, że do prozelityzmu dochodzi w dużej mierze dlatego, ponieważ zielonoświątkowcy i katolicy nie mają wspólnego poglądu na istotę Kościoła. Na przykład różni ich pogląd na temat relacji między Kościołem a chrztem jako wyrazem żywej wiary.

⁹ Referaty przedstawili: Karl Müller SVD z St. Augustin („Prozelityzm, wspólne świadectwo i ewangelizacja”) i dr Cecil M. Robeck Jr. (Assemblies of God) z Fuller Theological Seminary in Pasadena, Kalifornia, USA („Prozelityzm, wspólne świadectwo i ewangelizacja z perspektywy ruchu zielonoświątkowego”).

W naszych wcześniejszych dyskusjach zdołaliśmy jednak ustalić, gdzie i w jaki sposób dostrzegamy zbieżności, które już teraz nas łączą. Katolicy są na przykład przekonani, że każdy, kto wyznaje imię Pana Jezusa i został właściwie ochrzczony (por. „Perspektywy koinonii”, 54), jest w sposób pewny i autentyczny związany z Kościołem jako Ciałem Chrystusa. Dla zielonoświątkowców podstawą jedności jest *wspólna wiara i doświadczanie Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela przez Ducha Świętego. Oznacza to, że w stopniu, w jakim zielonoświątkowcy uznają, iż katolicy rzymscy są w posiadaniu tej wspólnej wiary i tego wspólnego doświadczenia Jezusa Chrystusa, dzielą oni z nimi rzeczywistość, choć jeszcze niepełną koinonię.* („Perspektywy koinonii”, 55). Stwierdzenie to zachowuje swoją moc mimo że jedni i drudzy posiadają różne rozumienie Kościoła.

70. Uczestnicy dialogu wyrażają stałe przekonanie, że zielonoświątkowcy i katolicy w rozstrzygających tematach wiary reprezentują już wspólne poglądy. Uznanie tego faktu ułatwia obu naszym wspólnotom postępowanie w sposób, który nie utrudni rozwoju drugiego partnera. Brak wzajemnego uznania prowadził niekiedy do nieprzychylnych zarzutów i kontrreakcji (np. „sekty”, „niewierzący”, „synkretysty” itd.), wywołując akcje i kontrakcje wśród członków obu wspólnot (np. jednostronne decyzje korzystne dla jednej i często dyskryminujące dla drugiej wspólnoty). Te zarzuty i te akcje odwracały uwagę od tego, że katolicy i zielonoświątkowcy są w stanie złożyć przed światem wiarygodne świadectwo na rzecz pojednawczej mocy Bożej przez Jezusa Chrystusa.
71. Elementarnym przykładem takiego konfliktu mogą być napięcia między chrześcijanami, którzy nie utrzymują przyjaznych stosunków. Nie jest naszym zamiarem, aby w tym dokumencie przyznać priorytet interesom jednego Kościoła kosztem drugiego. W następnych paragrafach dajemy opis Kościoła katolickiego jako Kościoła od dawna „zasiedziałego” i zielonoświątkowców jako „nowicjuszy”. Ten przykład może pochodzić z jakiegoś kraju europejskiego. Jednak istnieją też przypadki, np. w północno-wschodnim Zimbabwie, gdzie można mówić o zielonoświątkowcach jako zasiedziały, a o katolikach jako nowicjuszach. Posługując się tymi przykładami chodzi nam jedynie o wykorzystanie ich dla precyzyjniejszego przedstawienia ewentualnych napięć na tle działalności misyjnej między dwoma Kościołami tej tradycji w jednym regionie.
72. Katolicy na przykład zwiastowali w jakimś regionie od stuleci Ewangelię i założyli tam parafie. Przez stulecia parafie te odgrywały ważną rolę w życiu mieszkańców tego regionu. Rola, jaką odgrywał Kościół, sięgała dalej niż czysto kościelne zgromadzenia. Raczej było tak, że wnikał on w każdy aspekt kultury ludzi, poczynając od sztuki, muzyki, instytucji socjalnych po

święta ludowe i inne uroczystości publiczne. Życie ludzi płynęło łatwo tu i tam między Kościołem a szeroko pojętą kulturą, gdyż Kościół odcisnął bardzo silne piętno na kulturze.

73. Jednak istnieje też inna strona medalu. Często w przypadku wczesnej chrystianizacji istniejącej kultury przez katolicyzm przyjmuje się niejako z założenia, że kultura ta została przeniknięta przez wiarę. Jednak jak w przypadku każdego pojedynczego człowieka tak i w przypadku kultury konieczne jest jej krytyczne przeświecenie Słowem Bożym i nieustanna odnowa.
74. W wielu kulturach pobożni katolicy poświęcili wiele czasu i pracy Kościołowi. Niekiedy za próbę prowadzenia pobożnego życia płacili wysoką cenę prześladowania lub nawet męczeństwa. Bardzo wielkim dokonaniem jest aktywne przyjęcie wyzwań społeczeństwa, do którego wkroczyła Ewangelia, życie w nim i wpływanie na jego zmiany. Wierzący zadawali sobie trud obrony Ewangelii nawet w czasach, w których społeczeństwo nie chciało o niej słyszeć. Kościół lokalny przepełniał wielką radość, gdy Ewangelia zapuszczała korzenie, smucił się wówczas, gdy jej nie przyjmowano. Innymi słowy: ewangelizacja jest stałą koniecznością dla każdej kultury.
75. Konflikty wybuchają, gdy inna grupa chrześcijan wkracza w życie wspólnoty, która już wcześniej uległa wpływom religii, i rozpoczyna ewangelizację nie licząc się z tym, że jej poprzednicy zapłacili wysoką cenę za świadectwo Ewangelii. Powstają trudności, gdy się nie zważa, że Kościół odgrywa znaczącą rolę we wszystkich dziedzinach życia mieszkańców tego regionu. Konflikt może powstać, gdyż obie wspólnoty chrześcijańskie prowadzą oddzielne życie i żadna z nich nie uznała drugiej za członka Ciała Chrystusowego. Obie wspólnoty odseparowały się od siebie. Nie rozmawiały ze sobą. Każda miała ustalone poglądy i opinie o drugiej. Wypowiedziane zostały potępienia bez zadania sobie trudu podjęcia rozmowy na ich temat.
76. Nawet gdy motywy przybyszy są uczciwe, gdyż mają na względzie dobro ludności i są przepełnione szczerą troską o to, aby do mieszkańców danego regionu naprawdę dotarła Ewangelia, to jednak zastosowana metoda przyczynia się często do nieporozumień, konfliktów i być może nawet gwałtownych reakcji. Zasada uprzejmości winna skłaniać nowych ewangelizatorów do nawiązywania kontaktu z kierownictwem starszego Kościoła. Nieprzestrzeganie tej zasady jest równoznaczne z obrażaniem starszego Kościoła i reprezentantów kultury. Mieszkańcy i przywódcy kościelni niektórych obszarów czuli się często zranieni tym, co uważają za brak respektu lub lekceważenie prowadzonej od dawna działalności pastoralnej. Łatwo można dostrzec, dlaczego dochodzi do poważnych napięć.

77. Konflikty, które pojawiły się między nami, ujawniają przede wszystkim wyraźnie problem, jaki nawet dla chrześcijan kierujących się dobrymi intencjami stwarza brak jedności. Rozłam izoluje nas od siebie. Ta sytuacja prowadzi do wzajemnych podejrzeń. Przyczynia się do niedoboru w zakresie wzajemnego zrozumienia; co więcej, nawet nie ma w nas chęci, by się wzajemnie zrozumieć. Wszystkie te czynniki doprowadziły do ogólnego stanu wrogości, który sprawia, że nawet kwestionujemy chrześcijańską autentyczność partnera. W stanie izolacji nasze różne sposoby odczytywania Ewangelii doprowadziły do różnic doktrynalnych. Ta okoliczność przyczyniła się jeszcze bardziej do zakwestionowania, czy ci inni naprawdę zwiastują Ewangelię.
78. Gdy jeden Kościół postrzega drugi Kościół w krzywym zwierciadle tego podziału, wówczas zbyt często prowadzi to do rezultatu, że uważa go za przeciwnika swojej własnej misji. Może uznać za rzecz konieczną stwarzanie przeszkód dla jego działalności. W takiej atmosferze możliwe są także wzajemne publicznie wypowiedane groźby a nawet prześladowania. Z tego powodu cierpiały obie strony, a w szczególności ruch zielonoświątkowy, który z reguły stanowi mniejszość. Największą tragedią jest jednak to, że wskutek rozłamu chrześcijan powstały konflikt zawsze *jest zgorzeniem dla świata, a nadto przynosi szkodę najświętszej sprawie głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu* („Unitatis redintegratio”, 1). W tej kwestii oba zespoły, katolicki i zielonoświątkowy, reprezentują zgodny pogląd. Zachodzi konieczność poważnego ustalenia przyczyn, które powodują te konflikty, i zbadania ich z wielką pieczołowitością. Jedni i drudzy życzą sobie czystego zwiastowania Ewangelii. Jeśli zgodnie stwierdzimy, że na tym polega ewangelizacja, wówczas większość naszych konfliktów straci rację bytu.
79. Czy zamiast wieść spory nie moglibyśmy rozmawiać ze sobą, wspólnie się modlić? Czy nie byłoby lepiej podjąć współpracę niż prowadzić potyczki? Faktycznie, musimy rozejrzeć się za możliwościami poszukiwania jedności chrześcijańskiej, do której Chrystus wzywa swoich uczniów (por. J 17, 21). Zacząć trzeba od zwykłego okazywania sobie respektu i edukacji w zakresie wzajemnego miłowania.

2. Niezadowolenie zastąpić nadzieją

80. Od czwartego stulecia istniało ściśle powiązanie między państwem i Kościołem. Od tego momentu obie instytucje posługiwały się niekiedy przymusem dla utrzymania polityczno-religijnej jedności w społeczeństwie.

Jego przejawem było zwalczanie herezji (przez inkwizycję) i innych religii (wypędzenie Żydów i muzułmanów z różnych państw europejskich). Tą samą intencją kierowano się, ustanawiając zasadę *cuius regio, eius religio* („wszyscy poddani muszą przyjąć religię swojego władcy”), która szczególnie w XVI i XVII stuleciu obowiązywała w Europie. Proces, w którym Kościół i państwo zaczęli zapewniać najpierw tolerancję, a potem wolność religijną, rozpoczął się dopiero pod koniec XVIII stulecia i stał się na Zachodzie bardziej lub mniej powszechnym dobrem dopiero w połowie XX stulecia.

- 81.** W tym historycznym kontekście katolicy bardzo dobrze uświadamiają sobie, że chrystianizacja była bardzo często ściśle związana z ekspansją polityczną i ekonomiczną (np. w Ameryce Łacińskiej), i że niekiedy posługiwano się także naciskiem i przemocą. Również zdają sobie sprawę, że nauka katolicka przed II Soborem Watykańskim tylko niechętnie udzielała wsparcia pełnej wolności religijnej w prawie cywilnym.
- 82.** Dzisiaj katolicy i zielonoświątkowcy potępiają metody stosowania przymusu lub przemocy. Mimo to zbyt często agresywność charakteryzuje nasze stosunki wzajemne. Słowa stały się nową bronią. Afrontem dla katolików jest twierdzenie niektórych zielonoświątkowców, że nie są nawet chrześcijanami. Podobne odczucie mają wówczas, gdy zielonoświątkowcy mówią bez respektu o Kościele katolickim i jego przywódcach lub gdy członków Kościoła katolickiego włączają do nowopowstałych zborów ruchu zielonoświątkowego. Zielonoświątkowcy odczuwają afront, gdy katolicy w pewnych częściach świata mówią o nich jako o „drapieżnych wilkach”, gdy nazywają ich prześmiewczo *panderetas o aleyas* (tamburynowcy lub allelujowcy) lub gdy zostają zaliczani do kategorii „sekt”.
- 83.** Dalszym dowodem na to, że ani katolicy, ani zielonoświątkowcy nie zadowolają się istniejącą między nimi sytuacją rozłamu, są ich własne dyskusje na temat prozelityzmu. Przytoczmy w tym miejscu tylko jedną definicję roboczą: *Prozelityzm jest wyzbytą szacunku, wrażliwości i miłości próbą przeciągnięcia chrześcijan związanych z jedną tradycją kościelną do innej*. Niektóre Kościoły podjęły już kroki, które ukazują, że uważają „prozelityzm” za coś, co zasługuje na potępienie¹⁰.

¹⁰ Po stronie katolickiej temat ten omówiono w kilku dialogach dwustronnych z udziałem Kościoła katolickiego, mianowicie z ewangelikalnymi (*The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission, 1977-1984: A Report, „Information Service”* [IS] 60 [1986] I-II, 71-97); z baptystami (*Summons to Witness to Christ in Today's World: A Report of the Baptist-Roman Catholic International Conversations, 1984-1988*, IS 72 [1990/I], 5-24); z prawosławnymi (*Unitism: Method of Union of the Past, and the Present Search for Full Communion, 1993*, IS 83 [1993/II], 96-99). Na płaszczyźnie wielostronnej Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów opublikowała niedawno dokument studyjny zatytułowany: *The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness, 1996*, IS 91 (1996/I-II), 77-83. Tymi działaniami katolicy, podobnie jak wiele grup protestanckich i prawosławnych, wyrazili pragnienie potępienia wszelkiego prozelityzmu.

- 84.** Ruch zielonoświątkowcy nie brał bezpośredniego udziału przy powstawaniu takich dokumentów; jednak również zielonoświątkowcy w ograniczonej mierze dawali wyraz swojemu zatroskaniu z powodu prozelityzmu. Opublikowali pewne zasady, ustanowili odpowiednie reguły zachowań etycznych w służbie duchownej, a także inne wytyczne dla swoich pastorów i przełożonych zborów. W przepisach tych podejmowane są na przykład następujące tematy: w jakiej odległości od siebie można zakładać zbory? Jaki rodzaj porozumienia trzeba zawrzeć z innymi pastorami na obszarze, na którym rozpoczyna się nową pracę? Jaki rodzaj relacji winien utrzymywać ktoś, kto na terenie zboru innego pastora tej samej denominacji sprawuje posługę duszpasterską lub gdy nie prowadzi działalności na własnym obszarze? Te wytyczne, kodeks postępowania etycznego, jak również inne reguły opracowano po to, by w służbie pastoralnej nie ulec pokusie działań prozelickich (por. *2 Kor* 10, 16). Wytyczne te odnoszą skutek, gdyż zainteresowane strony wzajemnie się akceptują.
- 85.** W publikacjach z wczesnego okresu ruchu zielonoświątkowego znajdujemy sporo bogatych i inspirujących wizji jedności chrześcijan mimo ich triumfalistycznego niekiedy charakteru. Wśród nich znajduje się wizja Charlesa F. Parhama, który uważał, że sam Duch Święty powołał go do bycia „apostołem jedności”. Inną wizję przedstawił w czasopiśmie „The Apostolic Faith” afroamerykański pastor William J. Seymour ze słynnej Azusa Street Mission: Ruch chce służyć „wszędzie chrześcijańskiej jedności”. Pastory Assemblies of God podczas spotkania organizacyjnego w kwietniu 1914 r. sprzeciwili się tworzeniu „niebiblijnych linii podziału” chcących określić, z kim wolno a z kim nie wolno utrzymywać wspólnotę, gdyż takie linie podziału są sprzeczne z pragnieniem jedności przez Jezusa, któremu dał wyraz w *Ewangeliu Jana* 17, 21. Niektórzy inni przywódcy ruchu zielonoświątkowego z wczesnego okresu również podzielali ten pogląd, interpretując ten impuls ku jedności jako inicjatywę Ducha Świętego.
- 86.** Część ruchu zielonoświątkowego (szczególnie grupy pierwotnych mieszkańców Ameryki Łacińskiej i Afryki) trzyma się pierwotnej wizji jedności, natomiast większość zielonoświątkowców na świecie zdecydowała się poszukiwać „mniejszych wizji jedności”. Wynikało to z wielu czynników. Np. fundamentaliści niezwiązani z ruchem zielonoświątkowym krytykowali publicznie istniejącą współpracę zielonoświątkowców z wieloma innymi chrześcijanami jako nie dającą się pogodzić z nauką biblijną. Przejęcie przez niektórych zielonoświątkowców pewnych interpretacji eschatologicznych popularnych wśród fundamentalistów i ewangelikalnych, doprowadziło do wzrostu nieufności współczesnych ruchów wobec jedności wśród protestantów. Nacisk su-

gerujący, że zielonoświątkowcy uzyskają pełne członkostwo we wspólnocie ewangelikalnej, jeśli zerwą istniejącą więź z pewnymi innymi chrześcijanami, doprowadził do dalszych kompromisów wobec pierwotnej wizji jedności¹¹. Wielu zielonoświątkowców wycofało się z poparcia dla szerszych dążeń do jedności, gdy dochodzili do przekonania, że ich własne priorytety nie zostały potraktowane z należytą powagą. Pozostałości pierwotnej wizji w dalszym ciągu można jeszcze znaleźć w opublikowanych stanowiskach, które stanowią *raison d'être* wielu organizacji zielonoświątkowych, z Światową Konferencją Zielonoświątkowców włącznie¹².

- 87.** Zielonoświątkowi uczestnicy dialogu ubolewają z powodu skutków wywołanych przez czynniki, które doprowadziły do utraty pierwotnej wizji jedności. Chętnie skłoniliby zielonoświątkowców do ponownego przeanalizowania swoich korzeni, dzięki czemu mogliby odkryć na nowo bogactwo swojego pierwotnego powołania do popierania jedności między wszystkimi chrześcijanami. Dzięki temu mogliby uzyskać ponownie wewnętrzną świadomość tego, jaką rolę Duch Święty odegrał przypuszczalnie przy narodzinach tej głębokiej tęsknoty.
- 88.** Wszyscy członkowie tego dialogu chcieliby zachęcić zielonoświątkowców także do podzielenia się z innymi chrześcijanami swoimi wizjami większej jedności chrześcijańskiej. Również chcielibyśmy ich zachęcić do umożliwienia dyskusji nad tymi wizjami. Wierzimy, że w ten sposób moglibyśmy odkryć „niezłębione bogactwa prawdy”. Przy tej okazji mogłoby też ulec pogłębieniu nasze własne rozumienie zamiarów, jakie wobec nas ma Duch Święty. Wszyscy jesteśmy powołani do zarządzania tym cennym darem jedności, którą już żyjemy, lecz jednocześnie jeszcze do niej dążymy we wzajemnej więzi, jaką daje pokój (por. *Ef* 4, 3).
- 89.** W świetle realiów, które przyczyniły się do rozpoczęcia tego dialogu, członkowie obu zespołów odczuwali bardzo silną potrzebę oświadczenia, że ani

¹¹ Cecil M. Robeck Jr, *The Assemblies of God and Ecumenical Cooperation, 1920-1965*, w: Wonsuk Ma and Robert P. Menzies eds., *Pentecostalism in Context: Essays in Honour of William W. Menzies* JPT Supplement Series 11 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 107-150.

¹² Podczas spotkania od 21 do 29 maja 1949 r. w Paryżu Komitet Wykonawczy Światowej Konferencji Zielonoświątkowców przyjął jednomyślnie dwustronicowy dokument „Manifest i deklaracja”, w którym przedstawił swoje „wspólne zamiary i cele”. Punkt 6b zawierał następujące stwierdzenie: *Dla zademonstrowania światu fundamentalnej jedności Ducha ochrzczeni wierzący wypełniają modlitwę Pana Jezusa Chrystusa: „aby wszyscy byli jedno” – Jan 17, 21*. O tym przedsięwzięciu poinformował potem sekretarz konferencji David du Plessis w raporcie zatytułowanym: „Światowy ruch zielonoświątkowy organizuje swoją trzecią konferencję międzynarodową”, który ukazał się w: H. W. Greenway ed., *World Pentecostal Conference – 1952*. Kopia oryginału „Manifestu i deklaracji” znajduje się w Archiwum David du Plessis Center for Christian Spirituality at Fuller Theological Seminary, Pasadena, Ca 91182, USA.

katolicy, ani zielonoświątkowcy nie spełnili zadowalająco żądania Ewangelii, aby wzajemnie się miłować. Choć przeszłości nie da się przekreślić, nawet nie da się jej w pełni naprawić, to jednak musimy podjąć wszelkie możliwe wysiłki zmierzające do możliwie najlepszego jej poznania i opisania.

3. Definicja wyzwania

90. Pojęcie „prozelityzm” nie występuje w Biblii, ale znajduje się w niej słowo „prozelita”. Wyprowadzono je pierwotnie z pewnego pojęcia w Starym Testamencie, odnoszącego się do obcych i gości, którzy uwierzyli w Jahwe i przyjęli całą Torę (np. Wj 12, 48-49). Pojęcie to miało pozytywny wydźwięk, gdyż oznaczało konwersję na judaizm. Z Nowego Testamentu dowiadujemy się, że prozelici byli obecni w Dniu Zesłania Ducha Świętego w Jerozolimie (por. Dz 2, 11) i przynajmniej jeden z nich został wybrany do posługiwania wdowom (por. Dz 6, 5). W nowszych czasach słowo „prozelityzm” uzyskało w kręgach chrześcijańskich negatywne znaczenie, które wiąże się z niedozwoloną formą „ewangelizacji”.
91. Kwestia sporna między katolikami i zielonoświątkowcami, związana z problemem prozelityzmu, dotyczy sposobu, jak żywa wiara jest dostrzegana w życiu pojedynczego chrześcijanina lub wspólnoty. Dzięki dialogowi dowiedzieliśmy się, że zielonoświątkowcy i katolicy mogą posługiwać odmiennymi kryteriami w ocenie tego, kiedy ktoś „jest osobą niekościelną”, i mieć różne poglądy na temat tego, jak życie w bogatej kulturze chrześcijańskiej może przyczynić się do zakorzenia wiary chrześcijańskiej w życiu jednostki. Mogą się różnić w tym, czy lub w jaki sposób potrzeby pastoralne są rzeczywiście traktowane poważnie i zaspokajane we wspólnocie chrześcijańskiej lub w życiu jednostki. Mogą się różnić w interpretacji tego, czy dana osoba może być uważana za zewangelizowanego chrześcijanina.
92. Dialog nauczył nas, że z powodu tych różnic zachodzi nieustanna konieczność wzajemnego uczenia się w celu pogłębienia wzajemnej wiedzy i wzajemnego rozumienia tradycji doktrynalnych, pastoralnych praktyk i przekonań. Musimy uczyć się respektowania integralności i praw partnera, aby uniknąć ocen, które wywołują niepotrzebny spór na temat ewangelizacji i stanowią przeszkodę dla zwiastowania Ewangelii – przeszkodę powiększającą tę, która już istnieje z powodu naszego podziału.
93. Próby zdefiniowania prozelityzmu ukazują szeroką paletę aktywności i akcji, które niełatwo dają się zinterpretować. Mają one tendencję do odmiennych identyfikacji i oceny przez zaangażowane strony. Mimo tych trudności do-

- szliśmy do wniosku, że dla katolików i zielonoświątkowców prozelityzm jest nieetyczną aktywnością występującą w różnych formach. Niektóre z nich to:
- wszelki rodzaj werbowania dla własnej wspólnoty religijnej, który intelektualnie jest nieszczerzy, gdyż polega np. na przeciwstawianiu wyidealizowanego obrazu własnego słabościom innej wspólnoty chrześcijańskiej;
 - wszelkie intelektualne niedbalstwo i karygodna ignorancja, która lekceważy łatwo osiągalną wiedzę na temat innej tradycji religijnej;
 - wszelka celowa fałszywa prezentacja zasad wiary i praktyk religijnych innych wspólnot chrześcijańskich;
 - wszelka forma przemocy, przymusu, wyśmiewania lub zastraszania o charakterze osobistym, psychologicznym, fizycznym, moralnym, społecznym, ekonomicznym, religijnym lub politycznym;
 - wszelka forma schlebiana i manipulacji, z nadinterpretacją obietnic biblijnych włącznie; wypaczenia te nie respektują godności osoby i jej wolności w dokonywaniu własnego wyboru;
 - wszelkie nadużywanie masmediów, nie respektujące innych wierzeń i uciekające się do sposobów manipulowania widzami;
 - wszelkie nieuzasadnione oceny lub czyny, które wywołują podejrzenia co do szczerości innych;
 - wszelka konkurująca ewangelizacja, która jest skierowana przeciw innym grupom chrześcijańskim (por. Rz 15, 20).

94. Wszyscy chrześcijanie mają prawo głosić Ewangelię wszystkim ludziom, także innym chrześcijanom. Takie świadectwo może w sposób uprawniony zawierać przekonujące zwiastowanie Ewangelii w taki sposób, który prowadzi ludzi do wiary w Jezusa Chrystusa lub do głębszego oddania się Mu w kontekście własnego Kościoła. Uprawnione zwiastowanie Ewangelii nosić będzie znaki miłości chrześcijańskiej (por. *1 Kor* 13). Nigdy nie będzie się kierować własnymi, egoistycznymi celami; nie będzie na przykład korzystać z okazji, aby występować przeciw jakiejś wspólnotie chrześcijańskiej lub oczerniać ją, nie będzie występować z propozycją zmiany przynależności konfesyjnej lub do niej zachęcać. Zarówno zielonoświątkowi jak i katolicy uczestnicy dialogu rozumieją przez prozelityzm takie działania, które w pozyskiwaniu zwolenników kierują się egoizmem i niedopuszczalnymi metodami. Prozelityzm trzeba zdecydowanie odróżniać od uprawnionego aktu przekonującego zwiastowania Ewangelii. Prozelityzmu trzeba unikać.

95. Jednocześnie uznajemy, że jeśli chrześcijanin, po usłyszeniu autentycznej prezentacji Ewangelii, dobrowolnie przyłącza się do innej wspólnoty chrześcijańskiej, to taka zmiana przynależności konfesyjnej nie może być traktowana automatycznie jako rezultat działalności prozelickiej.

96. Ludzie słuchają przeważnie zwiastowania Ewangelii w ramach Kościoła, do którego przynależą; w nim też znajdują pomoc duchową, której potrzebują. Jednak może się też zdarzyć, że członkowie różnych wspólnot chrześcijańskich pomagają w przeprowadzeniu inicjatywy ewangelizacyjnej i również w niej uczestniczą. Podstawowym celem takiego ewangelizacyjnego przedsięwzięcia winno być zawsze zwiastowanie Ewangelii. Sądzymy, że Billy Graham jest w tej sprawie dobrym przykładem. Takie imprezy organizuje on tylko wówczas, gdy uzyskuje poparcie i zgodę Kościołów danego regionu, w tym także zielonoświątkowców i katolików. Dzięki temu respektuje on więzi kościelne uczestników. Gdy ci, którzy są już częścią wspólnoty chrześcijańskiej, reagują na jego wezwanie do głębszego związania swego życia z Chrystusem, wówczas natychmiast staje się dostępna pastoralna pomoc własnego Kościoła, gotowa udzielić im wsparcia w odnowionym życiu wiary. W ten sposób unika się prozelityzmu. Zaangażowane Kościoły otrzymują należny im respekt i poszanowanie. Można tu dostrzec rezultaty komunikacji i kooperacji. W tego rodzaju działaniach dochodzi do głosu pewien stopień realnej, widzialnej jedności.
97. Pewien rodzaj konfuzji powstawał w sytuacjach, gdy pojęciami „prozelityzm” i „ewangelizacja” posługiwano się tak, jakby były synonimami. Ta konfuzja wywierała po części wpływ na obszar życia społecznego. Na przykład niektóre kraje ogłaszały tzw. ustawy „antyprozelickie”, zabraniające lub mocno ograniczające wszelką chrześcijańską działalność ewangelizacyjno-misyjną. Bardzo ubolewamy z tego powodu.

4. Wspieranie wolności religijnej

98. Wspomnienie ustaw antyprozelickich wprowadza nas do skomplikowanego tematu wolności religijnej. Powszechnie uznaje się, że wolność religijna jest prawem obywatelskim. Wolność religijna, którą chrześcijanie muszą zapewnić sobie wzajemnie jako siostry i bracia w Chrystusie jak również innym ludziom, ma dla nich moc obowiązującą dlatego, ponieważ zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga.
99. Wolność religijna otrzymuje wsparcie ze strony świeckiego społeczeństwa i Kościoła; znajduje to wyraz w rezolucjach Narodów Zjednoczonych (por. Deklarację Narodów Zjednoczonych w sprawie praw człowieka z 1948 r.; Deklarację ONZ w sprawie usuwania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na wierze religijnej z 25 listopada 1981 r., art. 1.1), jak również w Deklaracji o wolności religijnej (*Dignitatis humanae*) II Soboru Waty-

kańskiego. Zielonoświątkowcy i katolicy reprezentują w pełni zgodny pogląd w zakresie popierania wolności religijnej, i to niezależnie, czy jest ona postrzegana jako prawo obywatelskie lub jako podstawowa zasada regulująca ich stosunki wzajemne.

- 100.** Bardzo złożoną i trudną sprawą jest urzeczywistnianie wolności religijnej jako prawa obywatelskiego i pokonywanie związanych z tą sprawą sprzeciwów w różnych, nieustannie zmieniających się politycznych sytuacjach, w jakich kształtowane są stosunki między Kościołem i państwem, i *vice versa*. Katolicy i zielonoświątkowcy muszą wykazać się solidarnością w zakresie respektowania i wspierania tego prawa obywatelskiego dla wszystkich narodów i we wzajemnych relacjach.
- 101.** W swoich dotychczasowych dziejach zielonoświątkowcy nie sformułowali jeszcze żadnej reprezentatywnej rezolucji na temat wolności religijnej. W głównej mierze wynikało to z ich sytuacji mniejszościowej w społeczeństwach, w których podejmowali działalność. Mimo to od pewnego czasu zawierali sojusze z innymi chrześcijanami, gdy zagrożona była wolność religijna. Podjęli też wysiłki zmierzające do położenia kresu prześladowaniom lub na rzecz prawodawstwa gwarantującego wolność religijną zwłaszcza w krajach, w których prawa ich współwyznawców były w przeszłości naruszane (np. we Włoszech i wielu krajach latynoamerykańskich). Przeto są przekonani, że państwu przypada uprawniona rola w gwarantowaniu wolności religijnej.
- 102.** Członkowie grupy dialogowej potępiają na podstawie tych przekonań:
- wszelkie naruszenia wolności religijnej i wszelkie formy nietolerancji religijnej, a także wszelką próbę narzucania innym wiary lub praktyk religijnych, manipulowania lub stosowania przymusu wobec innych w imieniu religii;
 - nierówne traktowanie przez państwo grup religijnych, aczkolwiek zgodnie z II Soborem Watykańskim potwierdzamy, że *poszczególni ludzie i zbiorowości ludzkie w korzystaniu ze swoich praw są zobowiązani prawem moralnym do brania pod uwagę również praw innych ludzi oraz swoich obowiązków wobec innych i wobec dobra wspólnego wszystkich* („*Dignitatis humanae*”, 7).
- 103.** Katolicy są przekonani, że obowiązkiem państwa jest zapewnienie skutecznej ochrony wolności religijnej wszystkich obywateli przez sprawiedliwe prawa i inne celowe kroki. Ma ono także stworzyć warunki sprzyjające życiu religijnemu (por. *Dignitatis humanae*, 6).

104. Wolność religijna była też tematem znaczących dialogów ekumenicznych (np. Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie. Raport z międzynarodowych rozmów baptystyczno-rzymskokatolickich, 1984-1988)¹³. Znacznie obszerniejsze stanowisko w tej kwestii opracowała Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów. Podzielamy jej stanowisko, że *wolność religijna zapewnia prawo wszystkim osobom do postępowania według prawdy i składania świadectwa o tej prawdzie według swego sumienia. Wolność religijna zawiera wolność wyznawania Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela oraz wolność chrześcijan do składania świadectwa o swojej wierze w słowie i czynie* („Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa”. Dokument studyjny Wspólnej Grupy Roboczej z 1995 r., nr 15). Wolność religijna obejmuje wolność przyjęcia jakiejś religii lub zmiany religii bez stosowania jakiegokolwiek przymusu. Wszelki przymus przyczyniłby się do osłabienia wolności (por. tamże).

5. Rozwiązywanie konfliktów w ramach dążeń do jedności

105. Konflikty między ugrupowaniami chrześcijańskimi nie są czymś niezwykłym. Trudności, z jakimi spotykały się protestanckie ruchy misyjne w XIX i XX stuleciu, stworzyły potrzebę rozwiązania napięć między denominacjami. Stało się oczywiste, że podziały stanowiły przeszkodę w zwiastowaniu Ewangelii. Te troski doprowadziły w 1910 r. do zwołania I Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu (Szkocja). W miejscowości tej zgromadziło się międzynarodowe gremium protestantów i anglikanów w celu przedyskutowania możliwości współpracy, która miała zająć miejsce dotychczasowego konkurowania na polach misyjnych. U schyłku bieżącego stulecia niemal wszystkie wielkie rodziny chrześcijańskie – anglikanie, katolicy, prawosławni, zielonoświątkowcy i protestanci – uczestniczą w dążeniach do znajdowania dróg współpracy, przezwyciężenia nieporozumień i wyjaśnienia różnic doktrynalnych, których celem jest wyeliminowanie przeszkód w dziedzinie zwiastowania Ewangelii Jezusa Chrystusa.

106. Wspomniane sprawy mają znaczenie dla zielonoświątkowców i katolików, gdy skutek działalności misyjnej powstają konflikty. Trzeba wziąć pod uwagę dwie rzeczy: z jednej strony potwierdzamy, że zasady wolności religijnej są podstawą ewangelizacji. Z drugiej strony podzieleni chrześcijanie

¹³ Por. przypis 10. Polski przekład dokumentu w: SiDE 1995, z. 1 (35), s. 55-70.

na podstawie łączności (*koinonia*), która już między nimi istnieje, ponoszą autentyczną odpowiedzialność jedni za drugich („Perspektywy *koinonii*”, 54-55). W sytuacjach konfliktowych prawo do wolności religijnej musi być powiązane z odpowiedzialnością reagowania na wezwanie Chrystusa do jedności Jego uczniów. Jezus Chrystus wezwał chrześcijan do wolności. Jednocześnie wzywa ich do jedności, *aby świat uwierzył* (J 17, 21).

- 107.** Wezwania Pana Kościoła nie można zignorować. Wzmacnia je jeszcze apostoł Paweł, który zaleca Efezjanom, by starali się *zachować jedność ducha we wzajemnej więzi, jaką daje pokój. Jedno jest Ciało i jeden Duch (...)* *Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich...* (Ef 4, 3-6a). Chrześcijanie, którzy pojednali się z Bogiem i którym powierzono służbę pojednania (por. 2 Kor 5, 18), muszą być z sobą wzajemnie pojednani, jeśli pragną skutecznie sprawować swoją służbę. Trwający rozłam zagraża skuteczności Ewangelii.
- 108.** Zdajemy sobie sprawę, że niektórzy czytelnicy ocenią nasze wnioski końcowe jako zbyt idealistyczne. Jesteśmy innego zdania. Nie każdy miał to samo doświadczenie i sposobność tak ze sobą współpracować, tak wspólnie się modlić i uczyć się od siebie, jak się to nam przytrafiło. W nowy sposób mogliśmy się przekonać, że z Bogiem wszystkie rzeczy możliwe są dla tych, którzy wierzą (por. Mk 9, 23). Pismo uczy nas, że Chrystus wzywa nas do jedności, a apostoł do niej zaprasza (por. J 17, 21; Ef 4, 3). Rodzaj naszych stosunków w przeszłości nie odzwierciedlał tego wezwania. Zaangażowaliśmy się w ten dialog, gdyż zrozumieliśmy, że taka jest wola Chrystusa, której w przeszłości nie dostrzegaliśmy w odniesieniu do naszych stosunków. Nasze wysiłki chcą być wkładem do zastanowienia się nad faktem, że rzeczywiste stosunki zielonoświątkowo-katolickie nie są w zgodzie z wezwaniem Chrystusa. Powierzamy nasze konkluzje czytelnikom w przekonaniu, że niektórzy z nich potraktują je jako prawdziwe wyzwanie.
- 109.** Z radością oczekujemy dnia, w którym przywódcy obu naszych wspólnot będą mogli modlić się ze sobą, wzajemnie okazywać sobie zaufanie i rozładowywać pojawiające się napięcia. Dzięki naszemu dialogowi, który trwa już 25 lat, doszliśmy do głębszego zrozumienia znaczenia wiary w Jezusa Chrystusa i nauczyliśmy się wzajemnie okazywać sobie szacunek. Życzymy naszym przywódcom podobne możliwości wymiany, które są darem, gdyż dzięki temu wzrasta w nas i pośród nas większa wrażliwość na wspólne sprawy. Dążyć trzeba do stopniowego tworzenia wzorców postępowania między naszymi Kościołami, które uchronią je przed powstawaniem trudności we wzajemnych stosunkach.

Wszystko to wydaje się możliwe i pożądane. Czy jako wierzący nie jesteście przygotowani dla przyszłości, w której będziemy nie tylko sędziami dla świata, lecz także dla aniołów (por. *1 Kor 6, 2-3*)? Czy nie postawilibyśmy tej wypowiedzi pod znakiem zapytania, gdybyśmy nasze aktualne dysputy powierzyli osądowi świata? Niestety tu i ówdzie ma to miejsce w sytuacji sporu, kiedy nie znajdujemy wyjścia z impasu. Apostoł Paweł pyta: *Czy pomiędzy wami nie ma nikogo mądrego, kto mógłby rzetelnie osądzić sprawę między braćmi (1 Kor 6, 5)?*

6. Potwierdzenie zasad wzajemnego zrozumienia

110. Dyskusja o istocie prozelityzmu prowadzi szybko do rozważań praktycznych. Nawet gdy zielonoświątkowcy i katolicy wyrzekają się otwarcie lub milcząco prozelityzmu, to przecież wielu z nich potrzebuje pomocy praktycznej, by móc tę obietnicę spełnić. Członkowie grupy dialogowej sformułowali zasady, które mają wyrazić ducha miłości chrześcijańskiej, o którym mówi Biblia (por. *1 Kor 13*). Zasady te przedkładają swoim Kościołom do rozważenia.
111. Głębokim i prawdziwym źródłem każdego świadectwa chrześcijańskiego jest przykazanie: *Będziesz miłował Pana, swego Boga, całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem (...) Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego (Mt 22, 37. 39 = Kpł 19, 18; Pwt 6, 5)*. Świadectwo chrześcijańskie oddaje chwałę Bogu. Żywi się przekonaniem, że Duch Święty jest Tym, którego łaska i światło wywołuje odpowiedź wiary. Respektuje wolną wolę i godność tych, do których jest skierowane, i to niezależnie, czy będą je chcieli przyjąć lub nie.
112. Zielonoświątkowcy i katolicy potwierdzają obecność i moc Ewangelii we wspólnotach chrześcijańskich nie związanych z ich własną tradycją. Zielonoświątkowcy wierzą, że chrześcijanie wszystkich denominacji mogą mieć żywy i osobisty kontakt z Jezusem jako Panem i Zbawicielem. Katolicy wierzą, że tylko w ich własnej widzialnej wspólnocie można osiągnąć *całą pełnię zbawczych środków*. Ale wierzą również, że *wśród elementów albo dóbr, z których razem wziętych buduje się i ożywia sam Kościół, niektóre, i to liczne i ważne, mogą istnieć poza widzialnym obrębem Kościoła katolickiego („Unitatis redintegratio”, 3)*. Wszyscy chrześcijanie ponoszą odpowiedzialność za zwiastowanie Ewangelii wszystkim, którzy nie nawrócili się, nie wierzą i swojego życia nie powierzyli władzy Chrystusa. Rzeczą niezbędną dla każdego chrześcijanina, zabierającego głos na temat innych wspólnot

chrześcijańskich, jest wypowiedanie prawdy w miłości (*Ef 4, 15*). Potwierdzamy nasze zobowiązanie do przedstawiania wiary i praktyk innych wspólnot chrześcijańskich w sposób ścisły, szczerzy i życzliwy oraz, w miarę możliwości, we współpracy z nimi. Modlimy się i pracujemy dla *budowania Ciała Chrystusa, aż wszyscy dojdziemy do jedności i wiary i poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary dojrzałości wynikającej z pełni Chrystusa (Ef 4, 12b-13)*.

- 113.** Poszczególni chrześcijanie mają prawo i ponoszą odpowiedzialność za zwiastowanie Ewangelii w sposób odważny (*Dz 4, 13. 29; Ef 6, 19*) i przekonujący (por. *Dz 17, 3; Rz 1, 14*). Wszyscy ludzie mają prawo do słuchania zwiastowania Ewangelii w ich własnym „języku”, w sposób uwzględniający ich wrażliwość kulturową. Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie kieruje się do całej osoby, uwzględniając takie jej wymiary, jak zachowanie, postrzeganie i doświadczanie. Udzielamy też poparcia odpowiedzialnemu posługiwaniu się nowoczesną technologią jako uprawnionym środkiem służącym przekazywaniu Ewangelii.
- 114.** W świetle tego, co powiedzieliśmy, proponujemy naszym wspólnotom:
- wprowadzenie wspomnianych zasad do naszego życia codziennego i naszej służby;
 - podjęcie kontaktu z przywódcami chrześcijańskimi w celu rozważenia tych punktów;
 - zgodnie z tymi zasadami głosić nasze kazania, nauczać i pełnić posługę pastoralną;
 - zwrócenie się do środowisk naukowych i profesjonalnych na różnych szczeblach o przeprowadzenie dyskusji nad tym dokumentem;
 - włączenie uzyskanych przekonań do różnych programów przeznaczonych dla wychowawców, studentów teologii i innych współpracowników kościelnych;
 - udzielanie poparcia rozwojowi stosunków opartych na wzajemnym zrozumieniu i respekcie, umożliwiających współpracę w tych kwestiach.
- 115.** Zachęcamy do modlitw wspólnych i modlitw przyczynnych. Przede wszystkim modlimy się o to, żeby zielonoświątkowcy i katolicy byli otwarci na Ducha Świętego, który serca wszystkich chrześcijan przekona, że chodzi tu o sprawy pilne i podlegające biblijnemu imperatywowi.
- 116.** Nie ulega wątpliwości, że prozelityzm jest dla zielonoświątkowców i katolików drażliwym tematem. Wierzimy jednak, że przez otwarty i uczciwy dialog oraz posłuszeństwo Duchowi Świętemu jesteśmy w stanie uporać się ze

stojącym przed nami wyzwaniem. Nie zawsze będzie to łatwą sprawą, lecz miłość Chrystusa nakazuje nam, byśmy postępowali z *całą pokorą i łagodnością, z cierpliwością, znosząc jedni drugich w miłości, starając się zachować jedność ducha we wzajemnej więzi, jaką daje pokój (Ef 4, 2-3)*. Tylko wówczas złożymy wiarygodne świadectwo dla Chrystusa w świecie, który stoi przed pilną potrzebą wsłuchiwania się w Dobrą Nowinę.

VI. Wspólne świadectwo¹⁴

117. Jezus Chrystus jest jedynym w swoim rodzaju świadkiem dla Ojca, a Duch przychodzi od Ojca, aby złożyć świadectwo w imieniu Jezusa. Dlatego świadectwo, które należy do natury życia chrześcijańskiego, jest absolutnym wymogiem obowiązku misyjnego i ideałem, do którego dążymy. Dla zielonoświątkowców i katolików świadectwo *Ewangelii Mateusza 28* jest w różny sposób podstawą ich świadectwa. Dla jednych i drugich wydarzenie Zesłania Ducha Świętego ma centralne znaczenie dla ich wiary chrześcijańskiej. W znaczeniu biblijnym „świadectwo” polega na tym, że apostołowie i uczniowie w niepowtarzalny sposób potwierdzają to, co widzieli i słyszeli (*I J 1, 1-4*). Świadectwo jest zakorzenione w doświadczeniu apostołów z Jezusem, który jest obrazem Boga. Został On posłany w mocy Ducha, by przeprowadzić wszystkich do źródła – Ojca. Duch Święty uzdalnia uczniów do zwiastowania Ewangelii (*Dz 1, 8; 4, 20*).

118. Wspólne świadectwo oznacza solidaryzowanie się z sobą oraz wspólne wyznawanie i poświadczanie naszej wiary. Doświadczenie w tym zakresie moż-

¹⁴ Referaty na ten temat przedstawili: Kilian McDonell OSB z Collegeville, Minnesota, USA („Czy klasyczni zielonoświątkowcy i katolicy rzymscy mogą dawać wspólnie świadectwo?”) i prof. Walter J. Hollenweger (reformowany Szwajcar), Krattigen, Szwajcaria („Wspólne świadectwo”). Zespół zielonoświątkowy zaprosił prof. Hollenwegera do udziału z trzech względów: wcześniej działał on jako pastor w ruchu zielonoświątkowym, potem został współpracownikiem Biura Misji i Ewangelizacji Światowej Rady Kościołów, wreszcie objął profesurę w dziedzinie misji i ewangelizacji na Uniwersytecie w Birmingham, Anglia, gdzie przez wiele lat prowadził intensywne studia nad ruchem zielonoświątkowym w sensie globalnym. Inne dokumenty dialogu, poświęcone sprawie wspólnego świadectwa, to: *The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness: A Study Document of the Joint Working Group*, opublikowany w „*The Ecumenical Review*” 48: 2 (kwiecień 1996), s. 212-221 (polski przekład: *Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego: Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa*, SiDE 1996 z. 2 (38), s. 137-148); *Raport ERCDOM: The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission, 1977-1984* (Eerdmans/Paternoster, 1986 i IS 60 [1986/I-II], s. 71-97) i *Summons to Witness to Christ in Today's World: A Report of the Baptist-Roman Catholic International Conversations, 1984-1988* (por. przypis 10).

na poczynić przez wspólne uczestnictwo w nabożeństwach, modlitwie, wykonywaniu czynów miłości bliźniego w imieniu Jezusa i w sposób szczególny przez ewangelizację. Prawdziwe wspólne świadectwo nie ogranicza się do wąskiej, strategicznej korzyści konfesyjnej partykularnej wspólnoty. Raczej dąży ono do oddania czci wyłącznie Bogu, mając na względzie dobro całego Kościoła i ludzkości.

- 119.** Wspólne świadectwo zakłada osobiste nawrócenie, odnowę serca i myśli. To uzdalnia wszystkich do wsłuchiwania się na nowo w Słowo Boże i w to, „co Duch Święty mówi zborowi”. Oczyszczenie naszych własnych serc i myśli oraz odnowa naszych własnych wspólnot stwarza warunki umożliwiające dawanie wspólnego świadectwa. Oznaką oczyszczenia, dokonującego się w procesie wzrastającego zrozumienia i zaufania, może być to, że w coraz mniejszym stopniu w stosunkach wzajemnych zaczynamy się kierować stereotypami. Innymi słowy: zmieniamy się, lecz zmiana ta nie jest kompromisem.
- 120.** Gdy zaufaliśmy sobie jako osoby i gdy wzrósł respekt wzajemny dla reprezentowanych przez nas tradycji, wówczas w ograniczonej mierze możliwe jest wspólne świadectwo. Czy istnieją przypadki precedensowe? Na całym świecie znajdziemy wiele przykładów współpracy. Na przykład w 1995 r. pewien kapłan katolicki wygłosił okolicznościowe przemówienie podczas pogrzebu zamordowanego w Iranie przywódcy ruchu zielonoświątkowego. W Berlinie klasyczni zielonoświątkowcy są członkami regionalnej rady ekumenicznej Kościołów i uczestniczą w jej pracach. W Monachium pewien klasztor benedyktynów użyczył w centrum miasta pomieszczeń pastorowi zielonoświątkowemu, który rozpoczął właśnie swoją ekumeniczną posługę. W Stanach Zjednoczonych kapłan katolicki został zaproszony przez pastora zielonoświątkowego do odprawienia rekolekcji dla pastorów i przełożonych zborów. Pastor zielonoświątkowy został zaproszony do wygłoszenia kazania w katolickiej katedrze w Los Angeles. Od dawna katolicy i zielonoświątkowcy angażowali się w zgromadzeniach ewangelizacyjnych Billy Grahama. W Chile niektórzy przywódcy zielonoświątkowi wspólnie z katolikami, prawosławnymi i innymi protestantami biorą udział w *Fraternidad Ecumenica*. Charyzmatycy zielonoświątkowi i katolicy współpracują z sobą od pewnego czasu w różny sposób, w tym także w planowaniu ważnych konferencji międzynarodowych, w Jerozolimie, Singapurze, Bernie, Brighton, Port Dickson (Malezja), Kansas City, Nowym Orleanie, Indianapolis i Orlando.
- 121.** Zielonoświątkowcy i katolicy znajdują się jeszcze w początkowej fazie swoich stosunków i poszukiwania wzajemnego zrozumienia. Niektórzy znajdują się dopiero w fazie poszukiwania dróg umożliwiających dawanie wspólnego

świadczenia. Inni tego sobie nie życzą. Jako członkowie grupy dialogowej wierzymy, że ograniczone wspólne świadectwo jest już możliwe, gdyż w wielu dziedzinach istnieje między nami istotna jedność duchowa, niepełna, lecz autentyczna wspólnota (por. „Perspektywy *koinonii*...”, 54-55). Przez łaskę Jezusa Chrystusa mamy już wspólnotę. Jedni i drudzy wierzą w centralną pozycję Pisma Świętego. Wspólnie proklamujemy, że bez zwiastowania imienia, nauki i życia Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, nie ma ewangelizacji (por. *Evangeliæ nuntiandi*). Wspólna jest nam wiara w ojcostwo Boga; w panowanie Jezusa, Mesjasza, Zbawiciela i Pana, który nadejdzie; w moc Ducha Świętego, która umożliwia dawanie świadectwa; trwanie wydarzenia Zesłania Ducha Świętego; miłość Boga wylaną przez Ducha Świętego. Wspólnie uznajemy unikalność zbawienia: wierzę, że wszyscy, którzy zostają uratowani, bez wyjątku doznają zbawienia przez Jezusa Chrystusa; wspólnie wierzymy w odpuszczenie grzechów i obietnicę życia wiecznego, wspólnie również potwierdzamy ważną rolę charyzmatów, Dziesięciorga Przykazań i Błogosławieństw. Wspólne świadectwo ukazuje więź wspólnoty (*koinonia*) między podzielonymi Kościołami.

- 122.** Nikt nie jest wzywany do kompromisu. Wspólne świadectwo nie jest propagowaniem obojętności lub uniformizmu. Aczkolwiek podział i rozłam nie są zgodne z wolą Boga, to przecież wielość w jedność jednego Ciała Chrystusa jest cennym i nieodzownym darem, który trzeba poznać, strzec i przyjąć. Wspólne świadectwo ani jednostkom, ani wspólnotom nie czyni przeszkód w strzeżeniu własnego dziedzictwa. Może to nawet oznaczać złożenie odrębnego świadectwa w sytuacji, gdy przekazujemy poglądy, które są między nami sporne; można to jednak czynić w sposób bezkonfliktowy, przez wzajemne okazywanie miłości i szacunku.
- 123.** W głębszej warstwie przebaczenie i wspólne świadectwo są ze sobą wzajemnie powiązane. Przebaczenie przyczynia się również do większej wiarygodności podczas składania wspólnego świadectwa. Do sfery tej zaliczyć też trzeba wspólną modlitwę. W rzeczywistości wzajemne przebaczenie jest samo w sobie wspólnym świadectwem. Celem nie jest w tym przypadku ustalenie wielkości winy. Być może, że jedna strona jest bardziej winna niż druga. Ustalenie tego pozostawia się Bogu. Raczej każda strona, kierując się przykładem Jezusa, bierze na siebie winy drugiej strony. W przypadku chrześcijańskiego przebaczenia nie chodzi o to, kto rzucił pierwszy kamieniem (*J 8, 7*), co kto komu uczynił jako pierwszy. Obie strony winny wystąpić z inicjatywą zgodnie z normami Ewangelii: zielonoświątkowcy powinni wystąpić z inicjatywą pojednania, gdyż sami najczęściej czują się pokrzywdzeni. Katolicy powinni wystąpić z inicjatywą, gdyż w stosunkach między

obu Kościołami są stroną starszą. Jednych i drugich dotyczą słowa: temu, kto chce ci zabrać koszulę, pozostaw również płaszcz; zmusza cię ktoś, abyś szedł z nim jedną milę, idź z nim i dwie (*Mt 5, 40-41*).

124. Musimy sobie uświadomić ciemne strony naszej przeszłości, uznając w pełni okoliczności, które sprzyjały rozwojowi nieufności. Przebaczenie opiera się na prawdzie przedstawionej przez obie strony. Prawda, która jest podzielana przez uczniów Jezusa, nie rodzi się w procedurach prawnych (por. *1 Kor 6, 4-7*). Istnieje inna droga rozwiązywania trudności, odpowiedniejsza dla tych, którzy są głęboko związani ze sobą w jedności Ducha. Nie należy wymagać od poszkodowanych, aby swoją pozycję przedstawiali w najdrobniejszych szczegółach. Chodzi raczej o propagowanie modelu podkreślającego bardziej wzajemne relacje. Raz wypowiedziane wzajemne przebaczenie winno prowadzić do pojednania. W naszym przypadku przebaczenie to winno wyrażać się publicznie w formie możliwej do zaakceptowania przez obie strony.

125. Jedni i drudzy winni być zorientowani w historii i pozycjach teologicznych reprezentowanych przez drugą stronę. Tylko wówczas uda nam się przezwyciężyć dzieje naszej wzajemnej nieufności. Wspólne świadectwo daje zielonoświątkowcom i katolikom sposobność współpracy w zakresie prezentacji wspólnej i oddzielnej historii, nie rezygnując z odmiennej interpretacji faktów. Gdy studenci zielonoświątkowi i katolicy są w posiadaniu ugruntowanej wiedzy na temat swoich własnych tradycji, wówczas istnieje możliwość wymiany na poziomie wyższych instytucji naukowych, zwłaszcza w takich dyscyplinach, jak dzieje idei, filozofia, polityka, prawo, socjologia i medycyna. Ta aktywność mogłaby obejmować nie tylko studentów, lecz również naukowców. Współpracujemy już w naukowych badaniach nad Biblią i wspólnie uczestniczymy w naukowych wspólnotach roboczych, jak np. Towarzystwo Badań Ruchu Zielonoświątkowego (Society of Pentecostal Studies).

126. Często nie doceniamy zasięgu wspólnego świadectwa, które już istnieje między krewnymi i sąsiadami wyznania katolickiego i zielonoświątkowego. Jedni i drudzy modlą się wspólnie i współpracują w różny sposób, np. przy odwieczaniu chorych i w akcjach charytatywnych. Jest rzeczą możliwą, że członkowie naszych grup lokalnych i parafii częściej składają wspólne świadectwo niż jest to rejestrowane w świadomości pastorów i przywódców kościelnych.

127. W naszym dialogu zielonoświątkowo-katolickim odkryliśmy dwie praktyczne zasady:

- nie możemy niczego zrobić wbrew naszemu sumieniu;
- możemy zrobić wspólnie to, na co pozwala sumienie w dziedzinie wspólnego świadectwa.

Pierwsza zasada – „nie możemy niczego zrobić wbrew naszemu sumieniu” - podkreśla, że nasze świadectwo musi być mądre, szczere i pokorne. Uznajemy dzisiaj, że istnieje granica wspólnych aktywności. Zielonoświątkowcy i katolicy reprezentują różny pogląd na zagadnienia pastoralne i kultowe, a także na pewne kwestie doktrynalne. Chociaż opieramy się na tym, co jest nam wspólne, to nasze wspólne świadectwo winno też uznać nasze różnice. To, że aktualnie nie jest możliwe, aby katolicy i zielonoświątkowcy praktykowali wspólnotę Stołu Pańskiego, jest wymownym przykładem naszych podziałów i tego, że w tej dziedzinie nie możemy jeszcze dawać wspólnego świadectwa (por. *1 Kor* 11, 26). Wszyscy odczuwamy z tego powodu głęboki ból.

Druga zasada skłania do postawienia prowokującego pytania: Dlaczego nie współpracujemy tam, gdzie jest to możliwe? Uznajemy, że stosunki między zielonoświątkowcami i katolikami przeżywają proces wzrostu. Wolno przyjąć, że to, co może się zdarzyć na późniejszym etapie wzrostu, na etapie wcześniejszym nie jest jeszcze możliwe. Wielu zielonoświątkowców i katolików nie chciałoby traktować niektórych naszych propozycji jako opcji na dzień dzisiejszy. Jednak jedni i drudzy muszą wiedzieć, które drzwi mogą się otworzyć – jeśli nie dzisiaj, to w przyszłości. Przede wszystkim jednak, nikt nie chciałby wykluczyć dzisiejszej i przyszłej inspiracji Ducha Świętego.

- 128.** Pewna dawka wspólnej modlitwy zdaje się być niezbędna dla wspólnego świadectwa. Jak możemy składać wspólne świadectwo, jeśli wspólnie ze sobą nie modliliśmy się? Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan, który z reguły odbywa się w styczniu lub przed Zesłaniem Ducha Świętego, jest tutaj pewną możliwością. Zielonoświątkowcy i katolicyce charyzmatycy mają już za sobą bogate doświadczenia ze wspólną modlitwą. Możliwa byłaby również wymiana kaznodziejów podczas nabożeństw nieeucharystycznych. Możemy wymieniać ze sobą filmy, wideo i materiały drukowane, które objasniają wiarę, nie budząc zarazem animozji konfesyjnych.
- 129.** Wierzmy, że zielonoświątkowcy i katolicy mogą być wspólnie aktywni w dziedzinie wspierania w społeczeństwie wartości i pozytywnych inicjatyw. W duchu *Mt* 25, 31-46 możemy wspólnie sprzeciwiać się grzechowi, angażując się na rzecz godności człowieka i sprawiedliwości społecznej. Chociaż z upływem czasu zmieniają się także problemy społeczne, to w chwili obecnej istnieje przecież wiele obszarów, w których możemy się

wspólnie angażować; chodzi tu o takie sprawy, jak: rozbrojenie i pokój, pierwsza pomoc dla uchodźców i ofiar katastrof naturalnych, nakarmienie głodujących, stworzenie warunków edukacyjnych dla analfabetów, tworzenie ośrodków rehabilitacji narkomanów, ratowanie młodych kobiet i mężczyzn przed prostytutką. Możemy współpracować w dziedzinie usuwania dyskryminacji rasowej i płciowej, wspierania praw i godności kobiet, zwalczania zbyt liberalnego prawodawstwa (np. w zakresie aborcji i eutanazji), wspierania rozwoju miast i wsi, budowania mieszkań dla biednych, zwalczania zanieczyszczenia naturalnego środowiska oraz nieodpowiedzialnego użytkowania zastępowalnych i niezastępowalnych zasobów naturalnych. W niektórych częściach świata zielonoświątkowcy już współpracują z katolikami w wielu wymienionych i niewymienionych dziedzinach. Mimo to istnieje znacznie więcej okazji do współpracy, zwłaszcza w Ameryce Północnej. Dlaczego próbujemy czynić oddzielnie to, co moglibyśmy czynić wspólnie?

- 130.** Dokument ten wyrósł z naszego dwudziestopięcioletniego doświadczenia w zakresie wspólnego dialogu na różne tematy. Wiele z tych lat poświęciliśmy skoncentrowanej dyskusji na temat ewangelizacji, prozelityzmu i wspólnego świadectwa. Bardzo serdeczne i pełne zaufania stosunki osobiste między zielonoświątkowcami i katolikami wytworzone w tym dialogu stworzyły atmosferę, w której w sposób otwarty można było mówić o różnicach nawet wtedy, gdy jawiły się one jako niemożliwe do przezwyciężenia. Mamy nadzieję, że ten tekst przekazuje nieco informacji na temat przeżywanych momentów rozczarowań i radości, które na przestrzeni lat były częścią naszego doświadczenia. Mamy też nadzieję, że tekst ten pomoże czytelnikom przeżywać osobiście to, co było naszym doświadczeniem. Dotyczy to szczególnie radości z powodu wspólnego odkrycia, że w wielu dziedzinach istnieje zdumiewająca zgodność poglądów. Tekst byłby jednak niepełny, gdyby czytelnikowi nie stwarzał też sposobności ponownego doświadczenia z nami szoku z powodu przepaści oddzielającej nasze stanowiska. Mimo to cenimy jedność w wielości, która między nami istnieje, i z radością wyczekujemy dnia, w którym mimo naszych różnic będziemy mogli ściślej ze sobą współpracować. W rzeczywistości to, co nas łączy, jest znacznie większe niż to, co nas dzieli. Chociaż droga wiodąca do tej przyszłości nie jest przez nas w pełni rozpoznana, to przecież jesteśmy mocno przekonani o tym, że Duch Boży wzywa nas, byśmy nasze dotychczasowe podziały pozostawili za sobą. Naszych czytelników zapraszamy do wspólnego podróżowania z nami tą drogą.

Załącznik 1: Uczestnicy

Katolicy:

- Ks. Norbert Baumert SJ, Niemcy: 1993-1997
Ks. Raniero Cantalamessa OFM^{Cap}, Mediolan/Rzym, Włochy: 1990-1997
Ks. John Haughey SJ, Chicago, USA: 1990
Ks. Hervé Legrand OP, Paryż, Francja: 1990-1997
Ks. Kilian McDonnell OSB (przewodniczący), Collegeville, Min./USA: 1990-1997
Ks. Karl Müller SVD, St. Augustin, Niemcy: 1990-1994
Dr Dona Orsuto, Rzym, Włochy: 1997
Msgr. John A. Rodano, Watykan: 1990-1997
Msgr. Heinz-Albert Raem (sekretarz), Watykan: 1994-1994, 1996 (+ 1997)
Ks. John Redford, Londyn, Anglia: 1990-1992, 1994, 1996, 1997
S. Helen Rolfson OSF, Collegeville, Min./USA: 1990-1997
Ks. Juan Usma Gomes (sekretarz 1997), Watykan: 1996, 1997

Zielonoświątkowcy

- Ks. Edith Blumhofer, Assemblies of God, Wheaton, Ill./USA: 1991
Ks. David Cole, Open Bible Standard Church, Eugene, Or./USA: 1993
Prof. Murl O. Dirksen, Church of God, Cleveland, Ten./USA: 1993
Ks. Justus du Plessis (przewodniczący do 1992, emeryt 1992-1997), Apostolic Faith Mission, Farie Glen, Afryka Południowa: 1990-1992
Ks. Howard Ervin, American Baptist Church, Tulsa, Okl./USA: 1990
Prof. Walter J. Hollenweger, Schweizer Reformierte Kirche, Krattigen, Szwajcaria: 1995
Ks. James D. Jenkins, Church of God, Cleveland, Ten./USA: 1991-1994
Prof. Cheryl Bridges-Johns, Church of God, Cleveland, Ten./USA: 1995
Ks. Jackie Johns, Church of God, Cleveland, Ten./USA: 1995
Ks. Ronad A. N. Kydd (sekretarz 1992-1997), Pentecostal Assemblies of Canada, Keene, Ontario/Kanada: 1990-1997
Ks. Steven J. Land, Church of God, Cleveland, Ten./USA: 1993, 1994
Ks. Japie Laporta, Apostolic Faith Mission, Kuils River, Afryka Południowa: 1990-1992
Ks. Gary McGee, Assemblies of God, Springfield, Mis./USA: 1990, 1992, 1995-1997
Ks. William W. Menzies, Assemblies of God, Baguio City, Filipiny: 1991
Ks. Francois Möller, Apostolic Faith Mission, Sandman, Afryka Płd: 1990-1993, 1995/6
Prof. Karen C. Mundy, Church of God, Cleveland, Ten./USA: 1993, 1994
Ks. Steve Overman, International Church of the Foursquare Gospel, Eugene, Or./USA: 1992-1997

Marta Palma, Mission Iglesia Pentecostal, Santiago, Chile; Genewa, Szwajcaria: 1993, 1994, 1997

Ks. Coleman Philips, International Church of the Foursquare Gospel, Escondido, Cal./USA: 1990-1992

Ks. Louis Carlo Pinto, International Church of the Foursquare Gospel, Campinas, Brazylia; 1991

Ks. Raymond M. Pruitt, Church of God of Prophecy, Cleveland, Ten./USA: 1994-1996

Ks. Cecil M. Robeck (przewodniczący 1992-1997), Assemblies of God, Pasadena, Cal./USA: 1990-1997

Ks. Jerry L. Sandidge (sekretarz 1990-1992), Assemblies of God, Springfield, Miss./USA: 1990 (+ 1992)

Ks. Chris Stathis, Church of God of Prophecy, Ano Glyfada, Grecja: 1991

Ks. Vinson Synan, International Pentecostal Holiness Church, Oklohama City, USA: 1991

Ks. Del Tarr, Assemblies of God, Springfield, Miss./USA: 1990, 1991, 1993, 1995-1997

Ks. Paul Tinlin, Assemblies of God, Schaumburg, Ill./USA: 1991

Ks. Cees van der Laan, Broederschap van Pinkstergemeenten, Doorn, Holandia: 1991

Ks. Miroslav Volf, Croatian Pentecostal Church, Osijek, Chorwacja; Pasadena, Cal./USA: 1990-1994

Ks. Everett Wilson, Assemblies of God, Costa Mesa, Cal./USA: 1992

Ks. Huibert Zegwaart, Broederschap van Pinkstergemeenten, Doorn, Holandia: 1992-1997

Załącznik 2: Oficjalne dokumenty Kościoła katolickiego

Konstytucja dogmatyczna o Kościele (*Lumen gentium*)

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*)

Dekret o ekumenizmie (*Unitatis redintegratio*)

Dekret o apostołstwie świeckich (*Apostolicam actuositatem*)

Dekret o misyjnej działalności Kościoła (*Ad gentes divinitus*)

Deklaracja o wolności religijnej (*Dignitatis humanae*)

Papież Paweł VI: Ewangelizacja w świecie dzisiejszym (*Evangelii nuntiandi*)

Synod Biskupów: Sprawiedliwość w świecie, 1971 (*De iustitia in mundo*)

Tłumaczenie: *Karol Karcki*

WYTYCZNE DLA DIALOGU I STOSUNKÓW Z WYZNAWCAMI INNYCH RELIGII

(dokument Światowej Rady Kościołów)

Do Komitetu Programowego ds. Podejmowania Uchwał

Prosimy o wyrażenie opinii w sprawie przedkładanego dokumentu, zawierającego propozycje wytycznych i przemyśleń na temat międzyreligijnych stosunków i dialogu. Przyczyną jego powstania była potrzeba przeredagowania „Wytycznych w sprawie dialogu z przedstawicielami różnych religii i ideologii” Światowej Rady Kościołów z 1979 roku. Dokument, który stanowi bilans osiągnięć lub podejmowanych prób w ostatnich dwudziestu trzech latach, przedstawia również niektóre aktualne sprawy.

Podczas konsultacji, która odbyła się w dniach 4-8 października 2001 r. w Bose (Włochy), rozpoczęliśmy pracę nad przeredagowaniem dokumentu. Przedłożona wersja została opracowana przez Grupę Doradczą ds. Stosunków Międzyreligijnych i Dialogu na posiedzeniu w dniach 8-12 maja 2002 r. w Szwecji. Niniejszym podajemy ją do wiadomości.

1. Od początku Kościół wyznawał, że Bóg jedna świat z sobą samym przez Jezusa Chrystusa. W biegu dziejów Kościół podejmował nieustanne próby zrozumienia i praktykowania podstaw swojej wiary w konkretnych sytuacjach życiowych. Kiedy zbór pierwotny z segmentu tradycji żydowskiej przekształcał się w Kościół Żydów i pogan, a jego dziedzictwo grecko-rzymskie zapuszczało korzenie w innych kulturach i regionach, wówczas paralelnie musiał zastanawiać się stale na nowo nad swoją tożsamością. Dzisiaj pod adresem Ko-

ściola jest kierowane stałe wezwanie, aby swoich członków czynił zdolnymi do nawiązywania stosunków z wyznawcami innych tradycji religijnych i do współżycia z nimi w charakterze świadków.

2. Wierna tej wizji, Światowa Rada Kościołów w Cziang Mai (Tajlandia) w 1979 r. opracowała „Wytyczne w sprawie dialogu z przedstawicielami różnych religii i ideologii”¹. Potwierdzamy wartość tych Wytycznych, które były szeroko rozpowszechniane i komentowane w Kościołach. Jednak w międzyczasie możemy spoglądać wstecz na trzydzieści lat doświadczeń ze stosunkami i dialogiem międzyreligijnym, toteż na podstawie osiągnięć lub podejmowanych prób jesteśmy w stanie czynić dalsze postępy. Od Cziang Mai ruch ekumeniczny podjął wiele starań na rzecz ułatwienia stosunków i dialogu między religiami; z drugiej jednak strony wzrosły też oczekiwania co do wyników naszych wysiłków.
3. W ostatnich latach Kościoły członkowskie zaczęły się domagać nowych, odpowiednich do dzisiejszego kontekstu wytycznych w sprawie stosunków i dialogu między religiami. Bardziej niż kiedykolwiek przedtem wzrasta nasza potrzeba nie tylko dialogu z wyznawcami innych religii, lecz także autentycznych stosunków z nimi. Rosnąca świadomość pluralizmu religijnego, rola, jaką religia może odgrywać podczas konfliktów, oraz jej rosnące znaczenie w życiu publicznym, stanowią pilne wyzwania, które wymagają większego wzajemnego zrozumienia i intensywniejszej współpracy wyznawców różnych religii.
4. Z globalnej perspektywy, jako chrześcijanie różnych tradycji zwracamy się do Kościołów członkowskich. Mamy nadzieję, że Kościoły lokalne przestudiują Wytyczne, przedyskutują je i dostosują do własnego kontekstu. W ramach tego wysiłku chrześcijanie winni postarać się o poczynienie dalszych kroków, polegających na opracowaniu, we współpracy z wyznawcami innych tradycji religijnych, wspólnych wytycznych w sprawie stosunków i dialogu, wytycznych, które wszyscy przyjęliby jako instrukcje umożliwiające wejście na drogę zaufania i budowania wspólnoty.

Stosunki międzyreligijne i dialog dzisiaj

5. Wraz z świadomością pluralizmu religijnego wzrosła też konieczność poprawienia stosunków i dialogu wśród wyznawców różnych religii. Większa mobilność, masowe fale uchodźców i migracji z przyczyn ekonomicznych dopro-

¹ Polski przekład tego dokumentu zamieściliśmy w SiDE 4 (1986) 3 (15), s. 52-68.

wadziły do tego, że dzisiaj więcej wyznawców różnych religii niż kiedykolwiek przedtem sąsiaduje ze sobą. Jeśli istnieją możliwości dialogu i spotkania, to istnieją też szanse wspierania wiedzy i świadomości wśród wyznawców różnych religii. Niestety, napięcia i strach utrudniają niekiedy pogłębienie stosunków między społecznościami religijnymi. Wiele społeczności traktuje te napięcia jako potwierdzenie, że ich własna tożsamość i odmienność wymagają ochrony. Międzyreligijne stosunki i dialog winny jednak im umożliwić rozróżnienie między uprawnionym poszukiwaniem tożsamości a przesadną postawą obronną, która powoduje wrogość wobec sąsiadów wywodzących się z innych religii i kultur. Na całym świecie wśród wyznawców głównych tradycji religijnych wzrasta wpływ ruchów i przywódców mobilizujących swoich współwyznawców w imię zachowania własnej tożsamości, która ma być rzekomo zagrożona.

6. Gdzie wielość religijna jest powodem napięć między społecznościami, tam może też dochodzić do nadużywania uczuć religijnych. Religia jest często wyrazem najgłębszych odczuć i wrażeń ludzi i wspólnot; jest nosicielem głęboko zakorzenionych wspomnień historycznych i często apeluje do bezkrytycznej solidarności konfesyjnej. Religia uchodzi niekiedy za przyczynę konfliktów, lecz w rzeczywistości bardziej prawdopodobne jest to, że już istniejące konflikty zaostrza. Międzyreligijne stosunki i dialog mają przyczynić się do uwolnienia religii od tego rodzaju nadużycia, a ludziom religijnym zaoferować możliwość wspólnego działania na rzecz uzdrowienia i pojednania.
7. Zbyt często w przypadku konfliktów lub używania przemocy pewną rolę odgrywają również religijne tożsamości. W niektórych częściach świata religia utożsamiana jest coraz bardziej z etnicznością, przez co konflikty etniczne otrzymują religijne komponenty. W innych sytuacjach relacja między religijną tożsamością a władzą jest tak ścisła, iż społeczności, które władzy nie posiadają lub są przez nią dyskryminowane traktują religię jako siłę, przy pomocy której mogą wyrażać swoją różnicę zapatrywań i protest. Konflikty te mogą jawić się lub być przedstawiane jako konflikty między społecznościami religijnymi, przyczyniając się do zaostrzenia sytuacji. Społeczności religijne są często spadkobiercami głębokich podziałów, nienawiści i wrogości, przekazywanych najczęściej z pokolenia na pokolenie. Gdy same społeczności identyfikują się wyłącznie za pośrednictwem swojej religii lub są identyfikowane przez innych w oparciu o wyznawaną religię, wówczas sytuacja może stać się wybuchowa i może nastawić nawet wrogo do siebie społeczności, które od stuleci współżyły ze sobą w sposób pokojowy. Zadaniem międzyreligijnych stosunków i dialogu jest niedopuszczenie do tego, żeby religia stała się czynnikiem odgraniczającym jedną społeczność od drugiej.

8. Niedopuszczenie do polaryzacji między społecznościami religijnymi w skali światowej jest dzisiaj ważniejsze niż kiedykolwiek przedtem. Wskutek przekazów medialnych rodzi się u ludzi skłonność postrzegania konfliktu w jednym miejscu jako części konfliktu w innym, co sprawia, że wrogie stosunki w jednym regionie przenoszą się na inne. Akt przemocy w jednym miejscu wykorzystuje się do potwierdzenia wizerunku „wroga” w innym lub nawet do prowokowania aktów nienawiści w jakiegokolwiek części świata. Sytuacje konfliktowe trzeba zatem zdeglobalizować a każdy konflikt zanalizować w jego własnym kontekście. Podkreślenie specyfiki każdego konfliktu nie powinno powstrzymywać ludzi wierzących w innych częściach świata przed zainteresowaniem się nim i zaangażowaniem w jego rozwiązanie. Zaangażowanie międzyreligijne w jednym miejscu może być faktycznie ważnym wkładem do budowania pokoju i pojednania w innym.

9. W wielu krajach religia odgrywa w życiu publicznym coraz ważniejszą rolę; wymaga to większego porozumienia i intensywniejszej współpracy między religiami. Agencje rządowe i pozarządowe apelują do przywódców religijnych o zajęcie stanowiska wobec dyskutowanych publicznie kwestii etycznych. Chcąc jednak przemawiać kolektywnie i z autorytetem moralnym, społeczności religijne muszą najpierw zidentyfikować swoje wspólne wartości, zdecydować, w jakiej mierze stać je na przemawianie jednym głosem i przedyskutować sposoby nie ulegania manipulacjom ze strony sił politycznych.

Ku pluralizmowi religijnemu

10. Podczas swoich spotkań z sąsiadami wywodzącymi się z innych tradycji religijnych wielu chrześcijan mogło doświadczyć znaczenia „wspólnego człowieczeństwa” przed Bogiem. Doświadczenie to ma swoje korzenie w wypowiedzi biblijnej, że Bóg jest Stwórcą i Zachowawcą całego stworzenia. *Do Pana należy ziemia i to, co ją wypełnia, świat i jego mieszkańcy* (Ps 24, 1). Bóg wezwał lud Izraela, aby był świadkiem wobec wszystkich narodów, podkreślając zarazem, że jest Bogiem wszystkich (Wj 19, 5-6). Wizje eschatologiczne w Biblii antycypują, że nastąpi zgromadzenie wszystkich narodów i że stworzenie powróci do pełni, której Bóg pragnie dla każdego. Przekonanie to znajduje swoje odbicie w wypowiedzi, że Bóg nie przestawał dawać o sobie świadectwa w życiu żadnego narodu i w żadnym czasie (Dz 14, 17).

11. Nawiązując stosunki z ludźmi reprezentującymi inne przekonania religijne, chrześcijanie muszą zdawać sobie sprawę z dwuznaczności form życia religijnego. W tradycjach religijnych odzwierciedlają się wprawdzie mądrość, miłość, współczucie i życie świątobliwe, lecz nie są one bynajmniej wolne od głupoty, niegodziwości i grzechu. Tradycje i instytucje religijne wspierają niekiedy systemy ucisku i dyskryminacji lub nawet same je ustanawiają. Chcąc właściwie ocenić tradycje religijne, trzeba też zająć się ich niezdolnością do życia w harmonii z najwyższymi ideałami. My chrześcijanie musimy być świadomi w szczególnej mierze, że – jak poświadcza historia – nasza własna tradycja religijna była niekiedy nadużywana dla fałszywego przedstawiania znaczenia Ewangelii, którą powinniśmy zwiastować.
12. Jako świadkowie nawiązujemy międzyreligijne stosunki i międzyreligijny dialog wiernie trzymając się naszej wiary. Jądem wiary chrześcijańskiej jest wiara w Trójjedynego Boga. Potwierdzamy, że Bóg, Ojciec, jest Stwórcą i Zachowawcą całego stworzenia. Wierzymy, że życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa stanowi centrum zbawczego dzieła Boga dla nas i dla świata. Duch Święty utwierdza nas w tej wierze, odnawia nasze życie i prowadzi nas do wszelkiej prawdy.
13. Jesteśmy przekonani, iż zostaliśmy powołani do dawania świadectwa w świecie o zbawczym i pojednawczym dziele Boga w Chrystusie. Czynimy to pokornie wyznając, że nie znamy dokładnie dróg, które doprowadzają do celu zbawcze dzieło Boga. Teraz widzimy w zwierciadle niejasny obraz, gdyż nasze poznanie jest tylko częściowe i nie wiemy dokładnie, jaki jest zamiar Boga (por. *1 Kor* 13, 12-13).
14. Wielu chrześcijanom przychodzi z trudem zrozumienie realiów życia innych tradycji religijnych lub kreatywne odnoszenie się do nich. Mimo to jako chrześcijanie wierzymy, że Duch Boży działa w sposób, który nie jesteśmy w stanie pojąć (por. *J* 3, 8). Działanie Ducha wymyka się naszym definicjom, opisom i ograniczeniom. Winniśmy starać się poznać obecność Ducha tam, gdzie istnieje *miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie* (*Ga* 5, 22-23). Duch Boży wzdycha wraz z naszym duchem. Duch działa, aby doprowadzić do zbawienia cały stworzony porządek (*Rz* 8, 18-27).
15. Jesteśmy świadkami w świecie, w którym Bóg jest obecny, i wobec ludzi, którzy mają coś do powiedzenia o Bogu. Spotykamy się z ludźmi, którzy już żyją wiarą, która określa ich życie, dając im dobre samopoczucie. Wobec nich składamy świadectwo w duchu i duchowości uformowanej przez naszą wiarę chrześcijańską. Chrześcijanie muszą otworzyć się na świadectwo in-

nych, które składane jest nie tylko w słowach, lecz także w aktach wiary, przez poświęcenie się Bogu, bezinteresowną służbę oraz zobowiązanie do praktykowania miłości i niestosowania przemocy.

16. Nasze świadectwo jest naznaczone pokutą, pokorą, integralnością i nadzieją. Wiemy, jak łatwo możemy dojść do niewłaściwego rozumienia Bożego objawienia w Jezusie Chrystusie i wyparcia się go przez nasze działania i przez przyjmowanie postawy posiadaczy Bożej prawdy zamiast niegodnych odbiorców Jego łaski. Duchowość, oddanie, współczucie i mądrość, które dostrzegamy u innych, ograniczają naszą możliwość występowania z twierdzeniem na temat własnej przewagi moralnej. Oczekując wolności, jakiej Bóg pragnie dla całego stworzenia (Rz 8, 19-21), nie możemy postąpić inaczej niż tylko dopuścić innych do udziału w naszym doświadczeniu i naszym świadectwie; jednocześnie musimy słuchać ich głosu, w którym wyrażają swoje najgłębsze przekonania i doświadczenia.
17. W dialogu i w relacjach z wyznawcami innych religii doszliśmy do przekonania, że tajemnica Bożego zbawienia nie wyczerpuje się w naszych wypowiedziach teologicznych.
- Zbawienie jest sprawą Boga.** Przeto nie ośmielamy się osądzać innych. Dając świadectwo własnej wierze staramy się zrozumieć, w jaki sposób Bóg pragnie realizować swoje dzieło.
- Zbawienie jest sprawą Boga.** Przeto jesteśmy w stanie zapewnić naszym partnerów dialogu, że w sposób szczerzy i otwarty chcemy wspólnie z nimi poszukiwać pełni prawdy.
- Zbawienie jest sprawą Boga.** Przeto z ufnością przyznajemy się do tradycji chrześcijańskiej. Otrzymaliśmy radę: [Bądźcie] *gotowi zawsze do obrony wobec każdego, kto od was żąda słowa o tej nadziei, która jest w was (1 P 3, 15)*. Czyniąc to, walczymy i pracujemy wspólnie z innymi, gdyż elementem chrześcijańskiego świadectwa jest przynoszenie uświęcenia i poczucia jedności w świecie, który jest rozrywany rywalizacją i wojną, różnicami społecznymi i nierównością ekonomiczną.

Myśli przewodnie

18. Dialog musi być procesem wzajemnego otwierania się, a nie pertraktacją między stronami reprezentującymi sprzeczne interesy i roszczenia. Partnerzy dialogu nie powinni być wiązani przymusem lub panującymi układami, tylko

muszą mieć umiejętność wspólnego dążenia do sprawiedliwości, pokoju i konstruktywnego działania dla dobra wszystkich ludzi.

- 19. Dialog przyczynia się do wzrostu naszej wiary.** Dla nas chrześcijan ucześnictwo w dialogu prowadzi do stałego rewidowania oceny naszego rozumienia tradycji biblijnej i teologicznej. Dialog skłania wszystkie społeczności do samokrytyki i ponownego przemyślenia sposobu interpretacji własnej tradycji religijnej. Dialog sprawia, iż zmienia się doświadczenie wiary, pomaga też ludziom pogłębić swoją wiarę i wzrastać w niej w nieoczekiwany sposób.
- 20. W dialogu potwierdzamy nadzieję.** Pośród licznych podziałów, konfliktów i sytuacji przemocy istnieje też nadzieja co do możliwości stworzenia społeczności ludzkiej, żyjącej w sprawiedliwości i pokoju. Dialog nie jest celem samym w sobie. Jest środkiem budowania mostów służących okazywaniu wzajemnego szacunku i zrozumienia. Jest on radosną afirmacją życia dla wszystkich.
- 21. W dialogu pielęgnujemy stosunki wzajemne.** Nawiązywanie stosunków z tymi, którzy są postrzegani jako „inni”, jest ostatecznie celem każdego dialogu. Jednak nawiązywanie takich stosunków nie dokonuje się łatwo i szybko. Przeto dla praktyki dialogu decydujące znaczenia mają cierpliwość i wytrwałość. Upór w dążeniu do celu także wówczas, gdy nie od razu dają się dostrzec owoce, jest jednym z podstawowych warunków dialogu.
- 22. W dialogu musimy uwzględnić kontekst.** Każdy dialog odbywa się w konkretnym środowisku. Istotne znaczenie ma świadomość realiów, jak doświadczenie historyczne, warunki ekonomiczne i ideologie polityczne. Poza tym odczuwalny wpływ na sposób i styl wzajemnego oddziaływania mają również różnice kulturowe, płciowe, pokoleniowe, rasowe i etniczne. Jeśli kontekst jest brany poważnie, wówczas dialog nie zmierza do usuwania lub zaprzeczania istniejących różnic, lecz do budowania pomimo ich istnienia zaufania i ufności.
- 23. W dialogu dążymy do okazywania sobie wzajemnego szacunku.** Na partnerach dialogu spoczywa obowiązek dopuszczenia każdej strony do zaprezentowania rozumienia własnej wiary. Zaufanie i ufność powstają wówczas, gdy partnerzy sami siebie potrafią zdefiniować, nie uprawiają prozelityzmu i mają możliwość wzajemnego zadawania sobie pytań i praktykowania w razie potrzeby uzasadnionej krytyki. Ta praktyka sprzyja pogłębieniu zrozumienia wzajemnego, stając się przez to podstawą wszelkich innych relacji.

- 24. W dialogu trzeba szanować integralność tradycji religijnych** w wielości struktur i systemów organizacyjnych. Równie ważne jest uznanie sposobu, w jaki uczestnicy dialogu definiują swoje relacje z własną wspólnotą. Niektórzy potwierdzają swoje prawo i swój obowiązek do przemawiania w imieniu wspólnoty. Inni będą preferować wypowiedzi wynikające z własnego doświadczenia.
- 25. W dialogu wszyscy muszą ze sobą współpracować.** Wszyscy uczestnicy od samego początku muszą być wciągnięci w proces planowania. Wspólne ustalenie agendy ma tę zaletę, że wszyscy partnerzy ją akceptują i czują się odpowiedzialni za jej realizację. Dla prowadzenia dialogu istotne znaczenie mają jasno określone cele oraz wspólnie uzgodnione kryteria uczestnictwa i oceny.
- 26. Dialog powinien objąć wszystkich,** gdyż w przeciwnym razie może się łatwo przekształcić w elitarną aktywność ograniczoną do pewnych warstw społeczeństwa. Należy zatroszczyć się o to, aby dialog odbywał się na różnych płaszczyznach, obejmował różne grupy i podejmował tematy, które dotyczą życia wszystkich elementów składowych społeczności.

Rozważania praktyczne

- 27.** Nawet gdy wszystkie strony mają najlepsze zamiary, może się zdarzyć, że pojedyncze osoby i społeczności spotkają się w przypadku międzyreligijnych stosunków i międzyreligijnego dialogu z problemami i trudnościami. Niekiedy wezwanie do dialogu spotyka się z niezdecydowaniem, nieufnością, obojętnością lub sprzeciwem zarówno w łonie własnej społeczności jak również w innych społecznościach religijnych. Niekiedy w stosunkach międzyreligijnych ujawniają się też postawy, które są sprzeczne z wartościami znamionującymi kulturę i etykę dialogu. W innych przypadkach może być tak, że przed udziałem w dialogu może powstrzymać jego przewidywany wynik. Poza tym dokładnego zbadania wymagają jeszcze inne problemy, niektóre z nich nasunęły się podczas najnowszych dyskusji.
- 28.** Często oczekuje się, że za pomocą dialogu zostaną znalezione rozwiązania dla politycznych konfliktów lub konfliktów między społecznościami, w których religia zdaje się odgrywać jakąś rolę. W wielu krajach istnieją partnerzy dialogu, którzy, mimo podziałów religijnych, są zdolni do współpracy w konkretnych wysiłkach na rzecz pokoju. Istnieją także sytuacje, w których zapra-

sza się przywódców religijnych do odegrania widzialnej roli w inicjatywach pokojowych podejmowanych przez państwo. Z dialogiem wiąże się niekiedy duże oczekiwania w sytuacji konfliktu. Gdy nie udaje się go zażegnać, wówczas jego znaczenie dla sprawy pokoju zostaje zakwestionowane. A przecież trzeba pamiętać o tym, że dialog międzyreligijny w swej istocie nie jest instrumentem, który nadawałby się do rozwiązywania problemów w ostrych sytuacjach kryzysowych. Jednak kontakty i stosunki, oparte na cennym zaufaniu i przyjaźni między wyznawcami różnych religii, budowane systematycznie w cierpliwym dialogu w czasach pokojowych, mogą w sytuacji konfliktu uchronić religię przez wykorzystaniem jej jako broni. W wielu przypadkach takie relacje mogą torować drogę inicjatywom w dziedzinie mediacji i pojednania. W czasach napięć między wspólnotami lub w kulminacyjnym punkcie kryzysu kontakty te – ponad podziałami – mogą okazać się niezawodne w dziedzinie budowania pokoju.

- 29.** Wprawdzie dialog co do swej istoty jest bezpośrednim spotkaniem, ale po każdej stronie występują w nim także poniekąd niewidzialni uczestnicy. Nasi partnerzy dialogu będą stale na nowo obarczać nas odpowiedzialnością za to, co nasi chrześcijańscy współwyznawcy uczynili lub zaniedbali, co powiedzieli a czego nie powiedzieli. Jest to w pewnym sensie nie do uniknięcia i niekiedy nawet zrozumiałe, toteż zdajemy sobie sprawę, że także w łonie religii istnieją głęboko sięgające różnice poglądów, wiemy też, że linie podziału przebiegają nie zawsze między wspólnotami religijnymi, lecz często wewnątrz tych wspólnot. Różnice te nie są zawsze tylko różnicami o charakterze teologicznym, lecz odnoszą się często także do kwestii społecznych, politycznych i moralnych. Z różnych przyczyn znajdujemy się niekiedy w opozycji do ludzi, z którymi łączy nas wspólna wiara. Mogliśmy się przekonać, że społeczności religijne nie stoją naprzeciw sobie jak monolityczne bloki. Broniąc interesów (lub rzekomych interesów) własnej społeczności nie wolno ignorować lub przemilczać faktu, że po każdej stronie mamy do czynienia z wielością stanowisk. Zaangażowanie w sprawach wiary nie oznacza, że identyfikujemy się ze wszystkim, co w imieniu tej wiary jest lub nie jest czynione. Przeto nasza reakcja nie powinna być defensywna, lecz winniśmy kierować się ufnością, że dialog dysponuje potencjałem, który jest zdolny do zmiany głęboko zakorzenionych opinii lub przesądów.
- 30.** W wielu społecznościach religijnych spotykamy ludzi, którym zdaje się załżeć przede wszystkim na wzroście własnej społeczności przez różne formy działalności misyjnej, w tym także działalność prozelicką. Okazują oni małe zainteresowanie dialogiem lub wykorzystują go do własnych celów misyjnych. Takie sytuacje mogą wpływać demobilizująco na ludzi, którzy

chęcią uczestniczyć w dialogu. Ich rozczarowanie sprawia, iż często nie dostrzegają, że w łonie własnej społeczności znajdują się partnerzy nastawieni krytycznie wobec takiej postawy. Ważne jest, byśmy szukali właśnie takich partnerów i badali możliwości przywrócenia wiarygodności dialogowi, który ludziom o różnych poglądach umożliwia nawiązywać kontakty cechujące się wzajemnym szacunkiem i otwartością w dyskusowaniu kontrowersyjnych kwestii.

- 31.** Dialog może wyrażać się w różnych formach, które są z kolei odzwierciedleniem różnych aspektów życia. Nie można z góry zakładać, że jedna forma jest lepsza od drugiej, w przypadku dialogu nie powinniśmy posługiwać się także standartowym modelem lub ustaloną z góry hierarchią, lecz czynić to, co konieczne, i dążyć do tego, co możliwe. W pewnych kontekstach jest łatwiej dyskutować na temat różnic „kulturowych” niż „religijnych”, nawet gdy przy tej okazji dochodzą do głosu kwestie z zakresu teorii i praktyki religijnej. Również w przypadkach, w których występują obiekcje w sprawie rozpoczęcia dialogu na temat kwestii teologicznych, może być możliwa lub nawet bardzo wskazana współpraca w zagadnieniach „społecznych”.
- 32.** Motywacja do dialogu może być niekiedy uzależniona od układu sił między społecznościami religijnymi oraz od obiektywnego lub subiektywnego znaczenia różnic liczbowych. W wielu krajach różne wspólnoty religijne posługują się tym samym językiem, często przynależą też do tej samej kultury. W wielu przypadkach ich członkom gwarantuje się oficjalnie te same prawa obywatelskie i polityczne, lecz jednocześnie są stosowane wobec nich dyskryminujące praktyki, które zwiększają nieufność i pogłębiają rozłam. Zmieszanie polityki i tożsamości konfesyjnych zakorzenionych w tradycjach społeczności religijnych może prowadzić do tego, że społeczności te będą traktować się wzajemnie jako zagrożenie. Zagrożenie to staje się aktualne szczególnie w czasach niepewności lub przemian politycznych i ustrojowych, gdy kształtowane są na nowo stosunki państwo-religia. Dialog międzyreligijny musi wziąć pod uwagę skutki nierównego podziału władzy i wzajemnego postrzegania wraz z towarzyszącymi temu postrzeganiu wypaczeniami. Znaczenie inicjatyw w dziedzinie dialogu zależy w dużej mierze od tego, czy podjęte zostaną świadome i skoncentrowane starania zmierzające do rozproszenia lęku i nieufności u tych, którzy są postrzegani jako reprezentanci społeczności religijnych. Poza tym dialog międzyreligijny musi stworzyć możliwość umocnienia lojalności ponadkonfesyjnych, a podczas dyskusji i wspólnego działania w centrum uwagi muszą się znajdować zawsze wspólne dobro i polityczna integracja.

- 33.** Uczestnictwo w modlitwach multireligijnych staje się dla wielu chrześcijan czymś coraz bardziej oczywistym. W konkretnych sytuacjach życia codziennego jest coraz więcej okazji do spotkania wyznawców innych religii. Mamy tu na myśli małżeństwa międzyreligijne, osobiste przyjaźnie i wspólną modlitwę w intencji konkretnego celu, jak pokój lub jakaś sytuacja kryzysowa. Ale taką okazją może też być święto narodowe lub religijne, zebranie szkolne lub inne zgromadzenia związane z międzyreligijnymi stosunkami i dialogiem. Istnieją różne formy modlitwy, które mogą być praktykowane przez ludzi wyznających różne religie. Chrześcijanie mogą być zapraszani do uczestnictwa w nabożeństwach organizowanych przez inne religie; przy tej okazji powinni oni odnieść się z respektem do prezentowanej praktyki kultowej. Chrześcijanie mogą zapraszać gości wyznających inne religie na nabożeństwo w kościele, przy tej okazji powinni im okazać swoją gościnność. Modlitwa międzyreligijna umieszcza obok siebie modlitwy różnych religii. Ta forma modlitwy ma tę zaletę, że uznanie zyskuje różnorodność i integralność każdej tradycji, i że modlimy się w obecności innych. Jej ujemną stroną jest to, że część uczestników musi się zadowolić rolą widza. Modlitwa międzyreligijna umożliwia wyznawcom różnych religii zaplanowanie, przygotowanie i uczestniczenie we wspólnej modlitwie. Istnieją jednak obawy, że przez to modlitwa może zostać sprowadzona do najmniejszego wspólnego mianownika, i że może ulec zubożeniu specyficzna duchowość modlitwy każdej religii. Dla innych taka modlitwa jest w ogóle niemożliwa. A przecież także dla niektórych z nich mogłaby ona stanowić duchowe wzbogacenie. Wszystkie te różne reakcje sygnalizują, że pozbawione emocji rozmowy na ten temat wśród chrześcijan nie są jeszcze czymś oczywistym.

Konkluzja

- 34.** W licznych społeczeństwach pluralistycznych, w których żyją chrześcijanie i wyznawcy innych religii, jedni i drudzy są związani ze sobą w dialogu życia, wraz z wszystkimi trudnościami, lecz również z wszystkimi bogactwami i obietnicami. Zdobywają oni nowe doświadczenie w zakresie własnej wiary i wiary wyznawanej przez innych. Odkrywają znowu zasoby, które pozwalają im wzbogacić własne człowieczeństwo i uczynić świat lepszym miejscem współżycia. Uczą się, jak być bardziej otwartymi na potrzeby i dążenia innych oraz bardziej posłusznymi wobec woli Boga dla całego stworzenia.

Tłum.: *K.K.*

SYLWETKI

KS. JAN GROSS – W 65 ROCZNICĘ URODZIN

W 1997 r. uczestniczyłem w Mikołowie w sympozjum o św. Wojciechu, z okazji tysięcznej rocznicy jego śmierci. Wśród uczestników nie mogło oczywiście zabraknąć proboszcza miejscowej parafii ewangelicko-augsburskiej, ks. Jana Grossa. Gdy już wygłoszone zostały referaty, właśnie on został poproszony o głos. Znałem wcześniej ks. Grossa jako oddanego ekumenistę, lecz mimo to przez moją katolicką głowę przebiegła myśl: no tak, zaraz luteranin powie coś krytycznego o kulcie świętych. Nic z tych rzeczy. Ks. Jan powiedział pięknie o św. Wojciechu, wspominał, że w starych postyllach ewangelickich były drukowane kazania o tym świętym, które czytano wieczorami w domach luterzańskich. Myślę, że ta scena dość dobrze oddaje cechę duchownego, który w tym roku ukończył 65 lat i jest jednym z liderów ekumenicznych w Polsce. Wszędzie szuka on bowiem punktów stycznych, tego co łączy chrześcijan, co nie oznacza, że nie ma odwagi powiedzieć prawdy, gdy sytuacja tego wymaga. Jako przykład przytoczę znakomity referat pt. „Mariologia luterńska w Księgach Symbolicznych oraz w życiu i nauce Kościoła ewangelicko-augsburskiego (luterńskiego)”, wygłoszony przez ks. Jana Grossa w sierpniu 1996 r. na Kongresie Mariologicznym w Częstochowie. Przypomniawszy piękne słowa Marcina Lutera o Matce Bożej ks. Gross podkreślił, że imię Marii Panny jest wymieniane w każdym ewangelickim nabożeństwie niedzielnym i świątecznym, w odmawianym wspólnie wyznaniu wiary. Kalendarz liturgiczny Kościoła ewangelicko-augsburskiego po dziś dzień zawiera trzy święta tzw. maryjne: Oczyszczenia Marii Panny, Zwiastowanie Marii Panny i Nawiedzenie Marii Panny. W kościołach luterzańskich na świecie odprawiane są jeszcze gdzieś tam nieszpory maryjne. Maria Panna jest dla luteran: Matką Bożą – Bogurodnicą; świętą, czystą, zawsze Dziewicą; najchwalebniejszą i naj-

godniejszą najwyższej czci ze wszystkich kobiet żyjących w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości na ziemi, jednak – podkreślił prelegent wobec katolickiego audytorium – nie jest dla nich orędowniczką, współodkupicielką, wspomocicielką, królową niebios i ziemi oraz niepokalaną poczętą i wniebowziętą.

Konkluzja ks. Grossa brzmiała: *Mimo, że mamy różne, a nieraz i zbieżne, poglądy na naukę i kult maryjny, to jedno musimy stwierdzić, że nie ma Marii katolickiej, ani prawosławnej, ani też ewangelickiej. Ona jest po prostu chrześcijanką należącą do całego Kościoła.*

I jeszcze jedno wspomnienie, oddające chyba dobrze usposobienie Jubilata. Przed laty pracowałem w „Gazecie Wyborczej”. Ks. Gross przysyłał sprostowania, gdy ktoś z kolegów dziennikarzy popełnił jakiś błąd dotyczący Kościołów ewangelickich. Milczały gremia kościelne, a ks. Jan z własnej inicjatywy poczuwał się do tego, aby cierpliwie tłumaczyć, prostować, no bo przecież w kraju o większości katolickiej wiedza o ewangelicyzmie, także wśród dziennikarzy, jest ogólnie mówiąc, niezbyt duża. Raz oberwało się także mnie. Napisałem o ordynacji pięciu astorów. Od ks. Grossa otrzymałem list z odbitką notatki i z przekreślonym słowem „pastorów” oraz dopiskiem: „księży”. Pozostałem jednak przy swoim: uważam, że słowo „pastor” ma piękne znaczenie, jest uzasadnione historycznie, budzi dobre skojarzenia, wielu ewangelików nadal jest do niego przywiązanych, a użycie tego terminu przez katolika wcale nie oznacza, że odmawia duchownemu ewangelickiemu tytułu księdza. Zresztą gdybym napisał: „ordynacja pięciu księży” niewielu czytelników zwróciłoby uwagę na notatkę, bo cóż w tym dziwnego, że w kraju o większości katolickiej przybywa pięciu nowych księży (ordynacja jest pojęciem wieloznacznym i nie wszyscy ją kojarzą z uroczystością w Kościołach ewangelickich).

No, ale z ks. Janem można się różnić pięknie. Wiedzą o tym dobrze choćby ci, którzy prowadzą z nim dysputy na tematy liturgiczne, które są jego „oczkiem w głowie”. Wszak ks. Gross jest niekwestionowanym autorytetem w tej dziedzinie, bowiem od 30 lat przewodniczy on Komisji Liturgicznej Kościoła.

To, co zadziwia w postawie popularnego ks. Grosika, to jego niezwykła aktywność. Jest proboszczem parafii w Mikołowie, przewodniczy Śląskiemu Oddziałowi Polskiej Rady Ekumenicznej, pełni funkcję prezesa Synodu i przewodniczącego Rady Synodalnej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP oraz wiele innych funkcji. Nie ma wydarzenia ekumenicznego na terenie Śląska, w którym by nie uczestniczył. Przy tym wszystkim dużo publikuje, występuje w mediach. Pamiętam, że już na początku lat osiemdziesiątych wydawał biuletyn Śląskiego Oddziału PRE.

Jest człowiekiem powszechnie lubianym z racji pogodnego usposobienia, otwartości i dobroci. Kiedyś uczeń technikum, katolik, rozbił szybę w gablotce przy kościele ewangelicko-augsburskim w Mikołowie. Ksiądz na spowiedzi powiedział mu: *idź i przeproś ewangelickiego księdza, zapłać za szybę.* Tamten nie

poszedł, więc odbyło się kolegium, na które wezwano również ks. Grossa. Oczywiście dobry ks. Jan prosił o darowanie chłopakowi winy i kary. Po kolegium – ponieważ padał deszcz – zaproponował mu podwiezienie do domu. W samochodzie chłopiec przeprosił ks. Jana i przyrzekł, że taka historia już się nie powtórzy. Ks. Gross uznał wówczas, że przez ten żal i skruchę w chłopcu dokonało się owo katechizmowe „topienie starego Adama”. Ja zaś myślę, że ks. Jan udzielił chłopakowi najlepszej katechezy, którą zapamięta na całe życie.

Ks. Jan Gross urodził się dnia 25 kwietnia 1938 r. w Starogardzie Gdańskim jako syn Jana Grossa, budowniczego pieców hutniczych hut szkła, oraz Heleny z domu Koch, dyplomowanej położnej. Jego dziadek, również Jan Gross, który pochodził z Radomia, był współwłaścicielem hut szkła w Skierniewicach i Starogardzie Gdańskim. W okresie okupacji mieszkali w Wadowicach, a po II wojnie światowej od roku 1945 w Chorzowie. W tamtejszej parafii ewangelicko-augsburskiej uczęszczał na lekcje religii i naukę confirmacyjną m. in. razem z przyszłym premierem RP prof. dr hab. Jerzym Buzkiem i jego siostrą. W chorzowskim kościele im. Marcina Lutra był confirmowany w dniu 1 czerwca 1952 r. przez ks. radcę Roberta Fiszka. Po ukończeniu Liceum Ogólnokształcącego w Chorzowie-Batorym, w 1956 r. rozpoczął studia teologiczne na sekcji teologii ewangelickiej w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Uwieńczył je 23 czerwca 1960 r. tytułem magistra teologii ewangelickiej na podstawie pracy pt.: „Stosunek Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego do kultu Marii Panny”.

W Dziękczynne Święto Żniw, dnia 2 października 1960 r. w kościele im. Marcina Lutra w Chorzowie, 22-letni magister teologii ewangelickiej został ordynowany na księdza przez zwierzchnika Kościoła biskupa prof. dra Andrzeja Wantułę. Z dniem 3 października 1960 r. został skierowany przez Konsystorz do diecezji mazurskiej (Szczytno), w której przez rok był wikariuszem diecezjalnym u boku ks. Seniora Alfreda Jaguckiego. Po rocznym wikariacie został przez Konsystorz mianowany p.o. administratora parafii w Dąbrównie, Lipowie i Glaznotach na Mazurach (1961-1962). Z dniem 1 stycznia 1963 r. został przeniesiony do diecezji cieszyńskiej, gdzie w parafii Goleiszów przeszło 10 lat, aż do dnia 15 października 1973 r., był wikariuszem u boku ks. Tadeusza Terlika.

W dniu 28 września 1967 r. zawarł w kościele ewangelickim ap. Piotra i Pawła w Lewinie Brzeskim związek małżeński z Krystyną z domu Jarzembowska. W dniu 21 marca 1970 r. urodziła się w Cieszynie jedyna ich córka Elżbieta – Helena.

Z dniem 1 października 1973 r. został przez Konsystorz przeniesiony na wikariat do największej parafii ewangelickiej w Polsce, do Cieszyna, gdzie u boku ks. radcy dra Alfreda Jaguckiego pracował aż do dnia 15 października 1978 r. Bowiem w dniu 3 września 1978 r. Zgromadzenie parafialne parafii ewangelicko-augsburskiej w Mikołowie wybrało ks. Jana Grossa swoim proboszczem. Probo-

stwo w Mikołowie objął dnia 16 października 1978 r., a w dniu 18 lutego 1979 r. został oficjalnie i uroczyście wprowadzony przez ówczesnego zwierzchnika diecezji katowickiej ks. seniora Alfreda Hauptmanna w asyście ks. radcy Edwarda Romańskiego i ks. konseniora Jana Karpeckiego na stanowisko proboszcza w Mikołowie. Do 31 XII 1995 r. a więc przez 17 lat był także administratorem parafii w Orzeszu, doprowadzając do jej pełnego usamodzielnienia się. Dzięki jego staraniom otrzymano od władz miejskich w Tychach parcelę, a następnie przeprowadzono budowę kościoła św. ap. Piotra i Pawła (poświęcony dnia 25 IX 1995 r.) i erygowano parafię w Tychach (1 I 1997), której po dzień dzisiejszy jest duszpasterzem i administratorem.

W okresie pracy duszpasterskiej ks. Jan Gross w tajnym typowaniu przez księży diecezji katowickiej był jednym z kandydatów w r. 1980 na urząd seniora, a w r. 1992 na urząd biskupa diecezjalnego diecezji katowickiej. Ponadto w 1990 r. przez Ogólnopolską Konferencję Księży był także wytypowany jako jeden z trzech kandydatów na urząd biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Od 28 kwietnia 1990 r. do 22 kwietnia 2001 r. był radcą Konsystorza. Od 1986 r. jest członkiem Synodu Kościoła z listy księży.

Przez 10 lat (1980-1990) był konseniorem diecezji katowickiej (zastępcą ówczesnego zwierzchnika diecezji), a tym samym członkiem Rady Diecezjalnej Diecezji Katowickiej. Był także członkiem różnych Komisji Synodu Kościoła: Prawniczej, d/s Środków Masowego Przekazu, Pastoralnej i Ekumenicznej, a także przez wiele lat przewodniczącym Redakcji Ewangelickich Programów Radiowo-Telewizyjnych. Przez 28 lat tj. od 23 czerwca 1973 do 14 maja 2001 był członkiem Kościelnej Komisji Egzaminacyjnej. Od równych 30 lat, tzn. od powołania przez ks. biskupa prof. dr. Andrzeja Wantuły Komisji Liturgicznej (24 czerwiec 1973 r.) i później przekształcenia jej w Synodalną Komisję d/s Liturgii i Muzyki Kościelnej, ks. Jan Gross jest jej członkiem i przewodniczącym. Komisja ta m.in. w roku 1995 opracowała wraz z ks. prof. dr hab. Manfredem Uglorzem tymczasową Agendę nabożeństw niedzielnych i świątecznych, oraz wydała wraz z analogicznymi komisjami z Zaolzia w Czechach i z Kościołem Ewangelicko – Reformowanym w Polsce wspólny „Śpiewnik Ewangelicki” w roku 2002. Od dnia 9 marca 1982 r. ks. Jan Gross przez wiele 3-letnich kadencji jest przewodniczącym Śląskiego Oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej, koordynując pracę ekumeniczną wśród Kościołów Polskiej Rady Ekumenicznej na terenie ówczesnych województw: katowickiego, bielskiego, opolskiego i częstochowskiego, a obecnie województwa śląskiego i opolskiego, jak również współpracując na tym terenie z Kościołami, które nie należą do PRE (Kościół Rzymskokatolicki, Kościół Zborów Chrystusowych, Kościół Zielonoświątkowy).

W dniu 6 kwietnia 2002 r. Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP powierzył mu urząd Prezesa Synodu i przewodniczącego Rady Synodalnej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.

Wielokrotnie był przez władze Kościoła delegowany na różnego rodzaju konferencje teologiczne zarówno luterzańskie, jak i ekumeniczne w całej Europie. Jest także autorem niezliczonej ilości cennych opracowań, artykułów, przemówień i kazań stojących zawsze na wysokim poziomie teologicznym, biblijnym i homiletycznym. Zgodnie z uchwałą Konsystorza Kościoła Ewangelicko – Augsburgskiego w RP ma przejść w dniu 31 stycznia 2004 r. na emeryturę, pozostając nadal prezesem Synodu Kościoła i przewodniczącym Synodalnej Komisji ds. Liturgii i Muzyki Kościelnej oraz przewodniczącym Śląskiego Oddziału PRE. Na emeryturze ks. Jan Gross pragnie zamieszkać wraz z rodziną w Cieszynie w ciszy skromnego domu jego córki.

Tyle curriculum vitae. Ale trzeba koniecznie jeszcze coś dodać, bo obraz dokonań ks. Prezesa byłby niepełny. Jest on żywym świadkiem ekumenii na Górnym Śląsku. W 2002 r., w kazaniu na Śląskie Święto Biblii, wspominał o podobnym święcie zaraz po wojnie. Śląski Tydzień Biblijny miał już wówczas ekumeniczny charakter, ale w jakże okrojonym stopniu. Nie uczestniczyli w nim rzymscy katolicy, prawosławni, a nawet przedstawiciele niektórych Kościołów protestanckich. *Oni nazwali nas „Babilonem”, a myśmy nazywali ich „sektarzami”* – wspominał ks. Gross. Dziś jest zupełnie inaczej, a wielką w tym zasługę ma właśnie ks. Jan Gross. Sprawie jedności służy poprzez posługę Słowa – na ambonie i w mediach, także – a może przede wszystkim – przez swoje osobiste świadectwo. W jednym ze swoich radiowych rozmyślań ekumenicznych podkreślił, że najpewniejszą drogą – tak dla Kościołów jak i dla pojedynczych chrześcijan – jest Jezus Chrystus. Gdy taką drogę obierzemy, wówczas na pewno nie zbłądzimy do celu. Swoje rozmyślanie ks. Gross zakończył słowami: *Kościół Jezusa Chrystusa to naprawdę „społeczność kulawych pielgrzymów” w drodze do celu. Ile razy Kościół w tej pielgrzymce do źródła życia pobłądził, ile razy upadł, bo nikt, żaden nawet Kościół nie ma monopolu na prawdę! Ile bowiem razy Kościół szedł do źródła życia bez Chrystusa tyle razy błądził, tyle razy upadał. Dlatego dziś kiedy uświadamiamy sobie, że tą drogą powinien Kościół kroczyć razem, chcemy iść za Jezusem! Mamy być wpatrzeni w Niego, aby nie utracić Go sprzed oczu. On ma być naszym przewodnikiem. On ma wskazywać nam drogę do celu do źródła naszego życia, życia wiecznego. Takie jest też zadanie współczesnego ruchu ekumenicznego: patrzeć na Jezusa i kroczyć za Nim do celu. Tylko bowiem On może nas zjednoczyć w prawdzie i miłości!*

Dobrze, że są ludzie, którzy nam to przypominają. A jeszcze lepiej – tak jak w przypadku ks. Grossa – gdy słowa potwierdzają i uwiarygodniają osobistym świadectwem. Ks. Jan Gross jest bowiem prawdziwym świadkiem Chrystusa, łączącym umiłowanie Pisma Świętego z realizowaniem tego, czego naucza nasz Pan. Nic więc dziwnego, że wziął sobie mocno do serca nakaz Jezusa, aby Jego uczniowie byli jedno.

Grzegorz Polak

KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH styczeń – czerwiec 2003

Z zagranicy

o Jedność chrześcijan darem samego Boga – przypomniał Jan Paweł II w rozważaniu przed niedzielną modlitwą Anioł Pański. Nawiązując do rozpoczętego (18 stycznia) Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, papież powiedział: *Znosimy cierpienia podziałów i liczne są bariery, które nas dzielą, ale nie poddajemy się, ponieważ chwała Pana, która objawia się w nas, ciągle nas prowadzi do oczyszczenia i wzajemnego przebaczenia, napełnia nas światłem i siłą modlitwy, którą wspólnie zanosimy do Boga, aby uzdrowił rany naszego podziału.* O jedność i pokój zaapelował Jan Paweł II podczas ekumenicznych niesporów w rzymskiej bazylice św. Pawła za Murami, kończących obchody Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan (26 stycznia). Papież wspominał o wydarzeniach ekumenicznych ubiegłego roku, m.in. o styczniowym międzyreligijnym spotkaniu modlitewnym w Asyżu, podpisanej wraz z patriarchą Bartłomiejem I w czerwcu wspólnej deklaracji o ochronie stworzenia, o swojej majowej podróży do Bułgarii oraz o wizycie w Watykanie rumuńskiego patriarchy Teoktysta. *Nie możemy jednocześnie z realizmem nie zauważyć istnienia trudności, problemów i rozczarowań, na jakie nadal natrafiamy – dodał Jan Paweł II. – Bywa, że czasem odczuwamy pewnego rodzaju zmęczenie, brak zapału, gdy żywy pozostaje ból, ponieważ nie możemy jeszcze dzielić Uczty eucharystycznej.* Podejmując temat ekumenizmu także podczas audiencji ogólnej (22 stycznia), Jan Paweł II ponowił wezwanie do wspólnej refleksji nad posługą biskupa Rzymu (po raz pierwszy poruszył ten temat w encyklice „Ut unum sint” z 1995 r.; papieski prymat jest

jedną z głównych kwestii dzielących chrześcijan). *Niech Duch Święty oświeci pasterzy i teologów naszych Kościołów w tym cierpliwym i na pewno owocnym dialogu* – modlił się papież w Auli Pawła VI.

○ Kulminacyjnym wydarzeniem tegorocznego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w Jerozolimie było nabożeństwo ekumeniczne odprawione w czwartek 23 stycznia w Wieczerniku na Górze Syjon. Po raz pierwszy w historii uczestniczył w nim przedstawiciel prawosławnego Patriarchatu Jerozolimy i Ziemi Świętej, który dotąd nie brał udziału w żadnych inicjatywach ekumenicznych. Przemawiając w imieniu prawosławnego patriarchy Ireneusza I, o. Aleksander Winogradsky podkreślił, że pragnienie jedności chrześcijan winno wyrastać z miłości, której wierni doświadczają najpierw w okazywanej im darmo miłości Chrystusa. W spotkaniu w tym symbolicznym miejscu, w którym – wedle najstarszej tradycji Kościoła – Jezus spożył z apostołami ostatnią wieczerzę paschalną, wzięli udział zwierzchnicy i członkowie różnych Kościołów, obrządków i stanów. Przybyli m.in. biskup maronicki Paul Nabil Sayah i archimandryta melchicki Metanios Haddad, sekretarz delegatury apostolskiej w Jerozolimie, przedstawiciele Kościołów syryjskiego, etiopskiego, anglikańskiego, luterańskiego i innych protestanckich, przełożeni katolickich konwentów męskich i żeńskich, duchowieństwo wielu zgromadzeń, klerycy seminarium franciszkańskiego, studenci katolickich placówek naukowych i świeccy.

○ Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, ks. dr Konrad Raiser ukończył 25 stycznia 65 lat. Z końcem bieżącego roku odejdzie on na emeryturę. Jego następcę wybierze Komitet Naczelny ŚRK podczas swojego najbliższego posiedzenia dorocznego, które odbędzie się w Genewie na przełomie sierpnia i września. Ks. Raiser kieruje Radą od 11 lat (jego sylwetkę zamieściliśmy w nr. 1 z 1993 r.).

○ Módlmy się, aby Bliski Wschód został ocalony przed groźbą wojny i dalszej przemocy i aby nasze wysiłki ekumeniczne zmierzały zawsze ku budowie cywilizacji miłości, opartej na sprawiedliwości, pokoju i pojednaniu – z takim apelem zwrócił się 28 stycznia Jan Paweł II do członków Komitetu ds. dialogu między Kościołem katolickim a starożytnymi Kościołami Wschodu. Papież prosił uczestników rozmów o przekazanie serdecznych pozdrowień zwierzchnikom Kościołów wschodnich, których przedstawiciele biorą udział w obecnej fazie rozmów z Kościołem rzymskokatolickim. Zauważył następnie, że Kościół katolicki i różne chrześcijańskie Kościoły wschodnie osiągnęły zachęcający do dalszej pracy znaczący postęp na drodze ekumenizmu. Wyraził pragnienie, aby podjęte inicjatywy doprowadziły do pełnej jedności w prawdzie i miłości. Rozpoczęty 27 stycznia dialog teologiczny obejmuje następujące Kościoły wschodnie: Kościół

Koptyjski w Egipcie, Ormiański Kościół Apostolski (z dwoma katolikami: w Eczmiadzynie w Armenii i w Antelias w Libanie), Kościół Syryjski, Kościół Etiopski, Kościół Erytrejski i Kościół Syryjsko-Malankarski w Indiach.

○ Rząd grecki odrzucił kolejną prośbę Parlamentu Europejskiego, aby kobiety miały wstęp na Świętą Górę Atos. Ta „republika mnichów” jest duchowym centrum prawosławia. Atos to górzysty półwysep z licznymi klasztorami: obowiązujący od 1050 r. status zakazuje tam wstępu *kobietom, dzieciom, eunuchom i wszelkim gładkim twarzom* (mnichom nie wolno nawet hodować zwierząt-samic). Rzecznik greckiego rządu oświadczył, że *prośba Parlamentu jest bezpodstawna, gdyż szczególny status »republiki mniszek« zapisano w obowiązujących traktatach unijnych*. Instytucje europejskie wiele razy podejmowały starania o umożliwienie kobietom wstępu na Atos, na ogół z inicjatywy organizacji feministycznych. Naciski zwiększyły się w ostatnich latach, gdy Unia zaczęła dotować odnowę zabytkowych klasztorów, często żądając w zamian rewizji historycznego statusu Świętej Góry. Zakonnicy zapowiedzieli, że zrezygnują z pomocy (na razie ograniczyli jej przyjmowanie), jeśli żądania będą się powtarzać.

○ Relikwie św. Walentego, patrona zakochanych, ofiarował Patriarchatowi Moskiewskiemu ordynariusz włoskiej diecezji Terni. W tym umbryjskim mieście znajduje się grób męczennika z III wieku. Podczas niedawnej wizyty w Rosji bp Vincenzo Palia, obecny następca św. Walentego na urządzie biskupim, spotkał się z patriarchą Aleksym II. Patriarcha podziękował za dar i zapowiedział, że relikwiarz zostanie wystawiony w cerkwi Chrystusa Zbawiciela. Jednocześnie powtórzył zarzuty o „prozelityzmie katolickim”. Wyraził jednak nadzieję na załagodzenie konfliktów i podkreślił, że utrzymuje dobre stosunki z wieloma katolickimi episkopatami, diecezjami, klasztorami i innymi instytucjami.

○ Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan kard. Walter Kasper wyraził opinię, że w napiętych dotąd stosunkach z rosyjskim prawosławiem *coś się ruszyło*. Pozytywną oznaką jest udzielenie wizy pobytowej dla biskupa diecezji św. Klemensa w Saratowie, Clemensa Pickela powiedział kard. Kasper w wywiadzie dla Radia Watykańskiego. Jego zdaniem jest to *zasadnicza zmiana* we wzajemnych stosunkach. Jednocześnie przyznał, że również strona katolicka popełniała pewne *niezręczności*, ale reakcja strony rosyjskiej była *przesadna*. Teraz chyba obie strony wszystko to przemyślały i należy skupić się na wspólnych zadaniach.

○ Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne odbędzie się w 2007 r. w jednym z krajów południowej Europy o tradycji prawosławnej. Zdecydowali o tym członkowie Wspólnego Komitetu Rady Konferencji Episkopatów Europy

(CCEE) i Konferencji kościołów Europejskich (KKE) obradujący od 30 stycznia do 2 lutego w Bukareszcie. Poprzednie zgromadzenia odbyły się w Bazylei (1989) i Grazu (1997). Uczestnicy obrad stwierdzili, że przyjęta w 2001 r. Karta Ekumeniczna *stała się integralną częścią architektury ekumenicznej w Europie*. Zgodnie z jej treścią wezwali wszystkie Kościoły do regularnego włączania we własne uroczystości wyznaniowe modlitwy za inne Kościoły i wspólnoty kościelne. Nawiązując do innego postulatu wspomnianej Karty – wzmacniania dialogu chrześcijańsko-islamskiego – wyrazili życzenie dalszego jego prowadzenia i pogłębiania, w tym także za pośrednictwem Komitetu CCEE-KKE ds. stosunków z muzułmanami w Europie, aby wyznawcy obu religii mogli rozmawiać o swojej wierze w Boga i swym współzyciu na naszym kontynencie. Członkowie Wspólnego Komitetu zwrócili się do rządów poszczególnych krajów, aby zapewniły, że nowa Europa będzie szanowała status Kościołów, wspólnot religijnych i organizacji niewyznaniowych zgodnie z ustawodawstwem krajów członkowskich, uzna szczególną tożsamość Kościołów i wspólnot religijnych, a także będzie przestrzegać wolności religijnej w jej wymiarze indywidualnym, zbiorowym i stowarzyszeniowym. Wobec perspektywy konfliktu zbrojnego w Iraku wezwali przywódców politycznych do działań zgodnych z prawem międzynarodowym, normami moralnymi i do rozwiązania obecnego kryzysu przez użycie wszelkich środków niesiłowych, jakimi rozporządzają. Wyrazili też solidarność ze wspólnotami chrześcijańskimi Bliskiego Wschodu, świadkami tragedii, która *wyduje się nierozwiązywalna*.

- Najwyższy patriarcha i katolikos wszystkich Ormian Karekin II uroczystie otworzył Rok Świętego Eczmiadzynu podczas odprawionej 2 lutego tzw. Bożej Liturgii Przysięgi w katedrze patriarszej w Eczmiadzynie. Jednocześnie wydał on specjalną encyklikę poświęconą 1700. rocznicy istnienia katedry, którą – według prastarej tradycji ormiańskiej – wznosił rękami ludzkimi sam Bóg. Przez cały rok jubileuszowy do duchowej stolicy Armenii przybywać będą pielgrzymki i pątnicy indywidualni z całego kraju i z różnych stron świata. Głównym punktem ich pobytu w tym miejscu będzie specjalna Boża Liturgia Przysięgi, sprawowana w katedrze przez biskupa z danej diecezji z udziałem księży, diakonów, chórów i wiernych.

- Do pogłębienia kontaktów z Kościołem łacińskim na Ukrainie oraz współpracy ekumenicznej z prawosławiem wezwał Jan Paweł II członków Stałego Synodu Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, który przyjął 3 lutego. Obradowali oni w Rzymie pod przewodnictwem arcybiskupa większego Lwowa kard. Lodumyra Huzara. Papież przekazał za ich pośrednictwem pozdrowienia dla wiernych tego Kościoła, wspominając gorące przyjęcie, jakiego zaznał podczas swej wizyty na Ukrainie w czerwcu 2001 r. *Przy tej okazji do radości waszych*

wspólnot dołączyła się gościnność i szacunek ze strony licznych wiernych prawosławnych, którzy w biskupie Rzymu widzieli szczerego przyjaciela – dodał papież. Podkreślił następnie, że Ukraiński Kościół Greckokatolicki, *odrodzony po tragicznych wydarzeniach ubiegłego stulecia, kontynuuje dzieło odbudowy ze świadomością swego wielkiego dziedzictwa duchowego, owocnego świadectwa swych męczenników i konieczności zachowania na wszystkich szczeblach postawy dialogu, współpracy i jedności*. Jan Paweł II zachęcił swych gości do kontynuowania takiej postawy, szczególnie w obliczu różnych trudności dnia codziennego, które dzięki temu łatwiej jest rozwiązywać.

- Sprzeciw wobec planów wojny w Iraku wyrazili zwierzchnicy wspólnot chrześcijańskich w Europie (5 lutego). Na zakończenie spotkania w Berlinie oświadczenie w tej sprawie wydali przedstawiciele Światowej Rady Kościołów (ŚRK), Konferencji Kościołów Europejskich (KEK), Krajowej Rady Kościołów Chrystusa z USA i Bliskowschodniej Rady Kościołów. Wezwali jednocześnie Bagdad do zniszczenia broni masowego rażenia, umożliwienia kontroli ONZ i poszanowania praw obywateli. Sygnatariusze wyrazili ubolewanie, że najpotężniejsze państwa świata uważają wojnę za *możliwe do przyjęcia narzędzie polityki zagranicznej*. Oświadczenie poparł m.in. ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej

- Z ostrym potępieniem przejawów nietolerancji religijnej w Gruzji wystąpiła Światowa Rada Kościołów. W ogłoszonym 6 lutego liście do prezydenta tego kraju Eduarda Szewarnadze, dyrektor Komisji Kościołów ds. Międzynarodowych ŚRK, Peter Weiderud poinformował o brutalnej napaści na uczestników nabożeństwa ekumenicznego, które odbyło się w Tbilisi 24 stycznia w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. List uznaje za niedopuszczalne i zbrodnicze tego rodzaju akty nietolerancji, podejmowane w imię religii oraz wzywa władze kraju do podjęcia niezbędnych działań, mających na celu pociągnięcie do odpowiedzialności karnej winnych. Jednocześnie ŚRK zwraca uwagę, że człowiek odpowiedzialny za te działania został wykluczony z gruzińskiego Kościoła prawosławnego, a jego postępowanie potępiły wszystkie główne Kościoły chrześcijańskie w tym kraju, łącznie z prawosławnym, katolickim i luterańskim.

- Jan Paweł II otrzymał 8 lutego pierwszy egzemplarz „Annuario Pontificio 2003” – rocznika papieskiego na rok bieżący, zawierającego podstawowe wiadomości o Stolicy Apostolskiej, Watykanie i Kościele rzymskokatolickim na świecie. Z opublikowanych danych wynika m.in., że liczba katolików wynosi obecnie ok. 1,07 mld, a liczba osób zaangażowanych w działalność duszpasterską na różnych szczeblach sięga prawie 4,3 mln. Jest wśród nich 4649 biskupów i 405 067 kapłanów (w tym 266 448 diecezjalnych, reszta to zakonni), 29 204 diakonów

stałych, 54 970 braci zakonnych, 792 317 zakonnic, 31 512 członków instytutów świeckich, 139 078 świeckich misjonarzy i 2 813 252 katechetów. Do liczby zakonnic należy dodać 51 973 mniszki prowadzące życie kontemplacyjne.

○ Po raz pierwszy od 1856 r. zbierze się Synod Kościoła maronickiego. Synod będzie dyskutować nad tożsamością i rolą tego Kościoła, ekumenizmem, stosunkiem do islamu oraz świata arabskiego i współczesnego. Nowością jest udział 11 biskupów z diaspory libańskiej, a także zaproszenie w roli obserwatorów przedstawicieli innych Kościołów i religii. Kościół maronicki jest narodową wspólnotą chrześcijan libańskich. To jedyny katolicki Kościół wschodni, który nie powstał w wyniku uznania władzy papieża przez część wyznawców niezależnej dotąd wspólnoty – maronici zawsze pozostawali w łączności z Rzymem. Liczy ok. 1,5 mln. wiernych. Na jego czele z tytułem patriarchy Antiochii stoi od 1986 r. kard. Nasrallah Pierre Sfeir; jego siedziba mieści się w Bkerke k. Bejrutu (Liban).

○ Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan kard. Walter Kasper opowiedział się za konkretnymi formami współpracy Kościoła prawosławnego i katolickiego. Podczas spotkania z Synodem Greckiego Kościoła Prawosławnego w Atenach 14 lutego kard. Kasper zaproponował utworzenie wspólnego komitetu, który organizowałby regularne spotkania obu stron, co przyczyniłoby się do lepszej współpracy Kościoła katolickiego i prawosławnego w Europie. *Prawosławie i katolicyzm ponoszą taką samą odpowiedzialność za chrześcijańskie korzenie Europy* – podkreślił kard. Kasper na zakończenie czterodniowej wizyty oficjalnej delegacji Watykanu w Grecji. Kardynał wraz z oficjalną delegacją watykańską przebywał w Grecji od 10 lutego na zaproszenie prawosławnego zwierzchnika Greckiego Kościoła Prawosławnego, abp. Chrystodulosa. Kard. Kasper przekazał arcybiskupowi przesłanie od Jana Pawła II, wyrażające *głębokie przekonanie* [obu Kościołów], *iż stary kontynent nie powinien utracić chrześcijańskiego bogactwa swojej tradycji*. W rozmowie ze swym gościem zwierzchnik Kościoła Grecji powiedział, że wizyta ta otwiera *nową epokę szczerzej współpracy z Watykanem* i wyraził żal z powodu *postępującej laicyzacji wspólnego domu europejskiego*. Kard. Kasper ze swej strony oświadczył, że wymiana poglądów między obu Kościołami stwarza warunki do *rozwijania współpracy w sprawach interesujących obie strony, z których najważniejszą jest oficjalne głoszenie chrześcijańskich korzeni starego kontynentu*. Podróż delegacji watykańskiej do Aten była rewizytą przedstawicieli Greckiego Kościoła Prawosławnego w Watykanie w marcu 2002 r. Podczas swego pobytu na ziemi greckiej przedstawiciele Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan rozmawiali z kierownictwem miejscowego Kościoła prawosławnego i z jego komisjami: do spraw europejskich, stosunków międzyprawosławnych i międzychrześcijańskich, ds. wychowania i spraw społecznych. Odwiedzili także niektóre ośrodki i szkoły, oraz Wydział Wydawnictw Kościoła Grecji.

○ Jan Paweł II powinien przyjechać do Moskwy, ale wymaga to jeszcze rozwiązania pewnych problemów, oświadczył 14 lutego w wywiadzie dla agencji ANSA ambasador Federacji Rosyjskiej przy Watykanie Witalij Litwin. Jego zdaniem *papież nie może przyjechać jedynie jako głowa państwa. Jest on równocześnie głową Kościoła, nie do pomyślenia byłoby więc, gdyby w czasie wizyty nie spotkał się z patriarchą Moskwy*. Dyplomata podkreślił, że *należy stworzyć odpowiednią atmosferę, aby wizyta była owocna*. Ambasador Litwin zapewnił, że Rosja gotowa jest wpuścić nowych kapłanów na miejsce wydalonych w 2002 r. czterech księży katolickich i bp. Jerzego Mazura. Zaprzeczył jednocześnie, jakoby władze jego kraju oskarżały Kościół katolicki o podżeganie do nastrojów ekstremistycznych w społeczeństwie. O ofercie "wymiany" katolickich duchownych poinformowano już watykański Sekretariat Stanu, który w każdej chwili może podjąć decyzję w tej sprawie, powiedział dyplomata. Według niego, wydalenie czterech księży i biskupa nie miało nic wspólnego z wypełnianiem przez nich posługi duszpasterskiej, lecz wynikało z faktu, że *złamali oni rosyjskie przepisy, prowadząc działalność nie licującą ze statusem osób duchownych*. Ambasador zasugerował, że chodziło m. in. o działalność handlową.

○ Sprzeciw wobec stosowania wojny jako narzędzia polityki zagranicznej wyraził Komitet Wykonawczy Światowej Rady Kościołów (ŚRK), który obradował w Genewie w dniach 18 do 21 lutego. Rada wyraziła głębokie ubolewanie, że USA nawołują do ataku na Irak, a Bagdad wezwwała do przestrzegania praw człowieka i rezolucji ONZ. Apelując o przedłużenie pobytu inspektorów rozbrojenionych nad Zatoką, Rada podkreśliła, że *20 lat inspekcji jest skuteczniejsze, stosowniejsze i mniej kosztowne niż 20 dni wojny*.

○ Patriarcha Moskwy i Wszechrusi Aleksy II przyjął nowego nuncjusza apostolskiego w Rosji. Abp Antonio Mennini przyjechał do rezydencji patriarchy 20 lutego. Omówiono stan i perspektywy stosunków między oboma Kościołami i uznano za konieczne rozwiązanie problemów, które przeszkadzają *owocnemu rozwojowi dialogu międzykościelnego* – poinformowała służba informacyjna Patriarchatu.

○ Świętość życia i wartość rodziny była tematem obrad komisji mieszanej katolicko-żydowskiej, która zebrała się w dniach 23-27 lutego w miejscowości Grottaferrata pod Rzymem. W skład Komisji wchodzi przedstawiciele Wielkiego Rabinatu Izraela i watykańskiej Komisji ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem działającej przy Papieskiej Radzie ds. Jedności Chrześcijan. Z opublikowanego komunikatu wynika, że było to pierwsze spotkanie komisji w tym składzie. Obrady *cechowała atmosfera przyjaźni i wzajemnego zaufania, a obie strony zdecydowane są kontynuować podjęty dialog*. W słowach poprzedzających sam komuni-

kat stwierdza się, że jest on wyrazem *zbieżności opinii w wielu kwestiach związanych z dwoma zasadniczymi tematami, o których była mowa: świętością życia i wartościami rodziny*. Ze strony żydowskiej tekst podpisał m. in. rabin Shar Yishuv Cohen, a ze strony katolickiej kard. Jorge Mejia, a także nuncjusz apostolski w Izraelu abp Pietro Sambi. Komisję ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem powołał 22 października 1974 r. papież Paweł VI. Działa ona w ramach Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan.

o Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Walter Kasper, ma nadzieję na stopniową poprawę stosunków ekumenicznych. Mam wrażenie, że znajdujemy się w przeddzień nowej fazy relacji ekumenicznych – stwierdził 27 lutego podczas inauguracji katedry ekumenizmu na rzymskim Uniwersytecie św. Tomasza. Wyjaśniając swój optymizm kard. Kasper nawiązał do małych znaków ocieplenia nadchodzących ze strony prawosławia z Moskwy. Przypomnił ponadto, że jego niedawna wizyta w Grecji jeszcze przed dwoma laty byłaby trudna do pomyślenia. Zdaniem przewodniczącego Papieskiej Rady utrzymujący się nadal podział między chrześcijanami osłabia odpowiedź, jaką uczniowie Chrystusa powinni dać światu. W tym kontekście kard. Kasper wspominał o potrzebie głoszenia zbawczego orędzia skoncentrowanego na Chrystusie oraz wspólnej odpowiedzi na zjawisko narastającego relatywizmu etycznego. Katedra ekumenizmu na rzymskim „Angelicum” jest pierwszą tego typu na uniwersytetach papieskich w Rzymie. Planuje się, że wykładowcami będą tam również teolodzy niekatolicycy.

o Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Walter Kasper, obchodził 5 marca 70. rocznicę urodzin. W 1999 r. papież Jan Paweł II mianował go sekretarzem PRdsJCh. Na konsystorzu 21 lutego 2001 r. został mianowany kardynałem, a w dwa tygodnie później – przewodniczącym PRdsJCh. Jeden z najwybitniejszych współczesnych teologów katolickich, były biskup niemieckiej diecezji Rottenburg-Stuttgart, jest autorem licznych dzieł naukowych. Jako współprzewodniczący katolicko-luterańskiej komisji ds. dialogu zaangażował się w jeden z najważniejszych projektów ekumenicznych, którego owocem było podpisanie przez katolików i luteran 31 października 1999, w Dniu Reformacji, Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Jest gorącym orędownikiem integracji europejskiej i wnoszenia przez Kościoły naszego kontynentu wspólnego wkładu na rzecz chrześcijańskiego obrazu człowieka i jego niezbywalnej godności. Wielkie znaczenie ma, jego zdaniem, ekumeniczne współdziałanie Kościołów na rzecz Europy. Zdecydowana droga chrześcijan ku jedności w pojednanej różnorodności mogłaby stanowić przykład dla współżycia różnych narodów i kultur w Europie – stwierdzał w różnych swoich wystąpieniach. Bp Kasper kilkakrotnie przebywał w Polsce. Jako przewodniczący komisji

zagranicznej Konferencji Biskupów Niemieckich odwiedził Warszawę w grudniu 1995 z okazji 30. rocznicy wymiany listów między biskupami polskimi i niemieckimi i prezentował wspólne, wydane z tej okazji „Słowo” obydwu episkopatów. Do chwili objęcia funkcji w Watykanie bp Kasper współprzewodniczył też – ze strony Kościoła Niemiec – zespołowi stałych kontaktów Episkopatów Polski i Niemiec. Po raz ostatni odwiedził Polskę w marcu 2000 z okazji otwarcia Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego.

○ W pluralistycznym społeczeństwie religie powinny współżyć ze sobą na pokojowych zasadach – mówił przewodniczący Europejskiej Rady Żydów Michel Friedman podczas otwarcia dwudniowego spotkania europejskich Żydów i katolików 10 marca w siedzibie UNESCO w Paryżu. Fakt, że dwie najstarsze religie monoteistyczne spotykają się w pełnym zaufaniu i prowadzą rozmowy, powinien stanowić sygnał dla świata współczesnego. Gospodarz spotkania, metropolita Paryża, kard. Jean-Marie Lustiger powiedział na konferencji prasowej, że dialog między obiema wspólnotami religijnymi jest jedną z najważniejszych aktualnych spraw po wiekach wzajemnej obcości i strasznych niesprawiedliwości. Spotkanie zorganizował Europejski Kongres Żydów oraz Komisja ds. dialogu z judaizmem Konferencji Biskupów Francji. Uczestniczyli w nim wysokiej rangi przedstawiciele obu wspólnot religijnych z Europy, a także delegacja rabinów z USA i Kanady.

○ Pod hasłem: „Ekumenizm od tolerancji do dialogu” obradowali w albańskiej Szkodrze w dniach 10-11 marca przewodniczący 7 konferencji biskupich regionu Bałkanów i Europy Południowo-Wschodniej. W wydanym na zakończenie obrad komunikacie stwierdzono, że daje się wyczuć nowy klimat, który pozwala mieć nadzieję na przezwycięzenie istniejących problemów. Niedawne podróże Jana Pawła II do Rumunii, Grecji i Bułgarii, wzajemne odwiedziny delegacji różnych Kościołów, wspólne pielgrzymki, współpraca związana z różnymi problemami, wspólne poparcie dla obecności wartości chrześcijańskich w budowie struktur europejskich wskazują na pokonywanie przesądów i na możliwość kroczenia wspólną drogą. Podczas obrad okrągłego stołu z udziałem biskupów i grup młodych katolików, prawosławnych i muzułmanów z Serbii i Czarnogóry, Kosowa, Macedonii i Albanii, młodzi zaproponowali szereg tematów przyszłego dialogu, m. in. handel ludźmi i narkotykami, korupcja i potrzeba kształtowania osób zdolnych do podejmowania odpowiedzialności politycznej.

○ Komitet „Islam w Europie” podsumował swą działalność na posiedzeniu w Strasburgu w dniach 13-16 marca. Komitet powołały Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) i Konferencja Kościołów Europejskich (KKE). Celem tej

inicjatywy jest wspieranie i zachęcanie Kościołów naszego kontynentu do nawiązywania i utrzymywania stosunków ze współobywatelami-muzułmanami. Za najważniejsze spośród wspólnych inicjatyw uczestnicy spotkania w Strasburgu uznali konferencję w Sarajewie w dniach 12-16 września 2001, tuż po zamachach terrorystycznych na miasta amerykańskie, co nadało szczególny wymiar temu wydarzeniu. Zgromadziło ono intelektualistów i przedstawicieli organizacji chrześcijańskich i islamskich. Obradowano na temat „Chrześcijanie i muzułmanie w Europie pluralistycznej”. Opublikowano dwa listy do Kościołów europejskich. Jeden z nich (z r. 2000) był poświęcony formacji młodych chrześcijan i muzułmanów pluralistycznej Europie, a drugi (z r. 2001) – roli Kościołów w społeczeństwie pluralistycznym z punktu widzenia muzułmanów. Wiele uwagi poświęcono europejskiej Karcie Ekumenicznej, uchwalonej przez Kościoły naszego kontynentu w Strasburgu w 2001 r. Przypomniano, że paragraf 11 tego dokumentu zachęca do nasilenia na wszystkich szczeblach spotkań chrześcijańsko-muzułmańskich i dialogu między obu religiami oraz do wspólnego zastanawiania się nad wiarą w jednego Boga i zrozumienia praw człowieka. Obradom w Strasburgu współprzewodniczyli o. Hans Vöcking z Belgii – ze strony CCEE i ks. Hans Klautke z Kościoła Ewangelickiego Niemiec – z ramienia KKE.

○ Kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan oraz metropolita Smoleńska i Kaliningradu Cyryl, odpowiadający w Patriarchacie Moskiewskim za kontakty z zagranicą, spotkali się 19 marca w Genewie – poinformowano w Watykanie. Celem spotkania była ocena stanu stosunków między Kościołem Katolickim i Rosyjskim Kościołem Prawosławnym. *Podczas szczerzej rozmowy uzgodniono prowadzenie dalszych konsultacji w celu rozwiązania problemów istniejących między obu Kościołami* czytamy w komunikacie po spotkaniu. Rozmowa przewodniczącego Papieskiej Rady i szefa wydziału kontaktów z zagranicą Patriarchatu Moskiewskiego była pierwszą na tak wysokim szczeblu od czasu zamrożenia stosunków między oboma Kościołami po podniesieniu 11 lutego 2002 r. czterech administratur apostolskich na terenie Rosji do rangi diecezji.

○ Hans Küng, teolog z Tybingi, obchodził 19 marca 75. urodziny. *Jestem lojalnym teologiem* – zapewnił niedawno agencję katolicką KNA. Dodał że gotów jest pojednać się ze Stolicą Apostolską, ale urząd nauczycielski też musi dokonać samokrytyki. W grudniu 1979 r., po wieloletnim konflikcie, Kongregacja Nauki Wiary odebrała Küngowi prawo nauczania w imieniu Kościoła. Podłożem konfliktu było kwestionowanie nieomylności papieża i podstawowych zasad chrystologii. Ostrzegął też przed nadmiernym centralizmem Watykanu, opowiadał się m.in. za odnową w Kościele i otwarciem ekumenicznym, którego celem miałyby być ponowne zjednoczenie Kościołów. Aż do przejścia na emeryturę w 1996 r.

był profesorem zwyczajnym w Tybindze oraz dyrektorem instytutu, ale nie był związany z żadnym wydziałem. Od wielu lat angażuje się w dialog między religiami świata; był też inicjatorem międzyreligijnego projektu „etos świata”. Uważa, że istnieje możliwość pojednania z Watykanem. Jego zdaniem, warunkiem zbliżenia do władz Kościoła jest rozpoczęcie przez urząd nauczycielski w Rzymie samokrytycznego dialogu, a nie zadawanie się jedynie dekretem, potępieniem i ingerowaniem. Wyraził nadzieję na *pragmatyczne pojednanie*. Za pojednaniem między Watykanem a kontrowersyjnym teologiem opowiedzieli się ostatnio przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan kard. Walter Kasper i przewodniczący Biskupów Niemieckich kard. Karl Lehmann.

- Głęboki smutek z powodu załamania się podejmowanych na całym świecie wysiłków na rzecz pokoju w Iraku wyrazili zwierzchnicy wspólnot chrześcijańskich, należących Rady Kościołów Bliskiego Wschodu (MECC). W oświadczeniu ogłoszonym 23 marca 19 jego sygnatariuszy przypomnieli, że nad znalezieniem pokojowego rozwiązania problemu pracowało wiele rządów, przywódców chrześcijańskich i muzułmańskich, Światowa Rada Kościołów i regionalne rady Kościołów oraz miliony ludzi na całym świecie.

- W chwili obecnej (marzec 2003) Rosyjski Kościół Prawosławny liczy 131 eparchii (diecezji), w których działa 155 biskupów, w tym 128 eparchialnych i 27 pomocniczych, ponadto jest 12 hierarchów emerytowanych. Patriarcha Aleksy II na eparchialnym spotkaniu duchowieństwa stolicy Rosji poinformował dalej, że w Kościele tym działa 614 klasztorów, w tym 295 męskich i 319 żeńskich. Na terenie Rosji (a więc bez Ukrainy) istnieje 16 295 parafii, obsługiwanych przez 14 000 księży i 3480 diakonów. Kościół dysponuje 5 akademiami duchownymi, 32 seminariami, 43 szkołami duchownymi, 1 Instytutem Teologicznym, 2 uniwersytetami prawosławnymi, 6 duszpasterskimi kursami przygotowawczymi i 2 eparchialnymi żeńskimi szkołami duchownymi.

- Przed wybuchem konfliktu islamsko-chrześcijańskiego na skutek wojny w Iraku ostrzegł ekumeniczny patriarcha Konstantynopola. *Muzułmanie na Bliskim Wschodzie mogą powiedzieć, że chrześcijanie, którzy przyszli z Zachodu, zabijali nasze dzieci, kobiety, nasz naród i niewinnych ludzi i dlatego musimy z nimi walczyć* powiedział Bartłomiej I w radiu BBC. Honorowy zwierzchnik światowego prawosławia uważa, że *to ONZ powinna znaleźć ostateczne i pokojowe rozwiązanie konfliktu irackiego*.

- Podczas kwietniowego posiedzenia Komisji ds. Misji Światowej i Ewangelizacji Światowej Rady Kościołów ustalono, że najbliższa Światowa Konferencja ds. Misji i Ewangelizacji odbędzie się w dniach od 12 do 19 maja 2005 r. w Ate-

nach. Przyjęto też temat główny obrad: „Powołani w Chrystusie, aby być wspólnymi pojednania i uzdrowienia”. Oczekuje się przybycia 500 uczestników. Poprzednia tego typu konferencja odbyła się w 1996 r. w Salvador de Bahia w Brazylii.

- Papież Jan Paweł II przyjął 11 kwietnia na audiencji prywatnej prezydenta Światowej Federacji Luterńskiej, bp. Christiana Krause. W okolicznościowym przemówieniu bp Krause wezwał do intensywnego przewycięzania jeszcze istniejących różnic między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołami luterńskimi, które uniemożliwiają wspólnotę Wieczery Pańskiej. Podkreślił, że Kościoły luterńskie zdają sobie sprawę z problemów, które powstrzymują Kościół rzymskokatolicki przed zapewnieniem luteranom gościnności eucharystycznej w taki sposób, w jaki mogą to już uczynić Kościoły luterńskie w odniesieniu do katolików. *Nasze wspólnoty czekają na ten widzialny znak i na to żywe doświadczenie jedności w Chrystusie* – podkreślił prezydent ŚFL. Zwrócił uwagę, że sakrament chrztu, jako podstawowe źródło jedności, powinien być dzisiaj przedmiotem wspólnego zainteresowania. Dzięki temu dostrzeżemy, że jedność Kościoła jest prawdziwym owocem owej zbawczej jedności, która już dzisiaj jest nam darowana w Chrystusie. Zarówno według luterńskiego jak katolickiego rozumienia istnieje ścisła łączność między sakramentem chrztu a sakramentem Wieczery Pańskiej. Przez chrzest zostajemy prawdziwie włączeni do Ciała Chrystusa i ta wspólnota z Chrystusem jest właśnie tą, którą celebруем w Eucharystii – stwierdził w konkluzji bp Krause.

- Dnia 17 kwietnia, w Wielki Czwartek, papież Jan Paweł II ogłosił swoją czternastą encyklikę zatytułowaną: „Ecclesia de Eucharistia. O Eucharystii w życiu Kościoła”, w której zdecydowanie odrzuca możliwość wspólnej Wieczery Pańskiej między katolikami i ewangelikami (por. tekst „Wspólnota Wieczery Pańskiej” zamieszczony w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).

- Dnia 27 kwietnia zmarła nagle w wieku 73 lat znana niemiecka teolożka ewangelicka i poetka Dorothee Sölle. W referacie, wygłoszonym podczas VI Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Vancouver (Kanada) w 1983 r. zatytułowanym „Życie w swojej pełni” opisała życie tzw. Pierwszego Świata (Zachodu) jako życie bez duszy w świecie. Zaapelowała, aby nawiązać do proroków starotestamentowych i przyswoić sobie ich wizję sprawiedliwego ładu w świecie. Jej krytyka postawy charakteryzującej się mocnym przywiązaniem do dóbr materialnych znajdowała pozytywne przyjęcie szczególnie wśród ludzi młodych i kobiet. Swemu zaangażowaniu na rzecz sprawiedliwości dawała wyraz do ostatnich chwil swego życia. Biskup Kościoła Ewangelicko-Luterńskiego Dolnej Łaby, Bärbel Wartenberg-Potter podczas wieczoru upamiętniającego życie i dzieło Sölle podkreśliła jej zaangażowanie na rzecz szeroko pojętego ekumenizmu:

Posiadała ona kwalifikacje, które są potrzebne bezwarunkowo w działalności na rzecz światowej ekumenii: wierę w to, że różnorodność jest w pierwszym rzędzie cudownym źródłem bogactwa i żywotności.

○ Protestanci szwajcarskiego kantonu Zurych publicznie przeprosili za prześladowania, jakim w XVI w. poddali anabaptystów reprezentantów radykalnego nurtu Reformacji. Ich potomkowie, znani jako mennonici i amisze, mieszkają dzisiaj głównie w Ameryce Północnej. Podczas nabożeństwa w katedrze w Zurychu w dniu 3 maja ewangelicy reformowani Szwajcarii oraz mennonici i amisze z USA podali sobie dłonie na znak przyjaźni i pojednania. Prezydent kantonalnego Kościoła Reformowanego Zurychu, ks. Ruedi Reich powiedział przy tej okazji, że *Kościół reformowany Szwajcarii prześladował anabaptystów. Ta niesprawiedliwość, jaka spotkała ich przed wiekami, była zdradą Ewangelii, czymś, o czym mówimy dziś z przerażeniem.* Biskup Ben Girod, przywódca amisów z Montany, zwrócił się do ewangelików reformowanych następującymi słowami: *W imieniu mego ludu przebaczymy wam w imieniu Jezusa. W Nim znajdujemy siłę do wypowiedzenia słów przebaczenia, błogosławieństwa i miłości.*

○ Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Walter Kasper uważa, że ekumenizm nie powinien się ograniczać do dialogu między katolikami i protestantami. Podczas spotkania w Würzburgu 4 maja zaapelował o ekumeniczne *rozszerzenie na Wschód*, gdyż – jego zdaniem – problemy związane z podziałami będzie można pokonać tylko wówczas, gdy Kościoły tradycji wschodniej i zachodniej zbliżą się do siebie. Takie zbliżenie Kościołów Wschodu i Zachodu przyczyni się do szybszej integracji politycznej Europy Wschodniej i Zachodniej – powiedział kard. Kasper. Podczas spotkania z niemieckimi hierarchami skrytykował dyskusje ekumeniczne w tym kraju, które są zawężone do dialogu między katolikami a protestantami, i dlatego w spotkaniu z Kościołami tradycji wschodniej pojawiają się problemy natury kulturowej i mentalnej. Mimo to w ostatnim okresie czasu dają się odnotować wyraźne oznaki odprężenia. Kard. Kasper wymienił przede wszystkim postęp w dialogu z Kościołem Grecji oraz z Kościołami prawosławnymi w Rumunii, Serbii i Bułgarii. Jednocześnie przewodniczący Papieskiej Rady zwrócił uwagę, że ze względu na wiele jeszcze otwartych problemów w chwili obecnej nie jest możliwa wspólnota eucharystyczna z Kościołami wyrosłymi z Reformacji. Eucharystia jest czymś więcej niż tylko braterską ucztą, do której zaprasza Jezus na zasadzie powszechnej gościnności, stwierdził kard. Kasper. Dodał, że warunkiem tej wspólnoty stołu jest wspólnota wiary. Mówienie o tym otwarciu nie jest powodem do rezygnacji, lecz impulsem do dalszej pracy. Kard. Kasper ostrzegł przed rezygnacją w ekumenizmie. Jego zdaniem, radość z tego, co można wspólnie osiągnąć, uskrzydla, podczas gdy frustracja tym, co jest jeszcze niemożliwe powoduje zniechęcenie do dalszej pracy.

Światu nie są potrzebne nasze zjednoczone frustracje, bo tego ma sam dość; o wiele bardziej świat potrzebuje i oczekuje naszego wspólnego świadectwa rado-snej i wyzwalającej nowiny – powiedział watykański hierarcha.

o W dniach 5-12 maja odbyło się w Bari (Włochy) doroczne posiedzenie Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów. Podczas tygodniowego spotkania dyskutowano nad projektem dokumentu o eklezjologicznych skutkach sakramentu chrztu, czyli o związkach między przyjęciem go a przynależnością do konkretnej wspólnoty kościelnej. Omawiano również projekt dokumentu na temat natury i celu dialogu ekumenicznego oraz udziału katolików w krajowych i regionalnych radach Kościołów. Wnioski w tych sprawach zostaną przedstawione w czasie planowanego na luty 2006 r. IX Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w brazylijskim Porto Alegre, w którym jako obserwatorzy wezmą udział przedstawiciele Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Z Polski w skład Wspólnej Grupy Roboczej wchodzi abp Józef Życiński – metropolita lubelski.

o Na zaproszenie najwyższego patriarchy i katolikos-a wszystkich Ormian Karekina II przybył 7 maja do Armenii zwierzchnik Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego katolikos-patriarcha Elias II. Towarzyszyli mu metropolici, biskupi i księża tego Kościoła. Witając swych gości Karekin II wspomniął o wielowiekowych więzach łączących oba narody i oba Kościoły. Podkreślił, że *członkowie narodu ormiańskiego zawsze czuli się wolni i bezpieczni w chrześcijańskiej Gruzji, budowali cerkwie i klasztory, szkoły i teatry oraz zakładali organizacje dobroczynne. Dzisiaj również, znajdując się pod życzliwą opieką państwa gruzińskiego, Kościół i naród – Ormianie mieszkający w Gruzji – mają rozległe możliwości pełnego przeżywania swego życia narodowo-kościelnego* – stwierdził zwierzchnik Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego. Obecna wizyta patriarchy-katolikos-a Eliasza II w Armenii była pierwszym od wieków tego rodzaju wydarzeniem we wzajemnych stosunkach.

o Ekumenizm znajduje się w *decydującej i przełomowej fazie*, uważa kardynał Walter Kasper. Opinię tę wyraził przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan 10 maja podczas nadania mu w Niemczech doktoratu honorowego. Kard. Kasper zastrzegł, że taki stan rzeczy nie jest oznaką niepowodzenia ekumenizmu, lecz przeciwnie skutkiem jego ogromnego sukcesu. Wynika to stąd, że chrześcijanie różnych wyznań, którzy się już do siebie zbliżyli, bardziej niż inni odczuwają to, co ich dzieli. Zdaniem kard. Kaspera wskazywanie na istniejące różnice nie oznacza, że jest to koniec dialogu ekumenicznego, lecz stanowi wyzwanie do bardziej intensywnego jego prowadzenia. Niemiecki hierarcha podkreślił, że w czasach globalizacji ekumenizm nie ma realnej alternatywy. Należy pamiętać, że ekume-

nizm nie polega na działalności dyplomatycznej, ani też czysto akademickiej wymianie myśli, lecz jest to proces duchowy. Jego celem nie jest nawracanie na inne wyznanie, lecz nawrócenie do Chrystusa. Sylwetkę i dokonania nowego doktora honoris causa przedstawił przewodniczący Konferencji Biskupów Niemieckich, kard. Karl Lehmann. Podkreślił, że kard. Kasper jest jednym z najwybitniejszych teologów w Kościele katolickim Niemiec. Przewodniczący Rady Kościołów Ewangelickich w Niemczech, Manfred Kock zwrócił uwagę, że kard. Kasper jest *jednym z największych budowniczym mostów w ekumenizmie*. Nie jest on *obrońcą lodowej ery ekumenizmu*, lecz rzecznikiem jego wiosny.

- Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, ks. dr Konrad Raiser, przebywał w dniach 11-17 maja w Brazylii w celu oficjalnego rozpoczęcia przygotowań do IX Zgromadzenia Ogólnego ŚRK, które obradować będzie w Porto Alegre od 14 do 23 lutego 2006 r. na terenie tamtejszego Uniwersytetu Papieskiego. Przy tej okazji ks. dr Raiser, w towarzystwie przywódców Kościołów brazylijskich, złożył wizytę nowowybranemu prezydentowi kraju Luizowi Inacio Lula da Silva, zapraszając go do uczestnictwa w Zgromadzeniu Ogólnym. Zaproszenie zostało przyjęte z zadowoleniem. Bp Dom Sinesio Bohn w imieniu Konferencji Biskupów Brazylii zapowiedział aktywne uczestnictwo miejscowego Kościoła Rzymskokatolickiego w przygotowaniach i przebiegu Zgromadzenia Ogólnego. Kościół ten jest członkiem Krajowej Rady Kościołów Chrześcijańskich Brazylii, która zaprosiła ŚRK do Porto Alegre. Członkami ŚRK w Brazylii są: Kościół Ewangelicki Wyznania Luterańskiego, Chrześcijański Kościół Reformowany, Episkopalny Kościół Anglikański, Kościół Metodystyczny i Zjednoczony Kościół Prezbiteriański.

- Ekumeniczny patriarcha Konstantynopola potwierdził poparcie dla Patriarchatu Moskiewskiego w sporze z Watykanem. W rozmowie z włoskim dziennikiem „Il Foglio” honorowy zwierzchnik światowego prawosławia Bartłomiej I powiedział, że utworzenie katolickich diecezji w Rosji nie służy zapewnieniu wiernym opieki duchowej, lecz jest wykorzystywaniem słabości prześladowanego przez dziesięciolecia miejscowego Kościoła prawosławnego. Z kolei wspólnota greckokatolicka na Ukrainie nie stanowi głównego problemu w stosunkach między oboma Kościołami, lecz *„bez wątplenia jest jednym z wielu nieporozumień”*. *„Kościół katolicki w przypadku grekokatolików tak w przeszłości, jak i teraz posługuje się metodami tego świata”* dodał Bartłomiej I. Jednocześnie apele Jana Pawła II o dążenie do jedności obu odłamów chrześcijaństwa określił jako *„prawdziwe”*, a stosunki między katolikami a prawosławnymi w ostatnich latach *„wyraźnie lepsze*. Warunkiem jedności jest jednak wyrzeczenie się przez Kościół katolicki *„nowości”*, jakie wprowadził po schizmie w 1054 r. (m.in. dogmat o prymacie i nieomyślności papieża czy powstanie Kościoła grekokatolickiego).

○ Kościół Prezbiteriański Szkocji podczas swojego Synodu Generalnego w dniu 19 maja zdecydowaną większością głosów (384 do 99) odrzucił plan utworzenia z trzema innymi partnerami „Kościoła zjednoczonego”. Głównym powodem sprzeciwu był pomysł wprowadzenia w Kościele zjednoczonym urzędu biskupa. Zdaniem opozycjonistów oznaczałoby to zerwanie z przeszło czterowiekową tradycją prezbiteriańską. Poza Kościołem prezbiteriańskim, który jest największym Kościołem Szkocji (ok. 40 % wszystkich chrześcijan), do nowego Kościoła miały przystąpić: Szkocki Kościół Episkopalny (anglikański), Kościół Metodystyczny i Zjednoczony Kościół Reformowany.

○ W Watykanie odbyło się katolicko-prawosławne sympozjum na temat papieskiego prymatu (21-24 maja). Odpowiadając na apel Jana Pawła II o prze-myślenie na nowo znaczenia prymatu, sformułowany w encyklice „Ut unum sint” (1995), siedmiu katolickich i dziewięciu prawosławnych teologów omawiało m.in. kwestie biblijnych podstaw prymatu, nauczania Ojców Kościoła na ten temat oraz roli biskupa Rzymu na soborach ekumenicznych. Stronę prawosławną reprezentowali przedstawiciele Patriarchatu Ekumenicznego z Konstantynopola, greckiego patriarchatu Antiochii, patriarchatów Serbii i Rumunii oraz Kościołów prawosławnych Grecji i Bułgarii. Sympozjum, które odbyło się „za zamkniętymi drzwiami”, zorganizowała Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan.

○ Rosyjski Kościół Prawosławny (RKP) *kategorycznie nie zgadza się z decyzją o utworzeniu katolickich diecezji w Kazachstanie*. Patriarchat Moskiewski podkreślił, że posunięcie Watykanu to *jeszcze jeden cios wymierzony w stosunki między prawosławiem a katolicyzmem, który oznacza faktyczną rezygnację z dialogu*. Patriarchat twierdzi, że Stolica Apostolska podjęła decyzję *bez jakichkolwiek konsultacji z RKP, mimo że zdecydowana większość chrześcijan Kazachstanu tradycyjnie pozostaje pod jego kanoniczną jurysdykcją*. Patriarchat podważył także autentyczność ikony Matki Boskiej Kazańskiej, którą Jan Paweł II pragnąłby zwrócić prawosławnym podczas najbliższej wizyty w Kazaniu. Uważa, że ekspertyza dokonana w kwietniu w Watykanie przez specjalistów z rosyjskiego ministerstwa kultury wykazała, że obraz znajdujący się w apartamentach papieskich jest *kopią wykonaną przez prowincjonalnego malarza w XVIII w. według modelu z końca XVII lub początku XVIII w.* Zwrot tej ikony *nie może być uważany za powód wizyty Jana Pawła II w Rosji* – oświadczył RKP. Tymczasem 22 maja w Karagandzie odbyło się pierwsze posiedzenie nowo utworzonej, pierwszej w historii Konferencji Biskupów Katolickich Kazachstanu. Przewodniczącym Episkopatu wybrano arcybiskupa Astany Tomasa Petę, jego zastępcą biskupa Karagandy Jana Pawła Lengę, a sekretarzem generalnym biskupa Alma Aty Henry’ego T. Howanca.

○ Jan Paweł II spotkał się z delegacją Bułgarskiego Kościoła Prawosławnego. Okazją było przekazanie 24 maja rzymskiego kościoła pw. świętych męczenników Wincentego i Anastazego prawosławnej wspólnoty tego kraju. Wydarzenie to papież nazwał *wymownym przykładem kościelnego dzielenia się, które mi tak bardzo leży na sercu*.

○ Opcja na rzecz ekumenizmu jest *nieodwołalna i nieodwracalna* powiedział kard. Walter Kasper podczas odbywającego się w Berlinie I Ekumenicznego Dnia Kościołów Niemiec (30 maja). Zdaniem przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, różnorodność wyznań nie jest bogactwem, *ale skandalem, który podtrzymujemy wbrew woli Chrystusa*. Jego zdaniem, potrzebny jest ekumenizm w prawdzie, w którym chodzi nie o nawrócenie z jednego wyznania na drugie, lecz o długą drogę dialogu i wspólnego poszukiwania. Kardynał podkreślił, że dziś jest jeszcze za wcześnie na interkomunię (brakuje przede wszystkim argumentów teologicznych), choć istnieją indywidualne sytuacje, z których rozwiązywaniem nie można czekać na ogólne wyjaśnienia. Mimo zakazu praktykowania interkomunii przez katolików, przypomnianego w połowie kwietnia w najnowszej encyklice Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”, jeden z duchownych katolickich podczas Ekumenicznych Dni Kościoła odprawił Mszę św., podczas której zaprosił wszystkich uczestników (również ewangelików) do Stołu Pańskiego. Z kolei inny duchowny katolicki przystąpił publicznie do komunii św. podczas uroczystości Wieczery Pańskiej sprawowanej przez ewangelików. Obaj duchowni zostali zasuspendowani przez swoich biskupów diecezjalnych.

○ Z inicjatywy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Arystotelesa w Salonikach w dniach 1-3 czerwca odbyło się międzynarodowe sympozjum pod hasłem: „Teologia prawosławna i dialog ekumeniczny: problemy i perspektywy”. Uczestnicy sympozjum wystosowali apel do zwierzchników Kościołów: bułgarskiego i gruzińskiego o rozważenie możliwości ich powrotu do światowej rodziny ekumenicznej. Oba te Kościoły wystąpiły w 1998 r. z Światowej Rady Kościołów i Konferencji Kościołów Europejskich. Zwierzchnik Greckiego Kościoła Prawosławnego arcybiskup Christodoulos stwierdził podczas sympozjum, że *mimo negatywnych doświadczeń poczynionych w minionych latach, spoglądamy z optymizmem w przyszłość dialogów teologicznych i ogólnie na naszą współpracę z nieprawosławnymi braćmi i siostrami*. Odnośnie do samego dialogu arcybiskup powiedział: *nie wolno nam powstrzymywać dialogu i zrywać mostów komunikacji między chrześcijanami*. Stwierdził też samokrytycznie: *Jeśli my, prawosławni, jesteśmy obojętni i dobrowolnie stoimy z boku, lub jeśli kierujemy się wąskim interesem naszego Kościoła lokalnego, wówczas nie wypada nam użalać się nad sytuacją w Światowej Radzie Kościołów. To, co złe nie zawsze znajduje się po tamtej stronie*. Na zakończenie sympozjum głos zabrał sekretarz generalny ŚRK,

ks. dr Konrad Raiser, który mówił o znaczeniu prawosławnego wkładu do pracy ŚRK. – Bezpośrednio po zakończeniu sympozjum, w dniach od 4 do 7 czerwca, również w Salonikach obradował po raz pierwszy Komitet Koordynacyjny Komisji Nadzwyczajnej ds. uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach Światowej Rady Kościołów.

- o 3 czerwca minęła 40. rocznica śmierci papieża Jana XIII, który dokonał ekumenicznego otwarcia w Kościele rzymskokatolickim. Jego decyzja w sprawie zwołania II Soboru Watykańskiego, ogłoszona 25 stycznia 1959 r., miała okazać się przełomowym wydarzeniem w życiu samego Kościoła katolickiego jak i w określeniu jego stosunku do otaczającego świata, wyznawców innych religii i światopoglądów, a w szczególności wobec członków innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Jan XXIII zdołał otworzyć i przewodniczyć I sesji plenarnej Soboru w październiku 1962 r. Jego zgon nastąpił w trakcie przygotowań do II sesji plenarnej.

- o Na pozytywną zmianę polityki rządu tureckiego w kwestii wolności religijnej zwrócił uwagę patriarcha ekumeniczny Konstantynopola Bartłomiej I. Honorowy zwierzchnik prawosławia wypowiedział się na ten temat w czasie uroczystości ku czci XVIII-wiecznego męczennika Jana w Urgup w środkowej Turcji. Po raz ostatni patriarcha Konstantynopola sprawował tam liturgię 80 lat temu. Potem Turcy wysiedlili ludność prawosławną, która wywiozła relikwie męczenników do Grecji. Dopiero w tym roku władze tureckie zezwoliły na wznowienie uroczystości. Oprócz Bartłomieja wzięli w nich udział dwaj inni prawosławni patriarchowie: Piotr VII z Aleksandrii i Eliaz II z Gruzji. Przybyli też przedstawiciele Kościoła prawosławnego Serbii i Rumunii oraz liczne pielgrzymki z Grecji, Gruzji i Rosji. Bartłomiej I poinformował, że wkrótce zostanie ponownie otwarta prawosławna szkoła teologiczna w Chalki koło Stambułu, która przez 30 lat była zamknięta. Ponadto rząd turecki przygotowuje ustawę, mającą zezwolić chrześcijanom na budowę nowych kościołów. Przez ostatnich 80 lat było to w Turcji zakazane.

- o Przedstawiciele niektórych klasycznych Kościołów zielonoświątkowych oraz delegaci Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych zebrali się w San Juan w Puerto Rico w dniach 5 -11 czerwca. Spotkanie to odbywało się w ramach drugiej już pięcioletniej rundy międzynarodowego dialogu na temat: "Doświadczenie chrześcijańskiej wiary i życia", która rozpoczęła się w 2002 r. Pierwsza pięcioletnia sesja dialogu teologicznego (1996-2000) miała jako temat "Słowo i Duch, Kościół i świat". Tematem tegorocznego spotkania była relacja pomiędzy doświadczeniem a podstawowymi elementami chrześcijańskiego życia. Dyskusja skupiała się głównie na sposobach wyrazu i praktyce chrześcijańskiego

uczniostwa. Zostały zaprezentowane trzy teksty stanowiące podstawę wspólnego pogłębienia problemu: zbiór krótkich wypowiedzi na temat chrześcijańskiego życia pochodzących z klasycznych i współczesnych pism reformowanych, studium "Wzrastanie w życiu chrześcijańskiej wiary" przygotowane przez Kościół Prezbiteriański w USA ze strony reformowanej oraz dokument "Z mocą wobec mocy – zapomniana rola przełomu w wesleyańskim i zielonoświątkowym uczniostwie" przygotowany przez Cheryl Bridges Johnsa ze strony zielonoświątkowej. Następne spotkanie w ramach dialogu zielonoświątkowo – reformowanego będzie kontynuować temat uczniostwa w kontekście rozeznania i dyscypliny w chrześcijańskim życiu i działaniu. Spotkanie odbędzie się w RPA we wrześniu 2004 r.

o Gustavo Gutiérrez, ojciec teologii wyzwolenia, ukończył 8 czerwca 75 lat. Pojęcie to ukuł on w 1969 r. podczas pewnego przemówienia. Dwa lata później wydał książkę pod tym tytułem, która stała się bestsellerem tłumaczonym na wiele języków świata (ukazała się również w języku polskim). Problem, który od początku nurtował Gutiérreza, brzmiał: jak można wiarygodnie zwiastować ubogim, że Bóg ich kocha. Biedni i ludzie z marginesu stali się centralnym tematem jego refleksji teologicznej i działalności praktycznej. Ubóstwo, które jest zjawiskiem nie tylko ekonomicznym lub socjalnym, lecz „wielowymiarowym”, trzeba – jego zdaniem – przezwyciężyć. Być chrześcijaninem oznacza stawać po stronie ubogich i żyć w solidarności z nimi. Nie jest to tylko problem chrześcijan w krajach Trzeciego Świata, lecz także centralna kwestia dla chrześcijan w Pierwszym Świecie. Gustavo Gutiérrez uchodzi dzisiaj najwybitniejszego reprezentanta teologii wyzwolenia. Jego idee teologiczne przeniknęły do oficjalnych dokumentów Kościoła. Dla niektórych biskupów i konferencji biskupich w Ameryce Łacińskiej stał się wpływowym doradcą. Jednak w Watykanie posiada wielu przeciwników wśród kurialistów, podobnie zresztą jak inny jego słynny kolega brazylijski Leonardo Boff. Niepowodzeniem zakończyły się wszystkie próby zmierzające do potępienia jego poglądów. Istotną rolę odegrała tutaj interwencja niemieckiego teologa soborowego Karla Rahnera, który krótko przed swoją śmiercią (1984) w liście do Gutiérreza zapewnił, że reprezentuje on teologię w pełni prawowierną. Gustavo Gutiérrez żyje dzisiaj jako kapłan w ubogiej parafii w Limie. Posiada on doktoraty honorowe różnych uniwersytetów na świecie.

o Prezydenci Światowej Rady Kościołów ogłosili z okazji Święta Zesłania Ducha Świętego (8 czerwca) orędzie, w którym stwierdzają, że w świecie pełnym winy, w którym zafałszowuje się prawdę, podkopywane są warunki życiowe ludzi w którym możemy rozpoznać znamiona śmierci, *wołamy ponownie o Pomocnika, Ducha Świętego, gdyż tylko On może ożywić i nadać cechy autentyczności naszej służbie Bożej, naszej działalności i naszemu świadectwu. Tylko przez taką odnowę*

doświadczamy nowego stworzenia w Chrystusie i wspólnoty Ducha Świętego. W konkluzji prezydenci stwierdzają: Przebór wiedział, co oznacza bycie międzynarodową, multikulturową i wielojęzyczną wspólnotą. W Dnia Zesłania Ducha Świętego ludzi z najodleglejszych krańców znanej wówczas ziemi słyszeli głos Ewangelii i uwierzyli w Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie. W naszych ekumenicznych dążeniach nie wolno nam nigdy tracić odwagi. Duch Święty, Pomocnik, doda nam siłę do miłowania tych, którzy są inni niż my, On też zespoli nas w jedną rodzinę. Wprawdzie rodzina ta jest bogata w ludzką różnorodność, jednak przez łaskę Bożą jesteśmy powołani do mówienia jednym głosem, odczuwania jednym sercem i działania w jedności.

○ Pod hasłem: „Jezus Chrystus uzdrawia i jedna: nasze świadectwo w Europie” w dniach od 25 czerwca do 2 lipca obradowało w Trondheim (Norwegia) XII Zgromadzenie Ogólne Konferencji Kościołów Europejskich (o przebiegu obrad informujemy w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).

○ *Jako biskup Rzymu i następca Piotra ponawiam dziś całkowitą gotowość do oddania mojej osoby na służbę komunii wszystkich uczniów Chrystusa* powiedział papież Jan Paweł II podczas Mszy sprawowanej w uroczystość świętych Piotra i Pawła (29 czerwca). W czasie Eucharystii papież poświęcił paliusze, które przekazał czterdziestu nowym arcybiskupom metropolitom, mianowanym w ostatnich dwunastu miesiącach. W uroczystości tradycyjnie uczestniczyła prawosławna delegacja z Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola. Zdaniem papieża, wymiana delegacji, z okazji uroczystości św. Andrzeja w Konstantynopolu i świętych Piotra i Pawła w Rzymie, stała się wymownym znakiem naszego zaangażowania na rzecz osiągnięcia pełnej jedności. *Pan, który zna nasze słabości i wahania, obiecuje swą pomoc w przezwyciężeniu przeszkód, jakie uniemożliwiają nam celebrację jednej Eucharystii* mówił Jan Paweł II. Patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I, w liście do Jana Pawła II z okazji uroczystości św. Piotra i Pawła podkreślił, że już teraz *doświadczamy więzów pokoju i miłości, które są koniecznym warunkiem postępów w dialogu teologicznym*. Bartłomiej dodał jednak, że obie wspólnoty nie doświadczają jeszcze pełnej jedności w wierze, która jest warunkiem wspólnej liturgii.

Z kraju

○ Biskup drohiczyński Antoni Dydycz pozdrowił wszystkich prawosławnych – biskupów, księży i świeckich – którzy wraz z katolikami zamieszkują *na tej samej podlaskiej ziemi*. Zgodnie z kilkuletnią tradycją katolicki biskup przekazał prawosławnym najserdeczniejsze pozdrowienia i *gorące braterskie życzenia*. Zgodnie z kalendarzem juliańskim, prawosławni obchodzili Boże Narodzenie 6 stycznia. *W tym świętym czasie Bożego Narodzenia pragniemy z głębi serca witać naszego Zbawiciela, który przychodzi na świat – napisał bp Dydycz. Życzył prawosławnym, aby święta Bożego Narodzenia i stała obecność Jezusa wśród nas wnosila w nasze życie najwięcej nadziei, a chwata Boża również dzięki naszej wierze i pobożności docierała do wszystkich dziedzin ludzkiego życia, nadając im zbawczy wymiar.*

○ Abp Stanisław Gądecki przełamał się 14 stycznia opłatkiem z duchownymi sześciu innych Kościołów chrześcijańskich, jakie działają w Wielkopolsce. W życzeniach powiedział, że okres Bożego Narodzenia przypomina wszystkim ludziom o dążeniu do jedności. Na zaproszenie metropolity poznańskiego do jego rezydencji na historycznym Ostrowie Tumskim przybyli duchowni Kościołów: prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-metodystycznego, polskokatolickiego, zielonoświątkowego i adwentystycznego.

○ Fiaskiem zakończyło się drugie spotkanie Wspólnej Komisji Kościołów Prawosławnego i Greckokatolickiego (15 stycznia). Teraz strony mają zdecydować, czy dialog w ogóle będzie kontynuowany. Podczas pierwszego spotkania 4 listopada ub. r. prawosławni zaproponowali, aby 23 cerkwie greckokatolickie, obecnie przez nich użytkowane, przeszły oficjalnie na ich własność – dopiero wtedy rozpoczną rozmowy o współużytkowaniu tych obiektów z grekokatolikami. Z kolei strona greckokatolicka zaproponowała, aby prawosławni oddali im cztery cerkwie: w Bilance, Wysowej, Mołodowicach i Przemyślu, a pozostałe 19 świątyń przeszłoby na własność prawosławnych. Wspólnej Komisji współprzewodniczą: ze strony Kościoła prawosławnego abp Abel, ordynariusz lubelsko-chełmski, ze strony Kościoła greckokatolickiego bp Włodzimierz Juszcak, ordynariusz wrocławsko-gdański.

○ Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej będą nadal wspierały działania zmierzające do pełnego i równoprawnego członkostwa Polski w Unii Europejskiej – zapewnił prezes Rady abp Jeremiasz w czasie noworocznego spotkania Kościołów zrzeszonych w PRE 16 stycznia w Warszawie. W spotkaniu uczestniczyli m.in. prezydent Aleksander Kwaśniewski i premier Leszek Miller.

Prezes PRE podkreślił, że zakończenie rozmów z Unią Europejską jest *logiczną konsekwencją drogi, która rozpoczęła się strajkami w 1980 r.* Zwrócił przy tym uwagę, że nie całe społeczeństwo polskie popiera wejście Polski do Unii, dlatego przed referendum bardzo ważna jest rzetelna informacja oraz trzeźwa i racjonalna argumentacja ze strony rządu. Abp Jeremiasz wspominał również, że nie wszystkim w dzisiejszej Polsce się powiodło i dlatego Kościoły chrześcijańskie powinny upominać się o ludzi zepchniętych na margines życia politycznego, społecznego i gospodarczego. Podkreślił także owocną i dobrą współpracę z Kościołem katolickim, jak również przygotowania do wspólnego zabierania głosu w ważnych sprawach życia społecznego. Następnie prezydent RP Aleksander Kwaśniewski podziękował wszystkim Kościołom zrzeszonym w PRE za owocną służbę ojczyźnie i człowiekowi w ciągu ostatnich 12 miesięcy. Wśród najważniejszych wydarzeń minionego roku wymienił wizytę papieża Jana Pawła II w Polsce, zakończenie rokowań z Unią i rozszerzenie NATO o nowe kraje.

o Centralne obchody VI Dnia Judaizmu odbyły się 16 stycznia w Białymstoku. Uczestniczyli w nich m. in.: ambasador Izraela w Polsce Szewach Weiss, rabin David Rosen z Jerozolimy oraz arcybiskupi-metropolici: poznański – Stanisław Gądecki, przewodniczący Komitetu Episkopatu Polski ds. dialogu z judaizmem, i białostocki – Wojciech Ziemba. Rozpoczęły się one medytacją biblijną w kościele św. Wojciecha w Białymstoku i konferencją naukową. Rabin Rosen nazwał te obchody świętowaniem rewolucji, jaka dokonała się w ciągu minionych 40 lat. *Naród, który był widziany jako przeklęty, odrzucony i zastąpiony, teraz postrzegany jest jako starszy brat w Przymierzu, które nigdy nie zostało odwołane.* Przypomniawszy też słowa hierarchów kościelnych, że mówienie o konieczności nawrócenia Żydów są historycznym i teologicznym nieporozumieniem. *Nie wszyscy hierarchowie i wierni w Kościele tak myślą, ale jesteśmy uczestnikami procesu, za który trzeba dziękować Bogu* – dodał rabin. Pewnym zgrzytem podczas sesji naukowej pt. „Przymierze i miłosierdzie w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej” był referat ks. prof. Henryka Witczaka z KUL-u zawierający wiele sformułowań charakterystycznych dla przedsoborowego mówienia o Żydach i judaizmie. Referent powiedział m.in.: *Miłosierdzie, jakie Bóg ostatecznie okaże całemu Izraelowi, należy rozumieć jako wydarzenie, w którym zostanie mu objawiona miłość Boga. Będzie to miłość mocniejsza niż grzech nieposłuszeństwa. I dalej: Miłosierdzie Boże dotarło do pogan dzięki Żydom, którzy uwierzyli w Jezusa jako Mesjasza. Miłosierdzie Boże dla Izraela ma szansę – już teraz – docierać dzięki poganom, którzy w Jezusie odkryli Mesjasza.* Całą uroczystość zakończyło wieczorne nabożeństwo w synagodze w Tykocinie. O pokój w Ziemi Świętej i na Bliskim Wschodzie modlili się wspólnie Żydzi i chrześcijanie zgromadzeni 16 stycznia na nabożeństwie Słowa Bożego w bazylice ojców franciszkanów w Krakowie. Modlitwom przewodniczył kard.

Franciszek Macharski. Uczestnicy modlitwy przenieśli się następnie do auli Papieskiej Akademii Teologicznej, gdzie odbyła się dyskusja poświęcona znaczeniu Biblii w życiu chrześcijan i Żydów. Organizatorami byli: Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu PAT i franciszkanie przy współudziale Żydowskiej Gminy Wyznaniowej i Fundacji R. Laudera. O wizerunku chrześcijanina w literaturze, filozofii i myśli żydowskiej mówiono podczas dyskusji panelowej 17 stycznia w Lublinie. Na program lubelskich obchodów złożyło się nabożeństwo biblijne i dyskusja nt. Chrześcijanie w oczach Żydów. Spotkanie pod hasłem „Bóg zawarł z Izraelem przymierze miłosierdzia” odbyło się w auli Metropolitalnego Seminarium Duchownego.

o Ekumeniczne znaczenie modlitwy różańcowej było jednym z tematów Ogólnopolskiego Sympozjum Mariologiczno Maryjnego zakończonego 17 stycznia na Jasnej Górze. Odpowiedni referat przedstawił o. dr Andrzej Napiórkowski, paulin z Papieskiej Akademii teologicznej w Krakowie. Nazwał on różaniec *modlitwą jednoczenia chrześcijan*. Wskazał, że trzy wymiary tej modlitwy – maryjność chrystologiczna, kontemplacja i biblijność – sytuują różaniec nie tylko jako modlitwę ekumeniczną w sensie praktykowania jej przez wszystkich chrześcijan, ale także jako modlitwę, która przywraca utraconą jedność wśród podzielonych siostr i braci. O. Napiórkowski zwrócił uwagę, że *zaszczepienie ekumenicznych idei różańca w pobożność ludową mogłoby być doskonałą okazją do upowszechnienia duchowego ekumenizmu*.

o Tegoroczny Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan (18-25 stycznia) został przygotowany wspólnie przez przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej. Przebiegał on pod hasłem pochodzącym z Drugiego Listu do Koryntian 4,7: „Ten skarb przechowujemy w glinianych naczyniach”. Zostało ono opracowane przez specjalną grupę roboczą wyłonioną przez Komisję Ekumeniczną Kościołów Chrześcijańskich w Argentynie. Następnie zostało zatwierdzone przez Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan i Światową Radę Kościołów. Z kolei polski zespół ekumeniczny opracował szczegółowy program nabożeństw na każdy dzień Tygodnia Modlitw, który został wydany w specjalnej broszurze. Zawierała ona propozycje tekstów liturgicznych, modlitw wiernych i homilii na poszczególne dni Tygodnia. Broszura ta trafiła do wszystkich parafii katolickich oraz do parafii siedmiu Kościołów członkowskich PRE. W praskiej katedrze w Warszawie (gdzie 19 stycznia rozpoczęły się centralne obchody Tygodnia) homilię wygłosił ks. Andrzej Seweryn z Kościoła Chrześcijan Baptystów, a w Mszy uczestniczyli także bp Edward Puślecki z Kościoła ewangelicko-metodystycznego, bp Zdzisław Tranda i ks. Lech Tranda z Kościoła ewangelicko-reformowanego, kilku księży prawosławnych, w tym ks. Mikołaj Lenczewski z parafii

na Woli, ks. Robert Steward z parafii anglikańskiej i ks. Jan Hause z Kościoła ewangelicko-augsburskiego. W Stolicy Tydzień Modlitw zakończył się 30 stycznia Mszą św. w kościele św. Marcina. Eucharystii przewodniczył bp Tadeusz Pikus, a homilię wygłosił biskup Kościoła ewangelicko-reformowanego Marek Izdebski. Okolicznościowe nabożeństwa odbyły się w wielu innych ośrodkach naszego kraju.

o Biskup polski abp Alfons Nossol, odpowiadający w ramach Konferencji Episkopatu Polski za sprawy ekumenizmu, w okolicznościowym liście pasterskim wyraził radość z powodu wszystkich znaków dobrej woli potwierdzających chęć prowadzenia dialogu. *Tak jak przed trzema laty radością dla nas była wspólna, katolicko-luterańska deklaracja na temat usprawiedliwienia, tak też dzisiaj z nadzieją pozwala patrzeć w przyszłość deklaracja ekumeniczna, podpisana wspólnie przez papieża Jana Pawła II i patriarchę ekumenicznego Konstantynopola Bartłomieja I. Podobną nadzieję dialogu wzbudza ostatnia deklaracja patriarchy Moskwy i Wszechrusi Aleksego II. W swoich życzeniach świątecznych adresowanych do Jana Pawła II zaproponował wznowienie „braterskich kontaktów”. Znakiem dobrej woli była też wizyta w minionym roku delegacji greckiej cerkwi oraz patriarchy rumuńskiego Teoktysta w Watykanie. Te oficjalne gesty hierarchów Kościoła potwierdzają potrzebę kontynuacji wysiłków zmierzających do budowania mostów zaufania i jedności poprzez prawdziwą i powszechną miłość wzajemną. Prawdziwa jedność wspólnoty ochrzczonych w imię Trójcy Świętej nie dokona się jednak przy pomocy spektakularnych znaków. Głośne deklaracje pozwalają, być może, pokonać wcześniejsze błędy, ale nie tworzą jeszcze faktycznej bliskości. Ta dopiero będzie osiągalna we wspólnocie wierzących w Chrystusa, gdzie odezwie się potrzeba zaświadczenia o jedności wbrew historycznym podziałom. A więc wtedy, kiedy wszyscy chrześcijanie zechcą rzeczywiście czynić prawdę w miłości.*

o O recepcji, znaczeniu i perspektywach Karty Ekumenicznej w Polsce dyskutowali 23 stycznia uczestnicy sesji „Charta Oecumenica – wyzwanie dla Kościołów w Polsce?” zorganizowanej przez Instytut Ekumeniczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Okolicznościowe referaty wygłosili: o. prof. Wacław Hryniewicz (perspektywa rzymskokatolicka), prof. Karol Karski (perspektywa ewangelicka), ks. dr Jerzy Tofiluk (perspektywa prawosławna) i ks. Andrzej Gontarek (perspektywa starokatolicka). O. Hryniewicz, współautor dokumentu, wyraził pogląd, że w obliczu wejścia Polski do Unii Europejskiej pilne jest wspólne głoszenie Ewangelii słowem i czynem. Chrześcijanie w Polsce powinni też odpowiedzieć sobie na kilka ważnych pytań, np.: Czy wymieniamy doświadczenia z zakresu duszpasterstwa i katechezy, czy rozmawiamy o inicjatywach dotyczących ewangelizacji? Może należy postawić pytanie

o członkostwo Kościoła Rzymskokatolickiego w Polskiej Radzie Ekumenicznej? W innych krajach Kościoły zabierają głos wspólnie w sprawach etycznych. Czemu nie pomyśleć o wspólnych listach pasterskich? – zwracał uwagę o. prof. Hryniewicz.

o Modlitwa o pokój była głównym punktem III Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce. Centralne uroczystości, zorganizowane przez Radę Wspólną Katolików i Muzułmanów, odbyły się 26 stycznia w Kolegium Jezuitów w Warszawie. W spotkaniu uczestniczyli m.in. delegat Konferencji Episkopatu Polski ds. dialogu katolików i muzułmanów bp Tadeusz Pikus, imam Warszawy i Białegostoku Tomasz Miśkiewicz oraz ambasadorzy państw islamskich. Odczytano (po polsku i arabsku) fragmenty Koranu i Biblii, opisujące scenę zwiastowania Marii. Pokój był tematem, do którego powracali wszyscy uczestnicy spotkania. Ambasador Libanu w Polsce, Ahmed Ibrahim mówił o potrzebie wzmożenia wysiłków, by uniknąć wojennej katastrofy. Zapewnił przy tym, że islam jest religią tolerancji i pokoju, a łączenie go z terroryzmem oparte jest na fałszywych stereotypach. W czasie spotkania odczytano także telegram nuncjusza apostolskiego w Polsce abp. Józefa Kowalczyka. *Ile wspólnych wartości odnajdujemy w religiach monoteistycznych, a zwłaszcza w chrześcijaństwie i islamie. Winny one być odczytywane, promowane i stanowić płaszczyznę wzajemnego zbliżenia* – stwierdził abp Kowalczyk. – Fundacja Kultury Chrześcijańskiej „Znak” i Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie zorganizowały 27 stycznia Dzień Islamu. Na obchody złożyły się nabożeństwo w intencji muzułmanów i dyskusja o islamie. Uczestniczyło w nich kilkadziesiąt osób.

o 29 stycznia w kościele ewangelicko-augsburskim Św. Trójcy w Warszawie jedenastu Polakom wręczono medale Sprawiedliwy wśród Narodów Świata. W uroczystości uczestniczyli m. in. ambasador Izraela w Polsce Szewach Weiss, przewodniczący Gminy Żydowskiej w Warszawie Piotr Kadłcik, przewodniczący Towarzystwa Sprawiedliwych wśród Narodów Świata Jerzy Śliwarczyński, przedstawiciele ambasad amerykańskiej i szwedzkiej, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP ks. bp Janusz Jagucki, proboszcz parafii Św. Trójcy ks. dr Włodzimierz Nast., prezydent Warszawy Lech Kaczyński, wicewojewoda mazowiecki Maciej Sieczkowski oraz Żydzi uratowani przez odznaczonych. Ambasador Weiss przypomniał przy tej okazji słowa figurujące na medalu: *Kto ratuje jednego człowieka, ratuje cały świat*. Obok jedenastu osób wyróżnionych tym tytułem troje Polaków otrzymało dyplomy honorowego obywatelstwa Izraela. Tytuł nadawany jest od początku lat 60. przez izraelski instytut Yad Vashem. Przyznawany jest nie-Żydom, którzy w czasie Holokaustu z narażeniem życia własnego oraz rodziny z czysto humanitarnych pobudek ratowali Żydów od zagłady.

o Ponad 100 osób wzięło udział w Dniu Modlitw o Jedność Chrześcijan na Świętym Krzyżu. W XII-wiecznym klasztorze pobenedyktynskim zgromadzili się 22 lutego duchowni i świeccy z różnych Kościołów chrześcijańskich z całej Polski. Najwięcej było młodzieży. Podczas nabożeństwa Słowa Bożego czytano teksty z ekumenicznego wydania Nowego Testamentu, śpiewano psalmy, proszono Boga o dar jedności, odmówiono wyznanie wiary i Ojcie nasz. Nabożeństwu przewodniczył biskup pomocniczy diecezji sandomierskiej Edward Frankowski, kazanie zaś głosił bp Zdzisław Tranda z Kościoła ewangelicko-reformowanego. Dzień Modlitw o Jedność Chrześcijan na Świętym Krzyżu odbywał się pod hasłem: „Ten skarb przechowujemy w glinianych naczyniach”.

o Dnia 26 lutego odbyło się we Włocławku 11. posiedzenie Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów. W posiedzeniu wzięli udział: bp Maria Ludwik Jabłoński i bp Bronisław Dembowski, współprzewodniczący oraz członkowie: ks. prof. Maria Paweł Rudnicki i ks. mgr Maria Grzegorz Drózd – reprezentujący Kościół Starokatolicki Mariawitów oraz ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak – reprezentujący Kościół Rzymskokatolicki. Podzielono się informacjami na temat Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Bp B. Dembowski poinformował, że odpowiadając na sugestie Braci Mariawitów, wyrażone podczas 10. posiedzenia Komisji, delegacja katolicka spowodowała zamieszczenie w numerze „Wiadomości KAI” z 28 X 2002 roku artykułu pod tytułem: „Chrzest u Mariawitów jest ważny”. Nadto na Konferencji Episkopatu Polski na Jasnej Górze w listopadzie ub. r. bp Dembowski przedstawił komunikat dotyczący dotychczasowych prac Komisji. Strona katolicka przekazała Kościołowi Starokatolickiemu Mariawitów fotokopie materiałów, uzyskanych podczas kwerendy w Archiwach Kongregacji Nauki Wiary. Ustalono ramowy program dalszych prac Komisji: kontynuowanie refleksji teologicznej nad pismami Matki M. F. Kozłowskiej i wydanie wspólnej deklaracji na ten temat; kontynuowanie refleksji historycznej na podstawie uzyskanych archiwaliów – nad przyczynami bolesnych podziałów sprzed stu lat i wydanie wspólnej deklaracji; opracowanie wspólnych deklaracji na temat zbieżności i rozbieżności w nauce wiary i moralności oraz aktualnych stosunków obu Kościołów. Rozpoczęto refleksję nad najstarszymi materiałami archiwalnymi, tj. zeznaniami, które M. F. Kozłowska złożyła przed 100 laty wobec Sądu Biskupiego w Płocku. Delegacja mariawicka udzieliła odpowiedzi na pytania dotyczące tekstów M. F. Kozłowskiej z 1899 i 1900 r., delegaci katoliccy zaś przekazali kwestie dotyczące kolejnych tekstów. Ustalono, że na zaproszenie bp. M. L. Jabłońskiego następne posiedzenie Komisji odbędzie się 8 października 2003 r. w Łodzi.

o Jan Paweł II odnowił na dalszych pięć lat mandat metropolity poznańskiego abp. Stanisława Gądeckiego jako konsultora Komisji ds. Stosunków Religij-

nych z Judaizmem. Na czele Komisji, działającej w ramach Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan stoi z urzędu jej przewodniczący kard. Walter Kasper. W skład tego gremium wchodzi kilkunastu katolickich znawców religii żydowskiej z całego świata: biskupi, księża i świeccy. W ramach Konferencji Episkopatu Polski 53-letni abp Gądecki przewodniczy Radzie ds. Dialogu Międzyreligijnego i działającemu w jej łonie Komitetowi ds. Dialogu z Judaizmem. W Komisji watykańskiej zasiada od 1995 r., bierze udział w konferencjach dotyczących stosunków z Żydami oraz w spotkaniach, sesjach i sympozjach poświęconych tej tematyce w kraju i zagranicą.

○ Dnia 6 marca w siedzibie Konferencji Episkopatu Polski miała miejsce kolejna sesja plenarna Zespołu Bilateralnego Katolicko-Prawosławnego z udziałem abp. Abla i bp. Tadeusza Pikusa. Komisja wypracowała projekty katechez – zawartych w 10 tematach – dla narzeczonych zamierzających zawrzeć małżeństwa mieszane. Na spotkanie zaprosiła koordynatorów ekspertów, którzy do 1 września przygotowują projekt katechez. Będą one pomocą dla duszpasterzy i samych nupturientów. Koordynatorami zostali: ks. Radosław Kimsza z Kościoła katolickiego i ks. Adam Sawicki z Kościoła prawosławnego. W trakcie obrad omówiono tegoroczny Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan i sprawy bieżące. W skład Zespołu Bilateralnego wchodzi: ze strony Kościoła prawosławnego – abp Abel, ks. mitrat Jerzy Boreczko, ks. mitrat Jerzy Tofiluk; ze strony Kościoła katolickiego – bp Tadeusz Pikus, ks. infułat Zygmunt Lewicki, ks. prałat Stanisław Ulaczyk.

○ 7 marca w kilku ośrodkach naszego kraju odbyły się nabożeństwa z okazji Światowego Dnia Modlitwy Kobiety. Przygotowały je kobiety z różnych Kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej i z Kościoła Rzymskokatolickiego. W Płocku obchody odbyły się w katedrze Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. W Poznaniu kilkadziesiąt protestantek i katoliczek wzięło udział w ekumenicznym nabożeństwie odprawionym w kościele ewangelicko-metodystycznym. Liturgiczne teksty do tegorocznego Światowego Dnia Modlitwy przygotowały kobiety z Libanu.

○ W dniach 11-13 marca odbyło się w Laskach ekumeniczne spotkanie młodzieży, zorganizowane przez Ośrodek Ekumeniczny „Joannicum”, prowadzony przez siostry franciszkanki służebnice Krzyża. Ks. prof. Michał Czajkowski mówił o roli chrześcijan w integracji europejskiej. Przypomniwał, że chrześcijaństwo od dawna przygotowują jedność Europy, ponieważ *jedność ludu Bożego przekracza granice*, a przynależność narodowa ustępuje przynależności do Ciała Chrystusa. Jego zdaniem, *tylko Kościół pojmowany w swej różnorodności może stać się sakramentem jedności rodzaju ludzkiego*. Wiara mieszkańców Europy z natury jest ekumeniczna. Przypomniwał przekonanie papieża Jana Pawła II o *dwóch*

płucach naszego kontynentu: wschodnim i zachodnim. Wyraził nadzieję, że wprowadzenie w życie *Karty ekumenicznej* z 2001 r. przybierze także formę współpracy chrześcijan różnych wyznań na rzecz integracji europejskiej. Zaproponował wydanie wspólnego listu pasterskiego Kościoła katolickiego i Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Jego zdaniem, dokument taki miałby większą rangę niż wypowiedź samych biskupów katolickich. Byłby to wkład w jedność polskich chrześcijan i w jedność Europy.

- Kard. Józef Glemp podpisał statuty IV Synodu Archidiecezji Warszawskiej (19 marca). Nie zmieniają one kościelnego prawa, ale dostosowują ogólne przepisy do potrzeb diecezji. W dziedzinie liturgii zdecydowano, że dziewczęta nie będą mogły pełnić służby ministranckiej, powinny natomiast być zachęcane np. do udziału w procesjach czy śpiewie. Również posługa lektora zarezerwowana jest dla mężczyzn (kobiety mogą pełnić tę funkcję w wyjątkowych sytuacjach). Dopuszczane jest przyjmowanie Komunii św. na rękę dla cudzoziemców, natomiast jeżeli jakaś polska grupa pragnęłaby przyjmować Komunię w ten sposób, powinno to być poprzedzone specjalnymi katechezami.

- Metropolita gnieźnieński abp Henryk Muszyński obchodził 20 marca 70. urodziny. Pochodzący z Kaszub biblista jest promotorem dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce i polsko-niemieckiego pojednania. Od kilku lat z ramienia Konferencji Episkopatu Polski zajmuje się problematyką integracji europejskiej. Urodził się w 1933 r. w Kościerzynie. Przez pięć lat (1987-1992) był biskupem włocławskim, zaś od 11 lat jest arcybiskupem metropolitą gnieźnieńskim. Na forum ogólnopolskim był (w latach 1994-99) wiceprzewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski, a także (w latach 1994-2002) przewodniczącym Komisji ds. Nauki Wiary. Odpowiedzialne funkcje powierzono mu także w Watykanie. Jest członkiem Rady Synodu Biskupów, Kongregacji Nauki Wiary i Rady ds. Jedności Chrześcijan. Zainteresowanie Starym Testamentem doprowadziło abp. Muszyńskiego do dialogu teologicznego z judaizmem. Z jego inicjatywy powstała w 1986 r. w strukturach Konferencji Episkopatu Polski, Podkomisja ds. Dialogu z Judaizmem, przekształcona w 1989 r. w samodzielną komisję. Abp Muszyński stał na jej czele do 1994 r. Wielokrotnie był nagradzany także za zasługi dla pojednania polsko-niemieckiego. Był promotorem wydanego w 2002 r. dokumentu „Biskupi polscy wobec integracji europejskiej”.

- Chrześcijanie i wyznawcy islamu z Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów modlili się 28 marca w intencji pokoju i ofiar wojny w Iraku. Spotkaniu współprzewodniczyli bp Tadeusz Pikus, delegat Konferencji Episkopatu Polski ds. dialogu katolików i muzułmanów, i imam warszawskiej gminy muzułmańskiej Khairy Gohnim. *Konflikt zbrojny w Iraku nie jest wojną religijną* napisali

członkowie Rady. Rada podała w oświadczeniu, że spotkanie modlitewne wyznaczono celowo na piątek – dzień święty dla wyznawców islamu, by podkreślić wspólny charakter działań. Łączy nas troska o pokój na świecie i w Iraku. Toczący się tam konflikt zbrojny nie jest wojną cywilizacji Zachodu i islamu, a w żadnym wypadku nie jest wojną religijną – napisali członkowie Rady.

○ Zdecydowane poparcie dla procesu integracji Polski z Unią Europejską wyrazili zwierzchnicy trzech Kościołów ewangelickich w Polsce. *Z nadzieją odnosimy się do integracji europejskiej jako procesu szanującego lokalną, narodową, a także wyznaniową tożsamość i różnorodność* napisali ewangelicy biskupi w zaprezentowanym 10 kwietnia w Warszawie wspólnym oświadczeniu. Stanowisko Kościołów ewangelicko-reformowanego, ewangelicko-augsburskiego i ewangelicko-metodystycznego przedstawiono podczas sesji „Jednoczące się Kościoły Jednocząca się Europa”.

○ W dniach od 11 do 12 kwietnia w Warszawie obradował Komitet Wykonawczy Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów (LWK). Spotkanie w Warszawie było pierwszym posiedzeniem Komitetu Wykonawczego w Polsce. Przypadło ono w 30. rocznicę powstania LWK. Podczas obrad dyskutowano m. in. nad zmianą nazwy LWK. Członkowie Komitetu Wykonawczego spotkali się z przedstawicielami najwyższych władz trzech Kościołów polskich ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego i ewangelicko-metodystycznego będących sygnatariuszami Konkordii Leuenberskiej z 1973 r., wprowadzającej wspólnotę ołtarza i ambony między Kościołami ewangelickimi na naszym kontynencie. W niedzielę, 13 kwietnia członkowie Komitetu Wykonawczego uczestniczyli w nabożeństwach warszawskich parafii ewangelickich. Z Polski członkiem tego gremium jest ks. radca Piotr Gaś z Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Do LWK należą obecnie 103 Kościoły.

○ Stowarzyszenie Pokoju i Pojednania „EFATTHA”, którego prezesem jest Danuta Baszkowska, dla upamiętnienia daty podpisania 23 stycznia 2000 r. wspólnej deklaracji o wzajemnym uznawaniu sakramentu Chrztu św. przez sześć Kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła Rzymskokatolicki, i krzewienia idei ekumenizmu, organizuje 23 dnia każdego miesiąca ekumeniczne nabożeństwo w Warszawie. W czwartym roku comiesięcznych nabożeństw, 23 kwietnia, odbyło się w kościele Parafii Rzymskokatolickiej pw. Bł. Alojzego Orione w Warszawie kolejne spotkanie ekumeniczne poświęcone wspólnej modlitwie i refleksji – tym razem na temat: „Karta Ekumeniczna – prawa, obowiązki, wyzwania”. W czasie nabożeństwa śpiewa chór Parafii Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Warszawie. Na zakończenie tradycyjnie dzieleno się chlebem, a następnie odbyła się wspólna agapa.

○ W dniu 30 kwietnia w siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej w Warszawie obradowała Komisja Dialogu między Episkopatem Polski a PRE. Obradom przewodniczyli: abp Alfons Nossol i abp Jeremiasz. Komisja wybrała na dwuletnią kadencję nowego sekretarza. Został nim bp Edward Puślecki z Kościoła ewangelicko-metodystycznego, który przejął obowiązki po abp. E. Piszczu. Komisja omówiła aktualny stan prac nad kwestią małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej. Stosowny roboczy dokument, uwzględniający różne uwagi środowisk kościelnych stanie się przedmiotem dyskusji na jesiennym posiedzeniu Komisji. Członkowie Komisji z dużym zatroskaniem omawiali sytuację bezrobotnych i problematykę bezrobocia oraz związanych z nią patologii. Prowadzone będą prace nad wspólnym dokumentem odnoszącym się do tego ważnego zagadnienia. Komisja zwróci się także do organizacji charytatywnych różnych Kościołów o inicjowanie lokalnych, ekumenicznych programów dla osób pozostających bez pracy. Przypomniano pozytywne nastawienie Episkopatu Polski i Kościołów zrzeszonych w PRE wobec procesu integracji z Unią Europejską. Zwrócono uwagę na fakt, że Kościoły, poprzez dążenie do jedności między wszystkimi chrześcijanami, wyprzedzają europejskie procesy zjednoczeniowe między narodami i państwami. Podkreślono, że Polska stoi przed historyczną decyzją dołączenia do krajów, które budują nową rzeczywistość społeczną i polityczną naszego kontynentu na bazie wolności, równości, solidarności i demokracji. Przypomniano, że z taką Europą więcej nas łączy niż dzieli. Członkowie Komisji dostrzegają zagrożenie natury moralnej i duchowej, z którymi przyjdzie nam się zmierzyć w nowej rzeczywistości. Ich przedsmak już jest doświadczany. Mimo to, odważnie, w imię Boże, Kościoły chcą wyjść naprzeciw tym wyzwaniom. Członkowie Komisji uważają, że ponieważ Europa chce być z Polską, dlatego Polska powinna być z Europą. W tym kontekście Komisja uważa, że udział w referendum jest obowiązkiem każdego dojrzałego obywatela. Ustalono, że kolejne spotkanie odbędzie się w siedzibie Episkopatu w dniu 14 listopada 2003 (komunikat).

○ 7 maja odbyło się w Warszawie spotkanie prezydium Polskiej Rady Ekumenicznej i członków komisji PRE. Zgodnie z programem krótkie sprawozdania z prac poszczególnych komisji przedstawili ich przewodniczący. Następnie uczestnicy wysłuchali referatów na temat Karty Ekumenicznej i wzięli udział w dyskusji.

○ Nie ma złych czasów i miejsc dla proroków – to konkluzja międzynarodowej konferencji teologów, która 8 maja zakończyła się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jej uczestnicy – teolodzy z Węgier, Czech, Słowacji, Ukrainy i Białorusi – doszli do wniosku, że przykład proroków Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku powinien skłaniać teologów do stawania się świadkami, *specjalistami od realizacji Bożego dzieła świecie* i wyjścia z kategorii czysto akademickich.

kich. Trzydniowe lubelskie spotkanie „Więksi i mniejsi prorocy Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku” poświęcono 32 osobom, wśród nich byli duchowni i świeccy obrządku łacińskiego, greckokatolickiego i ormiańskokatolickiego, wyznawcy prawosławia, ewangelicyzmu i religii mojżeszowej.

o W dniach 8 i 9 maja odbyło się w Lublinie pierwsze spotkanie ustanowionych przez Synod Biskupów Metropolii Kijowsko-Halickiej Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego i Konferencję Episkopatu Polski zespołów do spraw wzajemnych kontaktów. Obradom przewodniczyli biskup Sofron Mudryj, biskup eparchii iwanofrankowskiej oraz biskup Ryszard Karpiński, biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej. Członkowie zespołów uczestniczyli także we wspólnej Eucharystii w lubelskiej archikatedrze. Celem spotkania było omówienie możliwych form dawania świadectwa jedności narodów i Kościołów Ukrainy i Polski w kontekście trudnych doświadczeń przeszłości i nowych współczesnych wyzwań, w duchu wcześniejszych spotkań i deklaracji hierarchów obu Kościołów, a zwłaszcza deklaracji o wzajemnym przebaczeniu i pojednaniu z 1987 roku. W szczególności obie wspólnoty potrzebują pełniejszego wzajemnego poznania, głębszego zrozumienia, osobistej wymiany doświadczeń, a przede wszystkim wspólnej i wzajemnej modlitwy, która zawsze jest fundamentem jedności w Chrystusie dzięki działaniu Ducha Świętego. Uczestnicy spotkania uznali za konieczne wypracowanie programu oraz form współpracy hierarchii, środowisk akademickich, eparchii i diecezji oraz parafii, a także ruchów i stowarzyszeń, gdyż głębia pojednania i przewycięzania podziałów zależy od osobistego zaangażowania ludzi i wspólnot. Wyrażono nadzieję, że dalsza stała współpraca obu zespołów oraz rozwój innych inicjatyw, pogłębią klimat wzajemnego zaufania i miłości braterskiej, które doprowadzą do wzajemnego przebaczenia i pojednania. Ustalono, że zespoły będą odbywać częste, regularne spotkania (komunikat).

o W dniach 8-11 maja w Ośrodku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Mikołajkach odbyło się polsko-niemiecko-białorusko-ukraińskie sympozjum ekumeniczne dotyczące zagadnienia: „Doświadczenie granic pomiędzy ludźmi, Kościołami i narodami”. Zostało ono zorganizowane w ramach projektu: „Pojednanie w Europie – zadaniem Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech” i było z kolei czwartą konsultacją. Poprzednie odbyły się w latach ubiegłych w Mińsku, Kijowie i we Lwowie. Ten projekt to międzynarodowa inicjatywa ekumeniczna PRE i Kościoła Ewangelickiego Niemiec. Stwarza on wspólną płaszczyznę wymiany poglądów o jednoczącej się Europie między Kościołami prawosławnymi, Kościołem rzymskokatolickim, Kościołem greckokatolickim oraz Kościołami ewangelickimi. Na omawianą konsultację swoich delegatów przysłały: Kościoły ewangelickie Niemiec, Polski, Ukrainy i Białorusi; Kościoły prawosławne Patriarchatu Moskiewskiego Białorusi i Ukrainy, Kościół

prawosławny z Polski, Kościół greckokatolicki z Ukrainy i Polski, Kościół rzymskokatolicki z Niemiec i Polski oraz Kościół Starokatolicki Mariawitów. Dyskusje, które inicjowane były referatami wprowadzającymi, dotyczyły następujących spraw: wejścia Polski do Unii Europejskiej i konsekwencji tego dla wschodnich sąsiadów; znaczenia wartości chrześcijańskich w procesie poszerzenia Unii; spojrzenia na proces pojednania narodów i Kościołów w Europie.

- W trzecią rocznicę śmierci warszawskiego biskupa pomocniczego Władysława Miziołka została odprawiona Msza św. dziękczynna za jego posługę „dobrego pasterza” i otwarcie na dialog z wyznawcami islamu. W liturgii w kościele św. Aleksandra 12 maja wieczorem uczestniczyli członkowie Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów. Bp Miziołek był członkiem Zarządu Głównego Rady, desygnowanym do tej pracy przez prymasa Polski, kard. Józefa Glempa. Bp Miziołek zmarł 12 maja 2000 r. Był zasłużonym ekumenistą. Przez 10 lat pełnił funkcję przewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu, był też członkiem Komisji ds. Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej (sylwetkę Zmarłego prezentowaliśmy dwukrotnie na łamach SiDE: 1984 z. 4 i 2000 z. 1).

- Ośrodek Ekumeniczny im. Jana XXIII „Ioannicum”, prowadzony przez siostry franciszkanki Służebnice Krzyża, zorganizował w dniach 13-15 maja w Laskach k. Warszawy seminarium ekumeniczne „Trudności i perspektywy dialogu katolicko-prawosławnego”. Jego uczestnicy, przybyli z Polski i Ukrainy, zastanawiali się nad teologicznymi korzeniami sporu między Kościołem katolickim i prawosławnym, związanym z rozumieniem takich pojęć, jak: wolność religijna, terytorium kanoniczne, prozelityzm. Zgłębiali także treść listu apostolskiego Jana Pawła II „Orientale lumen”. Prawosławny punkt widzenia przedstawił abp Jeremiasz, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej, który wyraził nadzieję, że za rok lub dwa dojdzie do wznowienia dialogu na forum światowym. Katolik, ks. dr hab. Zygfryd Glaeser stwierdził, że dialog oznacza wymianę duchowych darów, zakłada więc nie tylko dawanie czegoś innym, ale i przyjmowanie.

- 16 maja w kaplicy Dobrego Pasterza Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Warszawie odbyło się jubileuszowe sympozjum z okazji 300-lecia urodzin ojca metodyzmu – ks. Jana Wesley’a.

- 600-letnie pokojowe współistnienie polskich chrześcijan i muzułmanów może być wzorem dla Polaków zarządzających strefą stabilizacyjną w Iraku – uważa Zarząd Główny Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów. W specjalnym oświadczeniu z 23 maja Rada apeluje także, żeby Irakijczykom nie narzucać mechanicznie rozwiązań wypracowanych na Zachodzie. W Polsce żyje obecnie 15-

20 tys. muzułmanów. Największe tradycje mają polscy Tatarzy i ich potomkowie, którzy od 600 lat kontynuują tradycję swojej wiary i kultury.

○ Już po raz 20. w Kodniu nad Bugiem odbywały się Kodeńskie Spotkania Ekumeniczne. Zgromadziły one młodzież z kilku Kościołów na konferencjach, dyskusjach i nabożeństwach sprawowanych w świątyniach różnych wyznań. Spotkanie zakończyło się w niedzielę 25 maja. W programie obok Mszy św. sprawowanej przez siedleckiego biskupa pomocniczego Henryka Tomasika, znalazły się m. in. nabożeństwa w cerkwi prawosławnej św. Michała w Kodniu, Eucharystia w cerkwi neounickiej w Kostomłotach i nabożeństwo ewangelicko-metodystyczne, które odprawił pastor Janusz Daszuta. Wśród uczestników byli wierni ze wszystkich ważniejszych Kościołów w Polsce: katolicy, ewangelicy, prawosławni, mariawici.

○ Chcemy budować Europę, w której cenione będą wszystkie kultury oraz nastąpi powszechne uznanie podstawowych wartości zawartych w Dekalogu ogłosili 29 maja w Krakowie katolicy, żydzi i muzułmanie. Przedstawiciele Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów oraz Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów podpisali „Deklarację Europejską”. *Wdzięczni naszym przodkom za przekazane dziedzictwo: dorobek materialny i wartości duchowe, poszukiwanie prawdy, dobro i piękno, prace i cierpienia, za troskę o przyszłe pokolenia, żałujemy, że nie ustrześliśmy się od zaniedbań i zbrodni. Zobowiązujemy się do usuwania ich skutków i zapobiegania nowym krzywdom i niesprawiedliwościom* czytamy w Deklaracji.

○ 70-lecie życia zakonnego obchodziła s. Joanna Lossow, franciszkanka słuźbnica krzyża z Lasek pod Warszawą, z którą wiążą się najważniejsze inicjatywy ekumeniczne Kościoła katolickiego w Polsce. Swój jubileusz s. Joanna uczciła 28 maja Mszą św. z udziałem najbliższych w szpitaliku w Laskach pod Warszawą, gdzie przebywa (sylwetkę Jubilatki, która 10 lipca ukończyła 95 rok życia, zamieściliśmy w SiDE 1998 z. 2).

○ Ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I otworzył 2 czerwca w Gdyni międzynarodowe sympozjum: „Morze Bałtyckie: wspólne dziedzictwo, wspólna odpowiedzialność”. Sympozjum odbyło się na pokładzie statku „Ocean Monarch”, zacumowanego w porcie gdyńskim. Oprócz honorowego zwierzchnika prawosławia uczestniczył w nim m.in. kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Celem sympozjum było *zwrócenie uwagi na powiązanie między nauką, religią i środowiskiem w kontekście Morza Bałtyckiego*. Pierwszy, gdyński etap, przebiegał pod hasłem: „Odpowiedzialność za środowisko naszego życia: Właściciele czy kapłani stworzenia?” (kolejne od-

były się w Tallinie, St. Petersburgu, Helsinkach i Sztokholmie). 1 czerwca patriarcha Bartłomiej I wraz z metropolitą gdańskim abp. Tadeuszem Gocłowskim przewodniczyli ekumenicznemu nabożeństwu w gdyńskim kościele ojców redemptorystów (sprawozdanie z sympozjum zamieszczamy w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).

- W dniach 11-13 czerwca br. odbyło się spotkanie Komisji Kontaktów Polskiej Rady Ekumenicznej i Ewangelickich Kościołów Niemiec (EKD). Tematem obrad były stosunki partnerskie między Kościołami obu krajów, a także współpraca z Kościołami w krajach na wschód od Polski.

- Uniwersytet Jagielloński w Krakowie przyznał doktorat honoris causa kardynałowi Franciszkowi Königowi, emerytowanemu arcybiskupowi Wiednia. Uroczystość odbyła się 17 czerwca na Uniwersytecie Wiedeńskim z udziałem rektorów obu uczelni: prof. Franciszka Ziejki i prof. Georga Wincklera i zgromadziła liczne osobistości życia kościelnego i publicznego oraz korpus dyplomatyczny. W laudacji prof. Władysław Stróżewski przedstawił naukową, kościelną i polityczną działalność kard. Königa. Przypomnił jego dzieło teologiczne, pracę badawczą, zaangażowanie na rzecz dialogu, a przede wszystkim ważną rolę, jaką odegrał w pracach II Soboru Watykańskiego. Wielki wkład kard. Königa polegał również na tym, że bardzo się angażował w nadanie nowego kształtu stosunkom z judaizmem i innymi religiami monoteistycznymi oraz zabiegał usilnie, by dokumenty soborowe zawierały istotne elementy ekumeniczne – powiedział prof. Stróżewski. Jako najważniejsze momenty działalności ekumenicznej kardynała wymienił wizytę Dalajlamy w Wiedniu w 1973 r., a także fakt, że kardynał był pierwszym, który w 1961 r. odwiedził w Stambule ekumenicznego patriarchę Atenagorasa I.

Opracował: *Karol Karski*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH kwiecień – czerwiec 2003

Below Jerzy ks., *Ekumeniczne Dni Kościoła w kraju Reformacji*, „Zwiastun” 2003 nr 12, s. 15-16.

Bielecki Zdzisław, *Nie jeden Dzień Islamu*, „Więź” 2003, nr 3, s. 51-53.

Bruncz Dariusz, *Rozumienie Eucharystii – nowa encyklika papieska*, „Zwiastun” 2003 nr 11, s. 20-22.

Chlebowski Tomasz ks., *Dialogowy charakter papieskiej postugi Jana Pawła II*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 2, s. 59-73.

Czy człowiek współczesny jest jeszcze człowiekiem religijnym? Rozmowa z ks. prof. Stanisławem Obirkim SI, „Jednota” 2003, nr 1-2, s. 7-8.

Dwustronne dialogi teologiczne, „SiDE” 2003, nr 1, s. 130-139.

Dziekan Mark M., *Jedna Księga, wiele wspólnot (islam)*, „Więź” 2003, nr 3, s. 31-40.

Encyklopedia Katolicka. Tom IX. Kinszasa-Krzymuska, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002. Rec. Grzegorz Polak, „SiDE” 2003, nr 1, s. 196-197.

Górny Grzegorz, *Czy Papież odwiedzi Rosję?*, „Przewodnik Katolicki” nr 36 z 8. IX. 2002.

Grzech i przebaczenie w tradycji islamu. Z Andrzejem Saramowiczem rozmawia Krzysztof Dorosz, „Jednota” 2003, nr 1-2, s. 20-22.

Islam u bram. Dyskusja z udziałem: prof. Janusza Daneckiego, Wojciecha Jagielskiego, Andrzeja Talagi, Bronisława Wildsteina i Jacka Borkowicza, „Więź” 2003, nr 3, s. 19-30.

Jaguś Danuta, Wysocki Wiesław Jan. *Dialog religijny w katechezie* (ocena obowiązującego programu nauczania religii). „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 2, s. 101-104.

Jan Paweł II, *Europa nie może zagubić chrześcijańskiego bogactwa. Przesłanie do arcybiskupa Aten i całej Grecji Christodoulosa*, „L'Osservatore Romano” 2003, nr 4, s. 29-30.

Jan Paweł II, *Na drodze budowania wzajemnego zaufania. Przemówienie do głównego rabina Rzymu*, „L'Osservatore Romano” 2003, nr 4, s. 52-53.

Jan Paweł II, *Oczyszczenie pamięci, przebaczenie, współpraca. Przemówienie do delegacji Prawosławnego Patriarchatu Serbii, 6 lutego 2003 r.*, „L'Osservatore Romano” 2003, nr 4, s. 49-50.

Jan Paweł II, *Przemówienie w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan – 22 stycznia 2003*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 1, s. 5-7.

Jan Paweł II, *Umacnijmy porozumienie i więzi miłości. Przemówienie do delegacji międzyreligijnej z Indonezji*, „L'Osservatore Romano” 2003, nr 4, s. 35-36.

Jannaras Christos, *Dialog z Rzymem. Chrześcijański Wschód do chrześcijańskiego Zachodu*, „Tygodnik Powszechny” nr 10 z 9. III. 2003.

Jóźwiak Ewa, *Skarb w glinianych naczyniach* (Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan 2003), „Jednota” 2003, nr 3, s. 6.

Hintz Marcin, *Impulsy etyczne „Charta Oecumenica”*, „SiDE” 2003, nr 2, s. 33-43.

Hryniewicz Waclaw OMI, *Potrzebujemy jedni drugich* (dialog katolicko-prawosławny), „Tygodnik Powszechny” nr 10 z 9. III. 2003.

K.K., *Obrady Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów. Genewa, Szwajcaria, 26 sierpnia - 2 września 2002*, „SiDE” 2003, nr 1, s. 61-66.

Kar, *75 rocznica pierwszej Światowej Konferencji Kościołów ds. Wiary i Ustroju Kościoła*, „SiDE” 2003, nr 1, s. 67-71.

Kasper Walter kard., *Teologiczne korzenie sporu między Moskwą a Rzymem. Zasada terytorium kanonicznego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 2, s. 5-10.

Kasper Walter kard., *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego*, „SiDE” 2003, nr 1, s. 19-32.

Kijas Zdzisław J. OFMConv, *Dialog rzymskokatolicko-polskokatolicki. 5 lat pracy Zespołów ds. Dialogu Ekumenicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Polskokatolickim (1998-2003)*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 2, s. 12-37.

Konsultacja ekumeniczna na temat „Karty Ekumenicznej”. List z Ottmaring, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 1, s. 124-126.

Konsultacja na temat eklezjologii. Chania, Kreta, 28 listopada - 1 grudnia 2002, „SiDE” 2003, nr 1, s. 127-129.

Krajewski Stanisław, *Kurier pojednania. Przemówienie z okazji przyznania Janowi Nowakowi-Jeziorańskiemu przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów tytułu „Człowiek pojednania”*, „Więź” 2003, nr 3, s. 70-72.

Leksykon teologii fundamentalnej. Pod red. ks. Mariana Ruseckiego, Wydawnictwo M, Lublin-Kraków 2002. Rec. Grzegorz Polak, „SiDE” 2003, nr 1, s. 198-200.

Mizgała Joanna, *Tolerancja czy wolność religijna*, „Jednota” 2003, nr 3, s. 19-20.

Napiórkowski Andrzej A. OSPPE, *O nowe pastoralno-teologiczne inspiracje dla duchowej jedności. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 1, s. 44-66.

Nekanda Trepka Maria, *Polska a hugenoci*, „Jednota” 2003, nr 1-2, s. 18-19.

Nosowski Zbigniew, *Berlin z aureolą (Ekumeniczny Kirchentag)*, „Więź” 2003, nr 7, s. 116-121.

Obarski Ryszard, *Apostoł jedności chrześcijańskiej - abbé Paul Couturier (1881-1953)*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 2, s. 73-91.

Obyśmy mogli wspólnie przyjmować Komunię świętą. Rozmowa z s. Joanną Lossow, franciszkanką służebnicą krzyża, pionierką ruchu ekumenicznego w Polsce, „Wiadomości KAI” nr 26 z 6. VII. 2003

Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Buddyści i chrześcijanie modlą się o pokój. Przesłanie dla buddystów z okazji święta Wesakh 2003*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 2, s. 99-1001.

Pawłowski Sławomir SAC, *Ekumeniczne wydarzenia roku 2002*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 1, s. 15-31.

Pikus Tadeusz bp, *Słowo delegata Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu Katolików i Muzułmanów podczas wspólnej modlitwy w Warszawie*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 1, s. 71-72.

Polak Grzegorz, *Janowi Turnauowi na 70-lecie*, „SiDE” 2003, nr 1, s. 140-144.

Raiser Konrad, *Aktualna sytuacja Światowej Rady Kościołów*, „SiDE” 2003, nr 1, s. 9-18.

Raport końcowy Komisji Nadzwyczajnej ds. Uczestnictwa Kościołów Prawosławnych w pracach Światowej Rady Kościołów, „SiDE” 2003, nr 1, s. 72-123.

Romanowicz Wiesław, *Problematyka ekumenizmu w duszpasterstwie księży katolickich i prawosławnych na południowym Podlasiu*, „SiDE” 2003, nr 2, s. 44-60.

Rottenberg Krystyna FSK, *Ekumeniczne seminaria w Laskach*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 2, s. 37-48.

Skowron-Nalborczyk Agata, *Europa z chustą na głowie (islam w Europie)*, „Więź” 2003, nr 3, s.10-18.

Skowronek Alfons J. ks., *Bogactwo wielości w Kościele*, „Więź” 2003, nr 7, s. 78-82.

Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2003. Przemówił do nas przez Syna, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 2, s. 11-12; „Jednota” 2003, nr 5-6, s. 28.

Styś Zenon OFM, *Posłannictwo na rzecz jedności Atonement Trzeciego Zakonu Regularnego św. Franciszka z Asyżu*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 2, s. 91-96.

Szczeszyński Andrzej ks., *Sprawozdanie z XXXIV Ogólnopolskiego Zjazdu Referentów Ekumenicznych*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 1, s. 11-15.

Talaga Andrzej, *Wiara i odrzucenie. Egipcscy chrześcijanie po 11 września*, „Więź” 2003, nr 3, s. 41-50.

„*Ten skarb przechowujemy w glinianych naczyniach*”. Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan, „Zwiastun” 2003 nr 4, s. 19-21.

Tibi Bassam, *Muzułmańscy obywatele Europy*, „Więź” 2003, nr 7, s. 103-109.

Tondera Jarek, *Wobec tolerancji (wyznania protestanckie w Polsce). Konferencja w Podkowie Leśnej*, „Jednota” 2003, nr 1-2, s. 28.

Wieczorek Wojciech, *Nie ma Europy bez ekumenii (Ekumeniczny Kirchentag)*, „Więź” 2003, nr 7, s. 122-124.

W kraju cedrów. Przygotowania do Światowego Dnia Modlitwy, „Zwiastun” 2003 nr 4, s. 18.

Zieliński Tadeusz J., *Wybrana polska bibliografia dziejów myśli chrześcijańskiej. Druki zwarte*, „SiDE” 2003, nr 1, s. 180-195.

Opracował Grzegorz Polak
