

**STUDIA
I DOKUMENTY
EKUMENICZNE**

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”

**STUDIA
I DOKUMENTY
EKUMENICZNE**

**ROK XXV: 2009
Nr 2 (65)**

Warszawa 2009

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: (22) 817 10 10
Konto bankowe:
BPH PKO S.A.
42 1240 6175 1111 0000 4566 4221

Druk i oprawa: Orthdruk, Białystok, tel. (0-85) 742 25 17

Cena jednego egzemplarza – 15 zł;
Prenumerata za rok 2009 – 30 zł.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY	9
Daria Chegurova, <i>Dojrzałość ekumenizmu Benedykta XVI</i>	9
Grzegorz Ignatowski, <i>Wpływ wizyty Benedykta XVI w Państwie Izrael na dialog katolicko-żydowski</i>	19
Zbigniew Paszta, <i>Luteranie a Żydzi. Od czasów ortodoksji protestanckiej do epoki teologii racjonalnej</i>	31
Mirosława Weremiejewicz, <i>Alians Ewangeliczny</i>	41
SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY	59
<i>Raport piątej fazy międzynarodowego dialogu między niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami a Kościołem rzymskokatolickim (1998-2006)</i>	59
<i>Papież Benedykt XVI w Ziemi Świętej</i> (Grzegorz Polak)	177
SYLWETKI	181
<i>Profesor Wacław Hryniewicz – ekumenista spolegliwy i odważny</i> (Karol Karski)	181
KRONIKA	188
<i>Kronika wydarzeń ekumenicznych</i> (Karol Karski)	188
BIBLIOGRAFIA	218
<i>Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich</i> (Grzegorz Polak)	218
RECENZJE	226

CONTENTS

ARTICLES	9
Daria Chegurova, <i>Benedict XVI and the Maturity of his Ecumenism</i>	9
Grzegorz Ignatowski, <i>The Influence of Benedict XVI' Visit in the State of Israel on the Catholic-Jewish Dialogue</i>	19
Zbigniew Paszta, <i>The Lutherans and the Jews. Since the Time of Protestant Orthodoxy to the Period of Rationalistic Theology</i>	31
Mirosława Weremiejewicz, <i>The Evangelical Alliance</i>	41
REPORTS AND DOCUMENTS	59
<i>Report of the Fifth Phase of the International Dialogue Between Some Classical Pentecostal Churches and Leaders and the Catholic Church (1998-2006)</i>	59
<i>The Pope Benedict XVI in the Holy Land</i> (Grzegorz Polak)	177
ECUMENICAL PROFILES	181
<i>Professor Wacław Hryniewicz – a Genuine and Courageous Ecumenist</i> (Karol Karski)	181
CHRONICLE	188
<i>Chronicle of Ecumenical Events</i> (Karol Karski)	188
BIBLIOGRAPHY	218
<i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals</i> (Grzegorz Polak)	218
BOOK REVIEWS	226

INHALTSVERZEICHNIS

ARTIKEL	9
Daria Chegurova, <i>Die Reife des Ökumenismus des Papstes Benedikt XVI.</i>	9
Grzegorz Ignatowski, <i>Der Einfluss des Besuches von Benedikt XVI. im Staat Israel auf den katholisch-jüdischen Dialog</i>	19
Zbigniew Paszta, <i>Lutheraner und Juden. Von der protestantischen Orthodoxie bis zur rationalistischen Theologie</i>	31
Mirosława Weremiejewicz, <i>Evangelische Allianz</i>	41
BERICHTE UND DOKUMENTE	59
<i>Abschlussbericht der fünften Phase des internationalen Dialogs zwischen einigen klassischen pfingstlichen Kirchen und Leitern und der Römisch- Katholischen Kirche (1998-2006)</i>	59
<i>Der Papst Benedikt XVI. im Heiligen Land</i> (Grzegorz Polak)	177
ÓKUMENISCHE GESTALTEN	181
<i>Professor Waclaw Hryniewicz – ein vertrauter und mutiger Ökumeniker</i> (Karol Karski)	181
CHRONIK	188
<i>Chronik ökumenischer Ereignisse</i> (Karol Karski)	188
BIBLIOGRAPHIE	218
<i>Ökumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften</i> (Grzegorz Polak)	218
REZENSIONEN	226

Daria Chegurova

DOJRZAŁOŚĆ EKUMENIZMU BENEDYKTA XVI

Od dłuższego czasu na całym świecie można zaobserwować ostrą krytykę Benedykta XVI. Niektóre słowa i gesty papieża – jak m.in. zdjęcie ekskomuniki z czterech biskupów lefebrystów w styczniu 2009 roku, tzw. „przywrócenie” dawnej mszy¹, a także wypowiedzi dotyczące epidemii AIDS w Afryce – spotkały się z krytyką nie tylko wśród niewierzących, lecz i w środowiskach kościelnych. „Odpowiednio” naświetlone przez media, „zaowocowały” wielu głosami sprzeciwu nie tylko wobec określonych gestów papieża, lecz także wobec samej jego osoby, co ewidentnie świadczy o tym, jak bardzo teologia Benedykta XVI jest niezrozumiana i nieznana nawet w szerokich kręgach Kościoła katolickiego.

W nurt krytyki papieża wpisuje się artykuł p. dr Luizy Wawrzyńskiej-Furman pt. „Ekumenizm Benedykta XVI w krytycznym spojrzeniu katolickim”, który został opublikowany w SiDE 24 (2008) nr 2. Autorka stawia papieżowi liczne zarzuty, a nawet oskarża go o dążenia antyekumeniczne. Artykuł budzi wiele zastrzeżeń co do rzetelności i poprawności naukowej. Brak przypisów, wyrwanie wypowiedzi papieskich z kontekstu oraz elementarny brak rzetelnej znajomości myśli teologicznej Benedykta XVI wywołują duży niepokój.

Ponieważ treści zawarte we wspomnianym artykule nie są zgodne z prawdą, warto im się przyjrzeć bliżej. Z tej racji niniejsze przedłożenie będzie próbą odpowiedzi na kilka postawionych papieżowi zarzutów, a także naszkicowania

¹ W Liście Apostolskim *Motu Proprio* Benedykt XVI daje do zrozumienia, że tzw. „stary” mszał nigdy oficjalnie nie był odwołany (art. 1). Z tej racji mówienie o „przywróceniu dawnej mszy” nie wydaje się być uzasadnione.

ogólnych zarysów myśli ekumenicznej Benedykta XVI. Nie stawiam sobie za cel odpowiedzieć na wszystkie zarzuty, jakie Benedyktowi XVI postawiła autorka. Problem teologii liturgii, posługi biskupa Rzymu, roli laikatu w Kościele, interpretacji soborowego „*subsistit in*”, dialogu międzyreligijnego, a także niektóre kwestie związane z wydarzeniami obecnego pontyfikatu (m.in. wykład w Ratyźbonie oraz rezygnacja Benedykta XVI z tytułu Patriarchy Zachodu) wymagają osobnego odniesienia. Z racji ograniczonych rozmiarów obecnego artykułu zasygnalizuję jedynie podstawowe idee teologii obecnego papieża, które pomogą odpowiedzieć na podstawowe pytanie autorki: czy i na ile Benedykt XVI jest papieżem ekumenii?

Kończąc artykuł dr Wawrzyńska-Furman stawia retoryczne pytanie: „Czy Benedykt XVI jest papieżem ekumenii? Nie wiem. Nie potrafię udzielić jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Wydaje mi się jednak, że stanowisko, które piastuje, narzuca mu pewne zachowania, pewną etykietę kontaktów dyplomatycznych, jednakże na podstawie moich obserwacji nie mogę powiedzieć, by zarażał wiarą w dialog ekumeniczny, by to była jego pasja”². Nieprzypadkowo na początku wywołuję zagadnienie, jakie pojawia się na końcu rozważań autorki, ponieważ dotyczy ono podstawowej kwestii, jaką jest istota ekumenizmu.

Zdaniem Benedykta XVI ekumenizm nie polega na dogadywaniu się i nie zależy od zdolności dyplomatycznych poszczególnych członków dialogu. W dialogu ekumenicznym nie wolno iść na błędnie pojęte kompromisy. Analizując aktualną sytuację ruchu ekumenicznego kardynał Ratzinger stwierdził: „Pomyliła nam się trochę teologia z polityką, dialog na temat wiary z dyplomacją. Chcieliśmy sami dokonać tego, co może zrobić tylko Bóg”³. Zatem prawdziwa jedność jest darem Boga, o który należy się modlić, który trzeba umieć przyjąć⁴.

Podczas XXIII Światowego Dnia Młodzieży Benedykt XVI przestrzegał przed pokusą sztucznego zbudowania doskonałej jedności i wspólnoty, którą określił jako „duchową utopię”: „Jaką odpowiedź my, świadkowie Chrystusa, możemy dać podzielonemu i rozbitemu światu? Jak możemy wnosić nadzieję pokoju,

² L. Wawrzyńska-Furman, *Ekumenizm Benedykta XVI w krytycznym spojrzeniu katolickim*, SiDE 24(2008), nr 2, s. 13.

³ J. Ratzinger, *Aktualna sytuacja ruchu ekumenicznego*, w: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, red. S. O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2005, s. 242.

⁴ Kwestia dotyczy podstawowej zasady teologii obecnego papieża, którą jest prymat tego, co otrzymane (*der Primat des Empfangens*), przyjęcia przed daniem. Wszystko, co człowiek posiada, jest darem Boga. Sam człowiek jest owocem myśli Bożej, jest przez Boga pomyślany. Miłości, wiary, jedności człowiek nie potrafi stworzyć, lecz tylko przyjąć z rąk Bożych jako bezinteresowny dar Bożej dobroci. Stąd jakiegokolwiek ludzkie działanie ma poprzedzać pokorne zgodzenie się z faktem, że człowieczeństwo realizuje się w byciu obdarowanym oraz przyjęciu darów. Z tej racji chrześcijaństwo urzeczywistnia się w dynamice przyjęcia Boga, niesienia Boga oraz dawania Boga. Szerzej na temat zasady prymatu tego, co otrzymane. Zob. Daria Chegurova, *ABC chrześcijaństwa. Analiza myśli Benedykta XVI*, Lublin 2009, s. 27-36.

uzdrowienia i harmonii w sytuacji konfliktu, cierpienia i napięć [...]? Jedności i pojednania nie osiągniemy tylko naszym wysiłkiem. Bóg stworzył nas dla siebie nawzajem (por. Rdz 2, 24) i tylko w Bogu i w Jego Kościele możemy znaleźć tę jedność, której szukamy. A jednak, w obliczu niedoskonałości i rozczarowań [...] odczuwamy niekiedy pokusę, by sztucznie budować «doskonałą» wspólnotę. Nie jest to nowa pokusa. W dziejach Kościoła jest wiele przykładów prób obejścia ludzkich słabości i porażek bądź przejścia nad nimi do porządku, by stworzyć doskonałą jedność, duchową utopię. [...]. W rzeczywistości takie próby budowania jedności ją podważają!⁵.

Zdaniem Benedykta XVI jakiegokolwiek próby stworzenia jedności „po naszymu” w rzeczywistości są utopijnymi próbami budowania bez Boga. Nie można ukształtować jedności „po swojemu”. Jedność jest darem, który należy przyjąć, a nie „stwarzać” wedle własnych miar i projektów. „Nie możemy sami «zaprowadzić» jedności własnymi siłami – powiedział papież podczas spotkania ekumenicznego w Kolonii. – Możemy ją tylko przyjąć jako dar Ducha Świętego. Dlatego istotą spotkania ekumenicznego i ruchu ekumenicznego jest ekumenizm duchowy, czyli modlitwa, nawrócenie i świętość życia [...]. Można by też powiedzieć, że najlepszą formą ekumenizmu jest życie według Ewangelii”⁶. Innymi słowy, u podstaw ekumenizmu leży ufność do Boga, a nie pokładanie nadziei we własnych siłach, oczekiwaniach i dyplomacji⁷.

W artykule „Postępy ekumenizmu” kardynał Ratzinger stwierdził: „Jedność wynegocjowana przez ludzi może być [...] tylko sprawą *iuris humani*. Nie miała by więc ona w ogóle związku z wymienioną w J 17 jednością teologiczną, a tym samym nie mogła by być świadectwem tajemnicy Jezusa Chrystusa, lecz jedynie świadectwem dyplomatycznej zręczności prowadzących rokowania i ich umiejętności zawierania kompromisów. To już coś, ale nie dotyczy właściwej płaszczyzny religijnej, o którą przecież chodzi w ekumenizmie. [...] wydaje mi się ważne dla przyszłości dostrzeganie granic «ekumenizmu negocjacyjnego» i nieoczekiwane od niego czegoś więcej, niż może on dać: zbliżenie w istotnych dziedzinach spraw ludzkich, ale nie prawdziwą jedność”⁸.

Ratzinger wyraźnie rozdziela jedność na płaszczyźnie ludzkich spraw od jedności w sensie teologicznym, jaką jest jedność w wierze. Ostatnia jest świadectwem tajemnicy Jezusa Chrystusa, które powinni składać wszyscy chrześcijanie.

⁵ Benedykt XVI, *Czuwanie z młodzieżą na hipodromie w Randwick (19 lipca 2008)*, w: Benedykt XVI, *XXIII Światowy Dzień Młodzieży. Sydney 2008, Kraków 2008*, s. 93-94.

⁶ Benedykt XVI, *Najlepszą formą ekumenizmu jest życie według Ewangelii. Spotkanie ekumeniczne (19 sierpnia 2005)*, *OsRomPol* 26(2005), nr 10, s. 22.

⁷ W katechezie środowej (21 I 2009) papież pokazuje tę myśl niejako z innej strony: istotą ekumenizmu jest wychodzenie poza siebie i zbliżanie się do Chrystusa. Tylko pozostając w relacji z Nim, w zawierzeniu Jego woli chrześcijanie mogą być rzeczywiście zjednoczeni ze sobą. Por. Benedykt XVI, *Wewnętrzna przemiana doprowadzi nas do jedności. Katecheza środowa (21 I 2009)*, *OsRomPol* 30(2009), nr 3, s. 26.

⁸ J. Ratzinger, *Postępy ekumenizmu*, w: *Kościół. Ekumenizm. Polityka*, Poznań-Warszawa 1990, s. 190-191.

W tym momencie dotykamy drugiej, niezmiernie ważnej sprawy, dotyczącej rozumienia ekumenizmu: prawdziwa jedność jest uwiarygodnieniem chrześcijańskiego świadectwa wiary i koniecznym warunkiem urzeczywistniania misji Kościoła. Z tej racji kwestia jedności nie może być sprawą drugorzędną, lecz należy do istoty wyznawanej przez chrześcijan wiary. W rozważaniach przed modlitwą „Anioł Pański” 29 czerwca 2008 roku, papież podkreślił, że chrześcijanie nie mogą dawać przekonującego i wiarygodnego świadectwa Chrystusowi, jeśli nie są zjednoczeni⁹.

W Warszawie, nawiązując do Chrystusowej modlitwy: „Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata» (J 17, 24)”, powiedział: „Czujemy związany z tym ciężar odpowiedzialności, wszak ewangeliczne orędzie Chrystusa, stosownie do Jego prośby, powinno dotrzeć do każdego człowieka na ziemi, dzięki zaangażowaniu wszystkich, którzy wierzą w Niego i są wezwani, by świadczyć, że jest On rzeczywiście Posłanym przez Ojca (por. J 17, 23). Trzeba więc, abyśmy głosząc Ewangelię starali się utrzymywać relacje pełne wzajemnej, szczerzej miłości, tak aby w ich świetle wszyscy poznali, że Ojciec posłał Syna i tak miłuje swój Kościół i każdego z nas, jak umiłował Jego (por. J 17, 23). Zadaniem uczniów Chrystusa, zadaniem każdego z nas staje się więc dążenie do takiej jedności, byśmy jako chrześcijanie stawali się czytelnym znakiem Jego zbawczego orędzia, które kieruje do każdego człowieka”¹⁰.

Z tej racji wyjątkowe znaczenie dla ekumenizmu ma słuchanie: nie tylko słuchanie siebie nawzajem, lecz nade wszystko słuchanie Pana – odczytywanie Jego woli w słowie Bożym. Podczas homilii na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan (21 I 2007), nawiązując do ewangelicznego opowiadania o uzdrowieniu głuchoniemego (por. Mk 7), Benedykt XVI podkreślił, że w perspektywie chrześcijańskiej słuchanie ma pierwszorzędne znaczenie w dążeniach ekumenicznych:

„W istocie, to nie my tworzymy bądź przygotowujemy jedność Kościoła. Kościół sam siebie nie stwarza i nie żyje sam z siebie, lecz dzięki stwórczemu słowu, pochodzącemu z ust Bożych. Wspólne słuchanie słowa Bożego; praktykowanie *lectio divina* Biblii, czyli czytania połączonego z modlitwą; zdumienie nowością słowa Bożego, które nigdy się nie starzeje i nigdy nie wyczerpuje;

⁹ Por. Benedykt XVI, *Święty Paweł i św. Piotr – misja i jedność. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” w Bazylice Watykańskiej (29. VI. 2008)*, OsRomPol 29 (2008), nr 7-8, s. 28.

¹⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie w kościele ewangelickim św. Trójcy w Warszawie*, w: *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce (25-28 maja 2006)*, Marki 2006, s. 44. W katechezie śródowej (21 I 2009), przywołując Chrystusową modlitwę w *Wieczniku*, papież wskazał na cel jedności, jakim jest wiara: „[...] Jezus dwukrotnie wskazuje cel [...] jedności: aby świat uwierzył. Tak więc pełna jedność związana jest z życiem i posłannictwem Kościoła w świecie”. Benedykt XVI, *Wewnętrzna przemiana doprowadzi nas do jedności. Katecheza śródowa (21 I 2009)*, OsRomPol 30 (2009), nr 3, s. 26.

przewyciężenie naszej głuchoty na te słowa, które są niezgodne z naszymi przekonaniem i opiniami; słuchanie i badanie w jedność z wierzącymi wszystkich czasów – to wszystko stanowi drogę, którą należy przebyć, by osiągnąć jedność w wierze jako odpowiedź na słuchanie słowa. Kto wsłuchuje się w słowo Boże, może i powinien też mówić i przekazywać je innym, tym, którzy go nigdy nie słyszeli albo też tym, którzy je zapomnieli i pogrzebali pod cierniami trosk doczesnych i ułudy tego świata (por. Mt 13, 22). Powinniśmy postawić sobie pytanie: czy my, chrześcijanie, nie staliśmy się przypadkiem zbyt niemi? Czy nie brakuje nam odwagi, by mówić i świadczyć, jak uczynili to ci, którzy byli świadkami uzdrowienia głuchoniemego w Dekapolu? Nasz świat potrzebuje tego świadectwa. Oczekuje przede wszystkim wspólnego świadectwa chrześcijan¹¹. Dopiero uważne i pełne pokory słuchanie słowa Bożego umożliwi słuchanie siebie nawzajem w dialogu ekumenicznym¹².

Dr Wawrzyńska-Furman formułuje następujące spostrzeżenie: „Gdyby Benedykt XVI był poprzednikiem Jana Pawła II prawdopodobnie nie ustałabym w pochwałach, jednakże jest odwrotnie. Od obecnego papieża oczekuję więc jeszcze śmielszych kroków i decyzji niż od jego poprzednika, który «przetarł» już ekumeniczny szlak i otworzył nowe możliwości przed swoim następcą¹³”.

W związku z powyższym powstaje pytanie: czy ekumenizm jest kwestią naszych oczekiwań? Czy w dialogu musimy zrezygnować z prawdy na rzecz osiągnięcia sukcesu? Czy pojęcie sukcesu jest prawomocną kategorią dialogu ekumenicznego, który przecież jest teologią? Przyjmując, że jedność jest darem Boga, o jakich oczekiwaniach może być mowa?

Kardynał Ratzinger wyraźnie przestrzega przed „nastawieniem się na sukces”. Dialog ekumeniczny nie musi kończyć się powstaniem nowych dokumentów i zgodą sformułowaną na papierze. Wystarczy, że w wyniku dialogu umocnią się świadectwa wiary poszczególnych stron¹⁴. Owszem, z jednej strony, rozłam powoduje pewną wrogość i dlatego trzeba go przemienić w *felix culpa*, lecz co się stanie, jeśli mimo wszelkich usiłowań nie dojdzie się do jedności? W kontekście myśli św. Pawła z 1 Kor 11, 19¹⁵ Ratzinger odpowiada: „[...] podziały nie są złem, które tylko od nas pochodzi, i wobec tego my powinniśmy je usunąć, ale kryje się w nich jakaś Boża «konieczność»: podziały są niezbędne dla naszego oczyszczenia¹⁶”.

¹¹ Benedykt XVI, *Świat potrzebuje wspólnego świadectwa chrześcijan. Homilia Benedykta XVI na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan (25 I 2007)*, OsRomPol 28(2007), nr 3, s. 17.

¹² Por. tamże. W wypowiedzi tej „pobrzmięwa” wspomniana już Ratzingerowa zasada prymatu tego, co otrzymane: zanim człowiek potrafi cokolwiek dać, musi najpierw zaczerpnąć z Bożego źródła. Zanim podejmie się próbę wysłuchania i zrozumienia drugiej strony dialogu, trzeba najpierw otworzyć się na słuchanie słowa Bożego.

¹³ Wawrzyńska-Furman, *Ekumenizm Benedykta XVI...*, s. 12.

¹⁴ Por. Ratzinger, *Aktualna sytuacja...*, s. 242.

¹⁵ „Zresztą nawet muszą być wśród was rozdarcia, żeby się okazało, którzy są wypróbowani”.

¹⁶ Ratzinger, *Aktualna sytuacja...*, s. 235-236.

Skoro w rozdarciu istnieje swoisty wymiar rządzenia Boskiego, to trzeba przyjąć, że Bóg sam zdecyduje o czasie pełnego zjednoczenia. Dlatego dużo bardziej należy „wpatrywać się” w Boga i współpracować z Jego wolą. Warunkiem poprawnego ekumenizmu jest oczekiwanie i pełnienie woli Bożej – nie własnych oczekiwań. Chodzi o gotowość nawet nie-działania, zanim nadejdzie Boża godzina¹⁷.

Kolejny zarzut, jaki stawia autorka, dotyczy modelu jedności, jaki propaguje Benedykt XVI, a jest nim – jej zdaniem – „ekumenizm powrotu” do Kościoła katolickiego. Formułuje zarzut na podstawie własnej analizy zagadnienia „*subsistit in*”¹⁸. Jej zdaniem, dodanie słowa „*plene*” w Deklaracji *Dominus Iesus* całkowicie wypacza sens soborowego stwierdzenia „*subsistit in*”, jest błędem i cofnięciem teologii do czasów Piusa XII oraz zaprzecza sensowi jakiegokolwiek dialogu ekumenicznego¹⁹.

Z powyższego autorka wyprowadza następującą konkluzję: „Skoro Kościół Chrystusowy trwa jedynie w Kościele rzymskokatolickim i nie trwa w żadnym innym, to nigdy nie dotknęły go żadne podziały. W takim wypadku Kościoły w XI i XVI wieku odeszły od jedyne Kościoła Chrystusa i potrzebują powrotu. Nigdy nie można by mówić o podziale w Kościele Chrystusowym, a tym samym można wyciągnąć wniosek, że dialog ekumeniczny jest farsą – przecież według Deklaracji Kościół Chrystusowy niepodzielnie trwa w Kościele rzymskokatolickim – nie musimy więc dążyć do jedności chrześcijan, powinniśmy zaś zabiegać o powrót marnotrawnych dzieci na łono prawdziwego Kościoła”²⁰. I nieco dalej pyta: „Może obecny papież zrozumie i wytłumaczy innym, że powrót do Kościo-

¹⁷ Aidan Nichols ujmuje rzecz w następujący sposób: „Zdaniem Ratzingera nieprawdopodobne jest, aby do «pogodzenia różnorodności» istniejących Kościołów doszło za życia obecnego pokolenia. Istotny warunek wstępny właściwego ekumenizmu to oczekiwanie na Bożą wolę, to raczej gotowość *nie-działania*, zanim nie nadejdzie wyznaczona przez Niego godzina, niż wytyczanie tej godziny samemu. W tym czasie wiele rzeczy możemy zrobić wspólnie: katolicy i niekatolicy mogą współpracować na rzecz umacniania wspólnego świadectwa miłości, prowadząc działania charytatywne i niosąc pomoc społeczną, składając wspólne świadectwo moralne (przynajmniej w odniesieniu do wielu kwestii) oraz wspólnie doświadczać podstawowej chrześcijańskiej egzystencji”. A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2005, s. 359.

¹⁸ Na temat Ratzingerowej interpretacji zagadnienia „*subsistit in*” zob. J. Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji 'Lumen gentium'*, w: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, red. S. O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2005, s. 111-139.

¹⁹ Por. Wawrzyńska-Furman, *Ekumenizm Benedykta XVI...*, s. 9-10. Autorka zarzuca papieżowi, że odmawia on statusu Kościoła wspólnotom, wyrosłym z Reformacji, argumentując, że jak *Dekret o ekumenizmie*, tak i Jan Paweł II nazywają wspólnoty te „Kościółami”. Wydaje się, że problem polega na tym, że czymś jednym jest Kościół Chrystusowy, a czymś innym pojęcie eklezjalności. Otóż, Kościół Chrystusowy jako podmiot trwa w Kościele katolickim, natomiast inne Wspólnoty i Kościoły mają zróżnicowany stopień eklezjalności, dzięki „licznym pierwiastkom uświęcenia i prawdy” (por. KK 8). Lecz należy pamiętać, że różnicując stopień eklezjalności poszczególnych Wspólnot i Kościołów chrześcijańskich nie neguje się ich zbawczej wartości oraz chrześcijańskiego braterstwa ich członków. Jako wyznawcy Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Zbawiciela – wszyscy chrześcijanie, niezależnie od wyznania, jesteśmy braćmi i siostrami w Chrystusie.

²⁰ Tamże.

ła katolickiego, nawet oczekiwany z wielką radością i otwartością, nie jest ekumenizmem?”²¹.

W związku z postawionym zarzutem pojawia się pytanie: jaki model jedności propaguje obecny papież?

Benedykt XVI odpowiada, że jedność „nie oznacza tego, co można by nazwać «ekumenizmem powrotu», w którym konieczne byłoby zanegowanie i odrzucenie własnej historii wiary. W żadnym wypadku! [...] Ta jedność nie jest równoznaczna z ujednoczeniem wszystkich form wyrazu teologii i duchowości, form liturgicznych i dyscypliny. Jest to jedność w różnorodności i różnorodność w jedności. 29 czerwca br. podkreśliłem w homilii w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła, że pełna jedność i prawdziwa katolickość – w pierwotnym znaczeniu tego słowa – łączą się ściśle ze sobą”²².

Koniecznym warunkiem do tego, aby ich współistnienie mogło się urzeczywistnić, jest ciągłe oczyszczanie i ponawianie dążenia do jedności, umacnianie go oraz troska o jego dojrzałość. Dialog może się do tego przyczynić. Jest on czymś więcej niż tylko wymianą poglądów, przedsięwzięciem akademickim. Jest wymianą darów (por. *Ut unum sint* 28), w której Kościoły i Wspólnoty kościelne mogą dzielić się swymi bogactwami (por. *Lumen gentium* 8, 15; *Unitatis redintegratio* 3, 14; *Ut unum sint* 10-14)”²³. W ten sposób, zdaniem papieża, w dialogu ekumenicznym nie chodzi o powrót „synów marnotrawnych” na łono „prawdziwego Kościoła”. Ekumenizm nie polega na ujednoczeniu bogactwa innych wyznań chrześcijańskich. Różnorodność teologii, duchowości i liturgii nie jest „produktem ubocznym”, powstałym w wyniku podziału chrześcijaństwa. Zdaniem

²¹ Tamże, s. 13.

²² Benedykt XVI łączy jedność z apostołskością w następujący sposób: „Katolickość oznacza powszechność – różnorodność, która staje się jednością; jedność, która pozostaje wszak różnorodna. Ze słów Pawła o powszechności Kościoła wynika, że cechą tej jedności jest zdolność narodów do przekraczania własnych ograniczeń, by zwrócić się do jedyne Boga. Ojciec teologii katolickiej, św. Ireneusz z Lyonu, żyjący w II stuleciu, ten związek między katolickością a jednością wyraził w bardzo pięknych słowach: «Kościół rozsiarty po całym świecie pieczołowicie strzeże tej doktryny i tej wiary, tworząc niejako jedną rodzinę: ta sama wiara, wyznawana jedną duszą i jednym sercem, to samo przepowiadanie, ta sama nauka i tradycja, wypływające jak gdyby z jednych ust. Różne są języki w różnych regionach ziemi, ale jedna i ta sama jest siła tradycji. Kościoły Germanii nie mają innej wiary czy tradycji niż Kościoły w Galii, Egipcie, Libii, na Wschodzie czy w środkowej części świata. Tak jak słońce, które jest dziełem Boga, jest jedno i takie samo na całym świecie, tak światło prawdziwej nauki jaśnieje wszędzie i oświeca wszystkich ludzi, którzy dążą do poznania prawdy» (*Adv. haer.*, I 10, 2). Jedność wszystkich ludzi mimo ich różnorodności stała się możliwa, ponieważ Bóg, jedyny Bóg nieba i ziemi, objawił się nam. Ponieważ istotna prawda o naszym życiu, o naszym «skąd» i «dokąd», stała się widzialna, gdy Bóg się nam objawił i w Jezusie Chrystusie ukazał nam swoje oblicze, samego siebie. Ta prawda o istocie naszego człowieczeństwa, o naszym życiu i naszej śmierci, prawda, która za sprawą Boga stała się widzialna, jednoczy nas i czyni nas braćmi. Katolickość i jedność idą w parze. A treścią tej jedności jest wiara, którą w imieniu Chrystusa przekazali nam apostołowie”. Benedykt XVI, *Wyznajemy wiarę w Kościół Jezusa Chrystusa. Msza św. i nałożenie paliuszy (29 VI 2005)*, OsRomPol 26 (2005), nr 9, s. 16.

²³ Benedykt XVI, *Najlepszą formą ekumenizmu jest życie według Ewangelii. Spotkanie ekumeniczne (19 sierpnia 2005)*, OsRomPol 26(2005), nr 10, s. 22.

Benedykta XVI, różnorodność owa jest nawet koniecznością, by mogła zaistnieć „wymiana darów”, o jakiej wspomina²⁴. W ten sposób dialog ekumeniczny ma znamionować nie tylko dążenie do jedności, lecz także wzajemne ubogacenie członków dialogu²⁵.

Autorka zarzuca papieżowi również to, że ekumenizm upatruje na płaszczyźnie *caritas*, zaniedbując ekumenizm doktrynalny. Píše: „W niemal każdej ekumenicznej wypowiedzi papież podkreśla konieczność dawania wspólnego świadectwa i pracę w dziedzinie etyki. [...] Ekumenizm widzi w posłudze charytatywnej Kościoła, we wspólnym włączaniu się w pracę na rzecz potrzebujących oraz konieczności opracowania nowego podejścia do coraz powszechniejszych małżeństw mieszanych”²⁶.

Twierdzenie, że Benedykt XVI nie dba o dialog na płaszczyźnie doktrynalnej, nie ma podstaw w nauczaniu papieskim i wydaje się być wręcz absurdalne. Już w dobie II Soboru Watykańskiego Joseph Ratzinger dobitnie podkreślał: „Ekumenizm nie powinien zalecać milczenia co do poszczególnych prawd, ze strachu, że nie dotrzyma kroku innym. To, co jest prawdą, musi być głoszone otwarcie, bez śladu udawania. Doskonała prawda jest aspektem doskonałej miłości”²⁷. W ten sposób, zdaniem papieża, dialog ekumeniczny nigdy nie powinien zrezygnować z prawdy, która jest prawdziwą ojczyzną człowieka.

Stefan von Kempis, omawiając papieską koncepcję prawdy, píše: „[Ratzinger] przyznaje, że gdy był profesorem przez długą czas nie miał pewności, czy fakt, że chrześcijaństwo tak bardzo podkreśla istotność prawdy nie jest brakiem respektu w stosunku do innych religii. Później jednak zrozumiał: «Kiedy odchodzimy od prawdy, od określenia prawdy, wtedy właśnie odchodzimy od naszych podstaw»”²⁸. Dialog ekumeniczny jest możliwy tylko w prawdzie i dla prawdy;

²⁴ Aidan Nichols rozwija te myśl w następujący sposób: „[...] Ratzinger jest zdania, że kiedy rozpoznajemy w niekatoliku «innego», a dokładnie mówiąc, kiedy poznajemy jego «inność», ubogacamy samych siebie. Chociaż podział chrześcijan jest sam w sobie złem, stanowi dopuszczony przez Boga środek, prowadzący do dobra, ze względu na to, że różne wyznania rozwinęły wyjątkowe wglądy w Ewangelię. Ratzinger ma prawdopodobnie na myśli to, że chociaż całość elementów tworzących *esse* Kościoła zachowana jest jedynie w wyznaniu rzymskokatolickim, elementów niezbędnych dla *plene esse* Kościoła, dla jego pełnego rozwoju, trzeba poszukiwać, przynajmniej w pewnych okresach i miejscach, poza jego widzialnymi granicami”. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 359.

²⁵ Ks. Andrzej Czaja, omawiając myśl ekumeniczną Benedykta XVI, podkreśla, że istotną sprawą w dialogu ekumenicznym jest rozróżnienie podziałów czysto ludzkich od podziałów z istoty teologicznych. Píše: „Okazuje się nieraz, że odmienności wcale nie musi się usuwać – pod warunkiem, że nie narusza istoty Kościoła. Dlatego trzeba się uczyć takiej tolerancji wobec drugiego, która opiera się nie na obojętności wobec prawdy, lecz na odróżnieniu prawdy od czysto ludzkich tradycji”. A. Czaja, *Teologia – Kościół – Liturgia – Dialog. Idee przewodnie wybranych obszarów refleksji Josepha Ratzingera*, w: *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, red. J. Jczerski, K. Parzych, Olsztyn 2006, s. 225.

²⁶ Wawrzyńska-Furman, *Ekumenizm Benedykta XVI...*, s. 11.

²⁷ J. Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Kolonia 1963, s. 46.

²⁸ S. von Kempis, *Benedykt XVI. Podstawy nauczania*, Poznań 2006, s. 113-114.

wtedy, gdy jej przemilczenie na rzecz kompromisu prowadzi do dwuznaczności i raczej oddala od jedności, niż ją buduje²⁹. W wywiadzie, udzielonym Vittorio Messori'emu, kardynał Ratzinger podkreślił: „[...] dialog ekumeniczny może oczyścić i pogłębić wiarę katolicką, ale nie może zmienić jej prawdziwej istoty”³⁰.

Benedykt XVI jest świadom, że w dobie szerzącego się relatywizmu mówienie o prawdzie obiektywnej oraz o niezbywalnej roli doktryny w dialogu ekumenicznym może spotkać się z niezrozumieniem nawet w kręgu teologów-ekumenistów. 18 kwietnia 2008 podczas spotkania ekumenicznego w Nowym Jorku wyraźnie zaznaczył: „[...] w łonie ruchu ekumenicznego chrześcijanie mogą odnosić się niechętnie do podkreślania roli doktryny z obawy, że mogłoby to raczej rozdrapywać niż leczyć rany podziałów. A jednak jasne i świadome świadectwo o zbawieniu, dokonanym przez Jezusa Chrystusa, winno opierać się na pojęciu normatywnego nauczania apostołskiego – nauczania, które rzeczywiście podkreśla słowo inspirowane przez Boga i podtrzymuje życie sakramentalne dzisiejszych chrześcijan”³¹. Ponieważ celem jedności jest jedność w wierze, a ta z kolei jest wiarą apostołską – wręcz koniecznością jest wiarę tę pogłębiać i dawać jej odważne świadectwo również w ramach dialogu ekumenicznego. W ten sposób można stwierdzić, że dialog doktrynalny stanowi priorytet przed dialogiem na płaszczyźnie *caritas* Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich³².

Autorka podejrzewa Benedykta XVI o „jedynie tolerancję” islamu³³. Wydaje się, że taka interpretacja nie ma podstaw w nauczaniu papieskim. Podczas spotka-

²⁹ Por. *Raport o stanie wiary. Z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków-Warszawa-Struga 1986, s. 135.

³⁰ Tamże.

³¹ Benedykt XVI, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania ekumenicznego w Kościele św. Józefa. Nowy Jork, w: Chrystus naszą nadzieją. Wizyta Apostolska Ojca św. Benedykta XVI w Stanach Zjednoczonych (15-20 kwietnia 2008)*, Kraków 2008, s. 113.

³² Warto przypomnieć nauczanie profesora Ratzingera, który z wielką stanowczością podkreślał, że przed jakąkolwiek ortopraksją powinna być ortodoksja. „Nie istnieje bowiem dobre działanie bez poznania tego, co słuszne [...]. Ortopraksja bez poznania staje się ślepa i prowadzi do przepaści”. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004, s. 118. Podczas przemówienia do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan (17 XI 2006) Benedykt XVI najpierw omówił dialog teologiczny, a dopiero na drugim miejscu dialog duchowy – „ekumenizm miłości”, co niejako świadczy o tym, że dialog doktrynalny stanowi priorytet w dialogu międzywyznaniowym. Zob. Benedykt XVI, *Dialog miłości i dialog prawdy uczniów Chrystusa. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan (17 XI 2006)*, *OsRomPol* 28 (2007), nr 1, s. 11-13.

³³ Píše: „Benedykt XVI w swej ekumenicznej pracy szczególnie ciepło odnosi się do wyznawców judaizmu [...]. Trudno jednak ustalić, czy islam jest dla niego religią równie istotną. Oczywiście abstrahując tu od samego misterium, które łączy judaizm z chrześcijaństwem, czego nie ma w relacji chrześcijaństwo-islam. Chodzi mi przede wszystkim o samo podejście papieża do obu religii. [...] Dla muzułmanów stosunek obecnego papieża do islamu jest «krokiem wstecz». Sobór Watykański II uznał muzułmanów za braci w wierze i powiedział, że Kościół otacza ich szacunkiem. Kierunek ten kontynuował papież Paweł VI i Jan Paweł II [...]. Aktualnie świat islamu obawia się, że choć Benedykt XVI nie uważa islamu za religię miecza, to jednak będzie ją i jej wyznawców jedynie tolerował. Taka postawa wykluczy całkowicie jakkolwiek dialog, bo tolerancja w świecie religii i wiary to stanowczo za mało”. L. Wawrzyńska-Furman, *Ekumenizm Benedykta XVI...*, s. 11-12.

nia z przedstawicielami wspólnot muzułmańskich 20 sierpnia 2005 roku papież wyraźnie podkreślił, że „dialog międzyreligijny i międzykulturowy chrześcijan i muzułmanów nie może być traktowany jako tymczasowy wybór. Stanowi on bowiem życiową konieczność, od niego w znacznej mierze zależy nasza przyszłość”³⁴.

Nie jest również prawdą jakoby Benedykt XVI oskarżał wyznawców islamu o krzewienie religii „ogniem i mieczem”, obarczając odpowiedzialnością za historyczne konflikty między muzułmanami a chrześcijanami wyłącznie wyznawców Mahometa. W tymże przemówieniu w Kolonii papież wyraźnie podkreślił, że odpowiedzialność leży po obu stronach: „Doświadczenie przeszłości uczy nas, że wzajemny szacunek i zrozumienie niestety nie zawsze cechowały stosunki między chrześcijanami i muzułmanami. Na iluż kartach historii opisywane są bitwy i wojny, podczas których jedna i druga strona wzywała imienia Boga, tak jakby walka z wrogiem i zabijanie przeciwnika były Mu mile. Pamięć o tych smutnych wydarzeniach powinna napędzać nas wstydem, wiemy bowiem, jakie okrucieństwa popełniono w imię religii. Lekcje przeszłości powinny pomóc nam uniknąć powtarzania tych samych błędów. Pragniemy poszukiwać dróg pojednania i nauczyć się żyć szanując tożsamość drugiego człowieka. W tym sensie obrona wolności religijnej jest stałym imperatywem, a szacunek dla mniejszości jest niewątpliwie cechą prawdziwej cywilizacji”³⁵.

Niniejsze odniesienie się do myśli ekumenicznej Benedykta XVI pokazuje, że nie można zgodzić z zarzutami, jakie postawiła autorka artykułu „Ekumenizm Benedykta XVI w krytycznym spojrzeniu katolickim”. Trzeba wyrazić ubolewanie nad brakiem naukowej rzetelności w artykule dr Wawrzyńskiej-Furman, a także nad brakiem znajomości elementarnych podstaw teologii obecnego papieża. Wiele zastrzeżeń budzi również styl, w jakim został napisany. Zdumiewa fakt, że teolog Kościoła katolickiego nazywa swojego papieża „starszym panem”. Dziwi mnie, że doktor teologii odczuwa przymus szukania „niedociągnięć” w swoim Kościele, a także tego, co „słabe, niedoskonałe i krzywdzące” w obecnym pontyfikacie. Wydaje mi się, że powołaniem teologa nie jest szukanie na siłę słabości i niedociągnięć. Owszem, powinno się stawać w prawdzie, ale zawsze ku zbudowaniu.

Pozostało tylko mieć nadzieję, że niniejsze przedłożenie rozjaśni niektóre kwestie, dotyczące myśli ekumenicznej Benedykta XVI.

³⁴ Benedykt XVI, *Wzajemny szacunek, solidarność i pokój. Spotkanie z przedstawicielami wspólnot muzułmańskich (20 sierpnia 2005)*, OsROmPol 26(2005), nr 10, s. 24.

³⁵ Tamże.

Grzegorz Ignatowski

WPŁYW WIZYTY BENEDYKTA XVI W PAŃSTWIE IZRAEL NA DIALOG KATOLICKO-ŻYDOWSKI

Benedykt XVI jest trzecim papieżem, który w minionych dziesięcioleciach odwiedził miejsca święte znajdujące się w Państwie Izrael. Podobnie jak Paweł VI w 1964 r. oraz Jan Paweł II w 2000 r. w ramach swojej pielgrzymki najpierw jednak udał się do Królestwa Jordanii. Dwaj ostatni papieże, chcąc odwiedzić Betlejem, musieli przekroczyć również granice Autonomii Palestyńskiej. Wszyscy, zapowiadając swoje wizyty, podkreślali wyłącznie religijny charakter pielgrzymek oraz zaznaczali, że w tym czasie będą modlić się o pokój nie tylko w Ziemi Świętej, lecz także na całym świecie.

Dodajmy, że przed wizytą Jana Pawła II i Benedykta XVI w Państwie Izrael, stosunki chrześcijańsko-żydowskie zostały wyraźnie nadszarpnięte. W wypadku ostatniego z wymienionych papieży sprawa dotyczyła wypowiedzi konserwatywnego biskupa Richarda Williamsona, który w swoich wystąpieniach podważał istnienie komór gazowych oraz pomniejszał rozmiary Holokaustu.

Przemawiając do przedstawicieli Konferencji Przewodniczących Największych Amerykańskich Organizacji Żydowskich, 12 lutego 2009 r., Benedykt XVI starał się załagodzić istniejące napięcia i stwierdzał: „Nie ulega wątpliwości, że wszelkie negocjowanie bądź minimalizowanie tej strasznej zbrodni jest niedopuszczalne i całkowicie nie do przyjęcia”. Wcześniej jednak zaznaczył, że przygotowuje się „do odwiedzenia Izraela, ziemi, która jest święta zarówno dla chrześcijan, jak i dla Żydów, ponieważ tam są korzenie naszej wiary”¹. Zwracając się do członków Wielkiego Rabinatu Izraela, 12 marca 2009 r., przypomniał cel swojej

¹ Benedykt XVI, *Negowanie Szoah jest niedopuszczalne*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie – dalej ORP) 2009, nr 4, s. 23. Po wypowiedziach Williamsona Stolica Apostolska opublikowała tekst potępiający negocjowanie Holokaustu: A. Foa, *Kłamstwo oświęcimskie*, ORP 2009, nr 3, s. 48.

pielgrzymki: „Jak wam wiadomo, wybieram się w pielgrzymkę do Ziemi Świętej. Zamierzam modlić się zwłaszcza o centralny dar jedności i pokoju, zarówno w tym rejonie świata, jak i dla całej rodziny ludzkiej”².

Niezależnie jednak od tego jak mocno i zdecydowanie papieże będą podkreślać wyłącznie religijny charakter swoich wizyt w Ziemi Świętej, ich pielgrzymki będą miały również inne wymiary. Z oczywistych powodów w ramach składowych wizyt i spotkań zostają podejmowane kwestie ekumeniczne i dialog międzyreligijny. Ziemia Święta jest miejscem, w którym podziały wśród chrześcijan są odczuwalne w sposób najboleśniejszy, stanowią prawdziwe „zgorzenie dla świata”. Ponieważ Bliski Wschód jest nieustannie areną sporów i konfliktów zbrojnych, każda pielgrzymka postrzegana jest również w kategoriach politycznych.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że pielgrzymowanie do najważniejszych dla chrześcijan miejsc świętych stanowi ważne spotkanie z ludem izraelskim, a kwestia pojednania z nim stanowi jedno z zasadniczych celów wizyty. Przypomnił o tym Benedykt XVI na górze Nebo w Królestwie Jordanii, jeszcze przed przybyciem do Państwa Izrael: „Starożytna tradycja pielgrzymowania do miejsc świętych przypomina nam ponadto o nierozzerwalnej więzi łączącej Kościół i naród żydowski. Od samego początku Kościół na tych ziemiach wspominał wielkie postaci Patriarchów i Proroków jako znak swego głębokiego uznania dla jedności obu Testamentów. Oby nasze dzisiejsze spotkanie mogło wzbudzić w nas odnowioną miłość do kanonu Pisma Świętego i pragnienie przewyciężenia wszelkich przeszkód na drodze do pojednania chrześcijan i Żydów, we wspólnym szacunku i współpracy w służbie tego pokoju, do którego wzywa nas Słowo Boże”³.

Jak wiadomo, oficjalny dialog katolicko-żydowski rozpoczął się po zakończeniu Soboru Watykańskiego II⁴. Problem w tym, że ponad czterdzieści lat wspólnych spotkań i oficjalnych obrad nauczyło jego inicjatorów oraz późniejszych uczestników, że obie strony w odmienny sposób podchodzą w dalszym ciągu do zakresu proponowanej tematyki. Wyrazem tych stanowisk mogą być przemówienia wygłoszone 12 maja 2009 r. przez papieża oraz przywódców duchowych judaizmu w *Hechal Szlomo* – siedzibie naczelnego Rabinatu Izraela w Jerozolimie. Yona Metzger – naczelny rabin wspólnoty aszkenazyjskiej – zaznaczył wówczas, że wita papieża w „naszym mieście Jerozolimie, wiecznej stolicy ludu żydowskiego”. Przypomnił również o 61. rocznicy ustanowienia Państwa Izrael w „Ziemi Świętej, Ziemi Biblii, na glebie, po której stąpali nasi przodkowie: Abraham, Izajasz, Jakub, Józef, Dawid i Salomon”. Historia ludu żydowskiego, mówił

² Benedykt XVI, *Oby chrześcijanie, Żydzi i muzułmanie mogli żyć w pokoju w Ziemi Świętej*, ORP 2009, nr 5, s. 48.

³ Benedykt XVI, *Starożytna tradycja pielgrzymowania do miejsc świętych*, „Wiadomości Katolickiej Agencji Informacyjnej” (dalej – KAI) 2009, nr 20, s. 8.

⁴ Zob. np. M. Czajkowski, *Jubileusz „Nostra aetate”*, „Jednota” 1995, nr 11, s. 10–11; G. Ignatowski, *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*, Łódź 2003.

Metzger, pełna jest „nieopisanych cierpień, pogromów, wypędzeń, tortur i morderstw”.

W jego przemówieniu pojawił się temat eksterminacji narodu żydowskiego podczas drugiej wojny światowej. Metzger zaznaczył bowiem, że pochodzi z rodziny, która „niemal całkowicie została unicestwiona w czasie okropnego Holokaustu”. Nawiązując zapewne do wspomnianych powyżej wypowiedzi Williamsona (choć nie znajdujemy w wystąpieniu rabinów żadnych bliższych wskazówek na ten temat), złożył ogólne podziękowanie Benedyktowi XVI za przeciwstawienie się poglądom biskupa podważającego Szoah. Metzger sugerował papieżowi, aby wysłał także stosowne przesłanie do prezydenta Islamskiej Republiki Iranu Mahmuda Ahmadineżada, który, zaprzeczając Holokaustowi, nadaje „pewien rodzaj prawomocności swojemu otwartemu pragnieniu, aby zniszczyć Państwo Izrael”.

Zwierzchnik wspólnoty aszkenazyjskiej nawiązał ponadto do wizyty Jana Pawła II w Izraelu. Przypomniał mianowicie, że umieścił on w szczelinach Ściany Zachodniej karteczkę, w której prosił lud żydowski o wybaczenie zadanych mu cierpień przez chrześcijan w przeszłości oraz zobowiązanie do podtrzymywania braterstwa z Żydami. Mając na uwadze współpracę ze Stolicą Apostolską, Metzger sugerował utworzenie jakiejś międzynarodowej i międzyreligijnej instytucji, podobnej do Organizacji Narodów Zjednoczonych. Zasiadający w niej przedstawiciele wszystkich światowych religii podejmowałiby wysiłki mające na celu rozwiązywanie konfliktów i sporów wpływających nie tylko z duchowych przekonań. Metzger uznał, że wraz z papieżem będzie zdolny przynosić światu miłość, cześć i pokój⁵.

Zanim podsumujemy wypowiedzi Metzgera, przypomnijmy wcześniejszą wypowiedź rabin Szeara Jaszwy Cohena, uczestnika spotkania z Benedyktem XVI w *Hechal Szlomo*, odpowiedzialnego w Nacelnym Rabinacie Izraela za relacje ze Stolicą Apostolską, szczególnie z watykańską Komisją ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. W liście otwartym opublikowanym w Internecie 10 maja 2009 r., a więc tuż przed wizytą Benedykta XVI w Izraelu, Cohen wyraził swoje oczekiwania wobec zbliżającej się pielgrzymki papieskiej: uszanowanie ofiar Holokaustu, potępienie antysemityzmu i okazanie poparcia dla Państwa Izrael. Wspomniany rabin wyraził także nadzieję, że papież w relacjach katolicko-żydowskich będzie kontynuował inicjatywy podjęte przez jego poprzedników,

⁵ O prześladowaniach i cierpieniach Żydów mówił w *Hechal Szlomo* także rabin Mosze Amar – zwierzchnik izraelskiej wspólnoty sefardyjskiej. Stwierdził on, że „nie było nigdy okresu, kiedy naród ten nie był prześladowany; nie było żadnego ludu, który by nie nękał i siłą prześladował tego narodu. Mimo tego, lud żydowski istnieje nawet po Holokauście, powrócił do swojej Ziemi i pozostaje wraz ze swoją Torą i religią jednym narodem”. Omówione przemówienia rabinów znajdują się na stronie internetowej: http://www.mfa.gov.il/PopeinIsrael/Speeches/Chief_Rabbis_receive_Pope_Benedict_XVI_12-May-2009.htm (17 czerwca 2009 r.).

Jana XXIII oraz Jana Pawła II, a więc wyrazi braterską życzliwość dla ludu żydowskiego i Państwa Izrael.

Mówiąc o wzajemnych relacjach, Cohen zaznacza, że w przeszłości były one zdecydowanie negatywne. Dla narodu żydowskiego są one historią krwi i łez. Nie można według niego pomijać faktu, że Żydzi przez całe wieki byli prześladowani przez chrześcijan. Powołując się na osobistą rozmowę z Benedyktem XVI, rabin przyznaje, iż stwierdził on, że nie można być członkiem Kościoła, jeśli neguje się Holokaust, a osoby, które tak czynią należy potępić. Benedykt XVI, według Cohena, w trakcie rozmowy wskazywał również na inicjatywy podejmowane przez Kościół katolicki dla przezwyciężenia antysemityzmu, który jest zbrodnią przeciwko Bogu i ludziom. Rabin chciałby, aby podczas pielgrzymki papież przyczynił się do zapewnienia bezpieczeństwa dla Izraela ze strony jego nieprzyjaciół, dla „jednego i jedyne go bezpiecznego państwa dla Ludu Księgi”⁶.

W ramach krótkiego podsumowania wypowiedzi rabinów zaznaczymy, że w swoich wystąpieniach podejmowali oni niezmiernie ważne kwestie historyczne, socjologiczne, psychologiczne oraz polityczne: uszanowanie dla ofiar Holokaustu, potępienie antysemityzmu oraz poparcie dla Państwa Izrael. Mając na uwadze wypowiedź Metzgera, należy przypomnieć również tekst modlitwy umieszczony w szczelinach Ściany Zachodniej przez Jana Pawła II: „Boże naszych ojców, który wybrałeś Abrahama i jego potomstwo, aby Twoje imię zostało zanesione narodom: bolejemy głęboko nad postępowaniem tych, którzy w ciągu dziejów przysporzyli cierpień tym Twoim synom, a prosząc Cię o przebaczenie, pragniemy tworzyć trwałą więź prawdziwego braterstwa z ludem przymierza”⁷. Łatwo zauważyć, że Jan Paweł II swoją prośbę kieruje bezpośrednio do Boga. W ten sposób chciał uniknąć jakiegokolwiek podobnych wypowiedzi od przedstawicieli narodu żydowskiego.

Możemy także zapytać, dlaczego w wystąpieniu Cohena zabrakło uznania dla osoby Pawła VI. Pytanie jest zasadne, jeśli przypomnimy, że to za jego pontyfikatu uchwalono Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, dzięki której rozpoczęły się oficjalne kontakty z przedstawicielami środowisk żydowskich. Możemy sądzić, że są dwa zasadnicze powody pominięcia przez rabina Haify osoby Pawła VI. Po pierwsze, deklaracja *Nostra aetate* zachęca do wzajemnego dialogu wyłącznie z perspektywy religijnej. Po drugie, wielu Żydów pamięta, iż Paweł VI podczas swojej krótkiej pielgrzymki do Ziemi Świętej nie odwiedził Instytutu Pamięci Jad Waszem oraz wystąpił w obronie swojego poprzednika Piusa XII.

⁶ List Cohena znajduje się na stronach internetowych www.sanfranciscosentinel.com/?p=26237 (5 czerwca 2009).

⁷ Treść modlitwy oraz wizytę Jana Pawła II przy Ścianie Zachodniej omawia dokładnie G. Ignatowski, *Zmierzając ku braterstwu. Wpływ wizyty Jana Pawła II w Państwie Izrael na prace komitetu łączącego Naczelny Rabinat Izraela ze Stolicą Apostolską*, Katowice 2008, s. 51–54.

Wypowiedź Benedykta XVI wygłoszona w *Hechal Szlomo* pokazuje, co wskazano już wcześniej, że papież oczekuje od wspólnego dialogu współpracy w kwestiach społecznych i etycznych. W swoim wystąpieniu zwierzchnik Kościoła katolickiego zapewnił o pragnieniu pogłębienia wzajemnego zrozumienia i współpracy między Stolicą Apostolską a Naczelnym Rabinatem Izraela. Zwrócił także uwagę na obrady prowadzone w ramach wspólnej grupy łączącej watykańską Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem a Zespołem ds. Dialogu Naczelnego Rabinatu Izraela. Według Benedykta XVI, gotowość członków obu delegacji do dyskusji nie tylko nad zagadnieniami zbieżnymi, lecz także kwestiami, w których mamy odmienne stanowisko, toruje drogę do lepszej wzajemnej współpracy w życiu publicznym. Żydzi i chrześcijanie – uznał papież, zawierając w tych słowach oczekiwania wynikające ze wspólnych kontaktów – są zobowiązani w równym stopniu do „poszanowania świętości życia ludzkiego, centralnego miejsca rodziny, pogłębionej edukacji młodzieży, wolności religijnej i sumienia dla zdrowego społeczeństwa”. Wskazane zagadnienia stanowią jedynie wstępny etap w naszym dialogu. W swoim wystąpieniu Benedykt XVI zapewnił, że decyzje podjęte na Soborze Watykańskim II, aby iść drogą prowadzącą do szczerego i trwałego pojednania między ludem żydowskim a chrześcijanami, są nieodwołalne⁸.

Analizując kolejne wypowiedzi papieża, zapytajmy, czy odpowiadają one postulatowi wysuniętemu przez rabinów z Naczelnego Rabinatu Izraela? W przemówieniu wygłoszonym na lotnisku Ben Guriona, 11 maja 2009 r. – zaraz po przybyciu do Państwa Izrael z Królestwa Jordanii – Benedykt XVI prezentując program swojej wizyty, podkreślił, że przybywa jako pielgrzym: „Zajmuję miejsce w długim szeregu pielgrzymów chrześcijańskich do tych brzegów, szeregu, który sięga najwcześniejszych wieków dziejów Kościoła i który – jestem tego pewien – będzie sięgał głęboko w przyszłość. Przybyłem, aby – jak wielu innych przede mną – modlić się w świętych miejscach, modlić się zwłaszcza o pokój, pokój tu w Ziemi Świętej i o pokój na świecie”. Przypomnijmy, że podobne uwagi zawarte zostały w przytoczonych na początku słowach skierowanych przez papieża do przedstawicieli środowisk żydowskich ze Stanów Zjednoczonych oraz naczelnych rabinów Izraela.

Na lotnisku Ben Guriona Benedykt XVI stwierdził ponadto, że odwiedzi Instytut Pamięci Jad Waszem (mówiąc dokładnie, zaznaczył, że w czasie swojej wizyty uczci żydowskie ofiary Szoah oraz potępi antysemityzm). Będąc w Jerozolimie, kontynuował, spotka się z miejscowymi przywódcami religijnymi. Wyraża-

⁸ Benedykt XVI, *Dialog chrześcijańsko-żydowski pozwala z ufnością spoglądać w przyszłość*, KAI 2009, nr 21, s. 14. Fakt, że postanowienia Soboru Watykańskiego II w kwestii rozwoju stosunków katolicko-żydowskich są nieodwołalne, był wielokrotnie powtarzany przez Jana Pawła II. Zob. np.: *Przemówienie na spotkaniu z głównym rabinem Rzymu*, ORP 2003, nr 4, s. 53–54.

jąc z troską o losy miasta, zaznaczył, że żywi nadzieję, iż wyznawcy wielkich religii monoteistycznych będą cieszyli się swobodnym dostępem do własnych miejsc świętych. Na uwagę zasługują dwa zagadnienia poruszone w tym przemówieniu: potępienie wrogich zachowań wobec Żydów oraz kwestia rokowań między Palestyńczykami a Izraelczykami. Według papieża, oba narody powinny żyć w bezpiecznych granicach uznanych przez społeczność międzynarodową. Przeciwdziałając się wszelkim uprzedzeniom wobec ludu żydowskiego, podkreślił: „Niestety, antysemityzm nadal podnosi swą odrażającą głowę w wielu częściach świata. Jest to całkowicie nie do przyjęcia. Należy podjąć każdy wysiłek, aby walczyć z antysemityzmem, gdziekolwiek się pojawia oraz popierać poszanowanie i szacunek dla członków każdego narodu, plemienia, języka i ludów na całej kuli ziemskiej”⁹.

Zwróćmy jeszcze uwagę na wygłoszone wcześniej przemówienie powitalne Szymona Peresa, prezydenta Państwa Izrael. W jego wystąpieniu nie odnajdujemy żadnych bezpośrednich wątków politycznych, jak miało to miejsce w przytoczonych wypowiedziach rabinów. Peres zaznaczył jednak, że wizyta papieska jest niezmiernie ważną misją pokoju. Porównał ją do pracy tych, którzy sadzą nasiona tolerancji, a wykorzeniają chwasty nienawiści. Mieszkańcy Państwa Izrael, Żydzi, chrześcijanie, muzułmanie, Beduini oraz Czerkiesi, żyjąc na tej samej ziemi, modlą się do wszechmocnego Boga we własnym języku, zgodnie ze swoimi księgami liturgicznymi. Państwo Izrael – podkreślał prezydent – gwarantuje pełną swobodę praktyk religijnych i wszelki dostęp do miejsc świętych, również dla pielgrzymów z całego świata. Wspomniał, że Państwo Izrael zachowuje pokój z Arabską Republiką Egiptem oraz Jordańskim Królestwem Haszymidzkim, prowadzi także negocjacje pokojowe z Palestyńczykami¹⁰.

Zagadnienie bezpieczeństwa Izraela w kontekście pokoju na Bliskim Wschodzie podjął Benedykt XVI podczas przemówienia skierowanego do Peresa w Jerozolimie, 11 maja 2009 r.: „Pragnę zapewnić dziś Pana, a także premiera Netańahu i jego nowo sformułowany rząd oraz wszystkich mieszkańców Państwa Izrael, że moja pielgrzymka do miejsc świętych jest modlitwą o cenny dar jedności i pokoju dla Bliskiego Wschodu i całej ludzkości. Doprawdy każdego dnia modłę się, aby pokój zrodzony ze sprawiedliwości powrócił do Ziemi Świętej i całego regionu, przynosząc bezpieczeństwo i nową nadzieję dla wszystkich”.

Odnotujmy, że Benedykt XVI, podobnie jak w wypowiedzi na lotnisku Ben Guriona, nawiązał i tym razem do kwestii Jerozolimy. Wiadomo, że jest ona ciągle przedmiotem sporu między Palestyńczykami a Izraelczykami. Ci ostatni uwa-

⁹ Benedykt VI, *Potrzeba sprawiedliwego pokoju dla tej świętej ziemi. Przemówienie papieża na lotnisku im. Ben Guriona w Tel Awiwie*, KAI 2009, nr 21, s. 9.

¹⁰ Przemówienie prezydenta Szymona Peresa znajduje się na stronach internetowych: http://www.mfa.gov.il/PopcinIsrael/Speeches/Pres_Peris_welcomes_Pope_Benedict_XVI_Presidential_Residence_11-May-2009.htm (9 lipca 2009).

żają całą Jerozolimę za stolicę Państwa Izrael. Palestyńczycy natomiast postulują, aby jej wschodnia część była siedzibą przyszłego niepodległego państwa palestyńskiego. Stolica Apostolska, niezależnie od przesuwania pewnych akcentów, zasadniczo domaga się uznania Jerozolimy za miasto znajdujące się pod międzynarodowym nadzorem, co byłoby najlepszą gwarancją swobodnego dostępu do miejsc świętych nie tylko dla wyznawców judaizmu, lecz także chrześcijan oraz muzułmanów. Postulaty te nawiązują wprost do 181. rezolucji ONZ z 29 listopada 1948 r. W dokumencie tym, dającym prawo Izraelczykom i Palestyńczykom do ustanowienia własnych niezależnych państw, określono Jerozolimę jako „corpus separatum pod międzynarodowym nadzorem”¹¹. Benedykt XVI pomija natomiast wszelkie kontrowersje związane z miastem, stwierdzając ogólne: „Jerozolima, która przez długi czas była miejscem spotkania ludzi różnego pochodzenia, jest miastem, które pozwala Żydom, chrześcijanom i muzułmanom na podjęcie zarówno obowiązku, jak i przywileju dawania wspólnego świadectwa pokojowego współistnienia, od dawna upragnionego przez ludzi oddających kult jednemu Bogu”¹².

Kwestie polityczne również i tym razem były starannie marginalizowane przez Peresa, pomimo tego, że problemowi pokoju poświęcił on znaczną część swojego przemówienia. Zaznaczył, że Żydzi utracili to co najszlachetniejsze w czasie toczonych wojen. Dzisiaj zaś, mówił prezydent, odnajdują nadzieję przy stole negocjacyjnym. W przeszłości doświadczyli cierpienia, przeżyli Holokaust. Przypominał, że państwo izraelskie wyłoniło się z popiołów niewinnych siostr i braci, którzy zostali zamordowani w hitlerowskich obozach śmierci, a dym krematoriów stał się światłem, które prowadziło ocalałych. Wskazując na znaczenie religii w procesie pokojowym, uznał, że zwierzchnicy wspólnot religijnych mogą wspierać przywódców politycznych. Pojednanie i wzajemne zrozumienie jest obecnie „misternie tkane” między Stolicą Apostolską a Żydami. „Nasze drzwi”, zaznaczył prezydent, „są także otwarte” dla muzułmanów. Prosił, aby w sposób jednoznaczny oddzielono religię od przemocy. Twierdząc, że judaizm jest zbudowany na tolerancji wobec innych religii, postulował, aby wszystkie religie zdecydowanie zerwały z przemocą.

Odnotujmy, że wskazując na judaizm jako religię pokoju, Peres przytoczył wypowiedź proroka Micheasza: „Choćby wszystkie ludy występowały, każdy w imię swego boga, my jednak występować będziemy w imię Pana, Boga naszego, zawsze i na wieki” (Mi 4, 5). Kończąc swoje przemówienie, prezydent podkreślił, że wita papieża z Jerozolimy, z miasta pokoju. Zaznaczył, że jego wizycie będzie

¹¹ B. Celler, *Proces pokojowy w konflikcie bliskowschodnim*, Łódź 1996, s. 96–101. Więcej na temat stosunku chrześcijan do Jerozolimy zob.: G. Ignatowski, *Zjednoczona Jerozolima w perspektywie chrześcijan*, „Studia z Zarządzania Międzykulturowego” 2009, nr 2, s. 305–316 oraz *Światowa Rada Kościołów wobec Państwa Izrael*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2009, nr 1, s. 88–90.

¹² Benedykt XVI, *Znajdziemy pokój, wspólnie poszukując Boga*, KAI 2009, nr 21, s. 9–10.

towarzyszyć „nasze błogosławieństwo, życzenia, aby wasza modlitwa dosięgła zarówno nieba, jak i ludzkich uszu”¹³.

Mając na uwadze przytoczone wypowiedzi, prezydenta i papieża, zaznaczmy, że w jednym i drugim wystąpieniu pojawiła się kwestia Holokaustu, pamięć o ofiarach oraz troska o pokój na Bliskim Wschodzie. Benedykt XVI stanowczo potępił antysemityzm zaraz na początku swojej wizyty, podczas pierwszego, powitalnego przemówienia.

Jest zrozumiałe, że temat eksterminacji narodu żydowskiego musiał zdominować wypowiedź Benedykta XVI w Instytucie *Jad Waszem*. Oddając hołd ofiarom Holokaustu, papież zaznaczył: „Przybyłem, aby trwać w ciszy przy tym pomniku, wybudowanym dla uczczenia pamięci milionów osób zamordowanych w straszliwej tragedii Szoah. Straciły one życie, lecz nigdy nie straciły swoich imion, bo są one wyryte głęboko w sercach tych, którzy ich kochają, w sercach swych więzionych współtowarzyszy, którzy przeżyli, i wszystkich ludzi zdeterminowanych, żeby nigdy nie pozwolić, aby takie okrucieństwo na nowo okryto ludzką hańbą”. Potępiając zaś wszelkie przejawy nienawiści i wrogości, papież podkreślił tym razem, że Kościół katolicki pamiętając o nauczaniu Jezusa oraz naśladowując Jego miłość do wszystkich ludzi, głęboko współczuje wszystkim ofiarom. Dzisiaj jest on także bliski wszystkim, „którzy są przedmiotem prześladowań ze względu na rasę, kolor skóry, swe warunki życia, czy też wyznawaną religię. Ich cierpienia są jego cierpieniami, jego również jest ich nadzieja a sprawiedliwość. Jako Biskup Rzymu i Następca Apostoła Piotra potwierdzam zaangażowanie Kościoła w modlitwę i nieustanną pracę, aby nienawiść nigdy więcej nie władowała ludzkimi sercami”¹⁴.

Przytaczając wypowiedź Benedykta XVI z Instytutu *Jad Waszem*, warto postawić dwa pytania. Po pierwsze, dlaczego w jego wystąpieniu zabrakło zdecydowanego potępienia antysemityzmu? Instytut Pamięci jest przecież najodpowiedniejszym miejscem na wyrażenie swojej dezaprobaty dla wszelkich wrogich postaw wobec Żydów. Po drugie, zauważmy, że napiętnowanie nazistowskich prześladowań znalazło się w kontekście współczesnego zaangażowania Kościoła katolickiego w działalność mającą na celu przewyżczenie uprzedzeń rasistowskich. Nie tylko dla Żydów, lecz także dla wielu chrześcijan antysemityzm stanowi szczególną formę nienawiści, ponieważ jego ostrze skierowane jest wobec ludu żydowskiego, świadka biblijnego objawienia i historii zbawienia.

¹³ Przemówienie prezydenta Państwa Izrael relacjonuje za: http://www.mfa.gov.il/PopeinIsrael/Speeches/Pres_Peris_welcomes_Pope_Benedict_XVI_Presidential_Residence_11-May-2009.htm (9 lipca 2009).

¹⁴ Benedykt XVI, *Niech wszyscy ludzie dobrej woli czuwają, by podobnych tragedii już nie było*, KAI 2009, nr 21, s. 11. W języku polskim rzadko podaje się pełną nazwę Instytutu, która brzmi: Instytut Pamięci Męczenników i Bohaterów Holokaustu *Jad Waszem*.

Benedykt XVI od początku podkreślał, że jego wizyta w Ziemi Świętej będzie pielgrzymką pokoju. Wezwanie to należy odczytać w kategoriach politycznych, w kontekście bliskowschodniego procesu pokojowego między Palestyńczykami oraz Izraelczykami. W dalszym ciągu nierozwiązane pozostają trzy zasadnicze problemy: wspomniana już kwestia Jerozolimy, problem uchodźców palestyńskich oraz pełna suwerenność Autonomii Palestyńskiej.

W przemówieniach wygłoszonych w obozie dla uchodźców w Aida (13 maja 2009 r.) Benedykt XVI wyraził swoją solidarność ze wszystkimi pozbawionymi własnego domu Palestyńczykami, którzy oczekują możliwości powrotu do swoich miejsc urodzenia lub stałego zamieszkania we własnym, niezależnym państwie¹⁵. Nie można jednak wyciągnąć wniosku, że papież poparł tylko jedną stronę konfliktu. Wcześniej bowiem, przemawiając w Betlejem, podczas uroczystości powitania na terytorium Autonomii Palestyńskiej, zwracając się do prezydenta Mahmuda Abassa, zaznaczył, iż popiera prawo Palestyńczyków do suwerennej ojczyzny, które będzie zachowywać pokój ze swoimi sąsiadami, a więc, należy podkreślić, że również z Państwem Izrael. Mówiąc wprost na temat obaw o bezpieczeństwo w Izraelu i w Autonomii, zaznaczył, że „Sprawiedliwe i pokojowe współistnienie między narodami Bliskiego Wschodu można osiągnąć jedynie w duchu współpracy i wzajemnego poszanowania, w których prawa i godność wszystkich są uznane i wspierane”¹⁶. Trzeba w tym kontekście jeszcze przypomnieć, że prezydent Abbas w swoim powitalnym przemówieniu skierował do Izraelczyków przesłanie pokoju, a Palestyńczycy posługiwali się w trakcie wizyty Benedykta XVI językiem pojednania¹⁷.

Faktycznie, kwestia pokoju na Bliskim Wschodzie w pewien sposób zdominowała wizytę Benedykta XVI w Państwie Izrael. Kartka z modlitwą, umieszczona przez papieża w szczelinach Ściany Zachodniej, zawiera następującą modlitwę: „Ześlij Twój pokój na tę Ziemię Świętą, na Bliski Wschód, na całą rodzinę ludzką; porusz serca tych wszystkich, którzy wzywają Twe imię, aby podążali pokorną drogą sprawiedliwości i współistnienia”.

Zaznaczyliśmy wcześniej, że trzecim nierozwiązanym problemem w relacjach izraelsko-palestyńskich pozostaje kwestia Jerozolimy. Zagadnienie to dość nieoczekiwanie zostało podniesione przez ministra ds. turystyki Państwa Izrael, Stasa Misehnikova. Zwracając się do papieża przy Ścianie Zachodniej, minister zaznaczył, że Jerozolima jest nie tylko duchowym centrum wszystkich narodów ziemi, ale także doczesną stolicą Izraela. Ściana Zachodnia – według Misehnikova – była świadkiem surowych wojen oraz uporczywych działań na rzecz pokoju

¹⁵ Benedykt XVI, *Po obu stronach muru konieczna jest odwaga, by przeciwstawić się pragnieniu zemsty*, KAI 2009, nr 21, s. 19–20.

¹⁶ Benedykt XVI, *Wiem, jak wiele wycierpieliście i nadal cierpicie*, KAI 2009, nr 21, s. 16–17.

¹⁷ W. Shomali, *Więcej niż się zdaje*, „Tygodnik Powszechny” 2009, nr 21, s. 18.

oraz ekspresji wyrazów braterstwa pośród narodów, religii i ludów. Minister wyraził także powszechnie akceptowaną opinię, że jeśli osiągnięty zostanie pokój w Jerozolimie, to nastanie on również na całym świecie¹⁸.

Zwróciliśmy powyżej uwagę, że Benedykt XVI nie potępił zdecydowanie antysemityzmu w Instytucie Pamięci *Jad Waszem*. W sposób bardziej wyraźny antyżydowskie uprzedzenia zostały napiętnowane podczas ceremonii pożegnania, 15 maja 2009 r. Podsumowując krótko swoją pielgrzymkę, papież przypomniał, że odwiedził w Instytucie oraz spotkał w nim osoby, które przeżyły Holocaust „przypomniały mi moją wizytę sprzed trzech lat w obozie śmierci w Auschwitz, w którym tak wielu Żydów – matek, ojców, mężów, żon, braci, sióstr, przyjaciół – zostało brutalnie zgładzonych przez bezbożny reżim, który propagował ideologię antysemityzmu i nienawiści. Ten przerażający rozdział historii nie może być zapomniany ani podważany. Przeciwnie, te ciemne wspomnienia winny umocnić nasze zdecydowanie jeszcze ściślejszego zbliżenia do siebie nawzajem, jak gałązki tego samego drzewa oliwnego, wyrastającego z tych samych korzeni i zjednoczonych w braterskiej miłości”¹⁹.

Zacytowane słowa zostały docenione przez prezydenta Państwa Izrael. Peres zaznaczył, że wizyta Benedykta XVI przyczyniła się do utrwalenia nowych stosunków między Watykanem a Jerozolimą. Na podkreślenie zasługuje, mówił prezydent, deklaracja papieska, że Holocaust nie może zostać zapomniany ani negowany. Zwrócił również uwagę na potępienie przez papieża antysemityzmu i wszelkiego rodzaju przejawów dyskryminacji. Te właśnie słowa – mówił Peres – „poruszyły nasze serca i umysły”. Zaznaczając, że mimo tego, iż lud żydowski i chrześcijanie różnią się w wyznawanej wierze, to jednak wspólnie przyznają, że Bóg pragnie życia i szacunku dla niego. Bóg, stwórca człowieka, ochrania również Jerozolimę. Dzisiaj przywódcy polityczni i religijni, według prezydenta, stoją przed poważnym zadaniem odseparowania religii od terroru. Benedykt XVI, przyznał Peres, jako wielki duchowy przywódca, może pomóc ludziom rozpoznać, że Bóg nie jest w sercach terrorystów. Kończąc, z pewną nutą patosu wyznał: „Jesteśmy do głębi wdzięczni za waszą wizytę, znając i doceniając wasze wysiłki w budowaniu mostów wzajemnego szacunku między ludźmi i narodami”²⁰.

Podsumowując wizytę Benedykta XVI w Państwie Izrael, zaznaczymy, że w dalszych analizach należałoby uwzględnić również spotkania papieża ze zwierzchnikami wspólnot niechrześcijańskich, przemówienia wygłoszone pod-

¹⁸ Przemówienie ministra Stasa Misechnikova znajduje się na stronach internetowych: http://www.mfa.gov.il/PopeinIsrael/Speeches/Address_Tourism_Minister_Misezhnikov_Western_Wall_12-May-2009.htm (9 lipca 2009)

¹⁹ Benedykt XVI, *Nigdy więcej terroryzmu! Nigdy więcej wojny!*, KAI 2009, nr 21, s. 26.

²⁰ Przemówienie prezydenta znajduje się na stronach internetowych: http://www.mfa.gov.il/PopeinIsrael/Speeches/President_Peris_farewell_ceremony_Pope_Benedict_XVI_15-May-2009.htm (9 lipca 2009).

czas wizyt ekumenicznych oraz kazania skierowane do katolików. Zwróćmy jednak uwagę na kilka szczegółów, które nasuwają się przy lekturze przemówień wygłoszonych przez Benedykta XVI.

Jest niezmiernie interesujące, że kwestia Jerozolimy jako stolicy Państwa Izrael pojawiła się tylko w wypowiedziach rabinów oraz ministra ds. turystyki. Prezydent witał papieża „z Jerozolimy, z tej ziemi, po której stąpali prorocy”, a żegnając, wspominał, że „Bóg ochrania Jerozolimę”. Zupełnie inaczej było podczas wizyty Jana Pawła II. Kwestia Jerozolimy, jako stolicy Izraela, była podkreślana wówczas przy każdej niemal okazji, nawet w Instytucie Pamięci *Jad Waszem*. Fakt ten był związany z tym, że tuż przed pielgrzymką Jana Pawła II do Ziemi Świętej, Stolica Apostolska podpisała porozumienie fundamentalne z Organizacją Wyzwolenia Palestyny, w którym nie tylko regulowano działalność Kościoła katolickiego na terytorium palestyńskim, lecz także wyrażono dezaprobatę wobec Jerozolimy, jako zjednoczonej stolicy Państwa Izrael²¹. Strona izraelska rozważała nawet możliwość odwołania wizyty Jana Pawła II w Izraelu.

Zauważmy dalej, że w przemówieniu Peresa odnajdujemy cytat z Mi 4, 5. Prezydent, powołując się na wspomniany fragment, zaznaczył, iż judaizm jest religią pokoju. Od razu przypominają się słowa skierowane przez Zalmana Szasara do Pawła VI, 5 stycznia 1964 r. Żegnając papieża, stwierdził: „W bramach Jerozolimy, mieście Dawida, stolicy Państwa Izrael, niech będzie nam wolno przypomnieć tych proroków Syjonu, którzy zapowiadali, nam i całemu światu, nadzieję na ustanowienie powszechnego pokoju, wskazując dokładnie drogę, bardziej niezbędną do życia niż kiedykolwiek. Prorok, który przepowiadał, że *swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy*, czyż nie ogłosił także, że *choćby wszystkie ludy występowały, każdy w imię swojego boga, my jednak występować będziemy w imię Pana, Boga naszego, zawsze i na wieki*”²². Słowa Szasara zostały wówczas odczytane jako wyraźne zapewnienie, że Izrael na zawsze pozostanie wierny swojej tradycji i nie nawróci się na chrześcijaństwo²³.

Mimo tego, że w żadnym przemówieniu Pawła VI, Jana Pawła II oraz Benedykta XVI nie odnajdujemy nawet najmniejszych sugestii dotyczących nawrócenia Żydów, to kwestia ta została podjęta przez cytowanego wcześniej rabina Cohena: „Sobór Watykański II i Deklaracja *Nostra aetate* pokazały wyraźnie, że nie należałoby podejmować żadnych wysiłków w Kościele katolickim w celu nawrócenia Żydów. Raczej, lud żydowski powinien pozostawać wierny wierze swoich przodków, tak jak jest to ukazane w Biblii i literaturze rabinicznej”. Podkreślając,

²¹ B. Fastyn, *Jan Paweł II wobec konfliktu izraelsko-palestyńskiego*, Warszawa 2004, s. 124–127.

²² *Commiato dalle autorità israeliane*, w: *Il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa*, Libreria Editrice Vaticana 1964, s. 84. Dodajmy, że ten sam fragment z proroka Micheasza cytował rabin Ściany Zachodniej, Szmuel Rabinowitz w czasie wizyty Benedykta VI przy „Murze Placzu”.

²³ M. Mendes, *Le Vatican et Israël*, Paris 1990, s. 126–127.

że Żydzi pozostają ludem Bożego przymierza, wybranym przez Boga, aby dawać światu Pismo Święte, Cohen stwierdził bardzo wyraźnie: „Mówiąc wprost, Kościół katolicki przyjął teologiczną zasadę, iż Żydzi nie potrzebują żadnej zmiany swojej religii, aby osiągnąć zbawienie. Mam nadzieję, że Wasza Świątobliwość znajdzie okazję podczas wizyty w Izraelu, aby jeszcze raz podkreślić ten fakt”²⁴.

W czasie pielgrzymki Benedykta XVI do Państwa Izrael okazywano pewne niezadowolenie z faktu, że papież w *Jad Waszem* nie potępił zdecydowanie antysemityzmu. W tym kontekście odwoływano się do słów Jana Pawła II, który w Instytucie Pamięci stwierdził: „Jako biskup Rzymu i następcą apostoła Piotra zapewniam naród żydowski, że Kościół katolicki, kierując się ewangeliczną zasadą prawdy i miłości, a nie żadnymi względami politycznymi, głęboko ubolewa z powodu nienawiści, prześladowań i przejawów antysemityzmu, jakie kiedykolwiek i gdziekolwiek spotkały Żydów ze strony chrześcijan”²⁵.

Rzeczywiście, możemy odczuwać pewien niedosyt, czytając przemówienie Benedykta XVI wygłoszone w *Jad Waszem*, szczególnie w kontekście pochodzenia papieża. Nie należy jednak zapominać, że antysemityzm został napiętnowany przez zwierzchnika Kościoła katolickiego na początku i na końcu wizyty w Izraelu. Pewne rozczarowania wynikają zapewne również z nienajlepszego sposobu przekazywania przez Benedykta XVI myśli: często długich, teologicznych rozważań. Porównując je z wypowiedziami Jana Pawła II, należy podkreślić, że były one zwięzłe i ekspresywne, wyrażały doniosłość kolejnych uroczystości oraz nieskrywaną radość z faktu odwiedzin Ziemi Świętej. Na koniec powiedzmy rzecz jeszcze inną. W kontekście przedstawionych na początku oczekiwań wyrażonych przez rabinów tuż przed pielgrzymką i w czasie jej trwania możemy podkreślić, że Benedykt XVI spełnił postulaty Naczelnego Rabinatu Izraela.

²⁴ Na temat kontrowersji wokół kwestii nawrócenia Żydów na chrześcijaństwo zob.: G. Ignatowski, *Ojcowie Soboru Watykańskiego II wobec „Nostra aetate”*, Katowice 2007, s. 156–171; J. Majewski, *Spór o nawrócenie Żydów*, „Tygodnik Powszechny” 2009, nr 21, s. 19.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w Instytucie Pamięci Yad Vashem*, ORP 2000, nr 5, s. 27–28.

Zbigniew Paszta

LUTERANIE A ŻYDZI OD CZASÓW ORTODOKSJI PROTESTANCKIEJ DO EPOKI TEOLOGII RACJONALNEJ

Żarliwe, bezkompromisowe wystąpienia młodego Lutra¹ w obronie Żydów, znalazły następców wśród luteranów dopiero w wieku XVII, a głośny antyjudyzm teologa dopiero w XIX stuleciu. Nie sposób w tym miejscu wykazać wszystkich, różnorodnych czynników, które determinowały postawy luteranizmu wobec Żydów na przestrzeni wieków. Bez wątplenia jednak nowa rzeczywistość polityczna i konfesyjna, która wyłoniła się po fali reformacyjnej, okazała się zdecydowanie korzystna dla społeczności żydowskich żyjących w krajach protestanckich².

W epoce określanej mianem ortodoksji protestanckiej (1580-1675) na terenach, na których dominował luteranizm³, przeplatały się ze sobą podejrzliwość wobec nowych przybyszów żydowskich i swoista odpowiedzialność za dotychczasowych, zasiedziały żydowskich współmieszkańców⁴. Właściwe dla tej i poprzednich epok przeświadczenie o realnej odpowiedzialności za duchowe życie

¹ Zob. mój artykuł, *Specyfika postawy Lutra wobec Żydów i judaizmu*, w: *SiDE* 1/2009.

² A. C. Adcock, *Renaissance and Reformation*, w: *Judaism and Christianity*, t. 2, *The Contact of Pharisaism with Other Cultures*, red. H. Loewe, London, New York 1991, s. 260.

³ Porównanie relacji żydowsko-chrześcijańskich w trzech wielkich protestanckich miastach północnej Europy: Amsterdamie, Londynie i Hamburgu, w stosunkowo najmniej korzystnym świetle ukazuje środowisko luterzańskie. W. Maurer, *Die Zeit der Reformation*, w: *Kirche und Synagoge, Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte*, Stuttgart 1953, t. 1, s. 459 oraz 465. W. Philipp, *Spätbarock und frühe Aufklärung des Zeitalters des Philosemitismus*, w: *Kirche und Synagoge*, dz. cyt., t. 2, s. 45.

⁴ Specyficzna sytuacja powstała też z chwilą ekspansji państw, kiedy części żydowskiej ludności na inkorporowanych terenach odmawiano praw traktując ich jako obcych. Zjawisko to obejmowało w wieku XVIII obszar Polski wcielony do Prus. W. Philipp, *Spätbarock ...*, dz. cyt., s. 55. N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, Kraków 1999, s. 772.

bliźnich sporadycznie owocowało zmuszaniem Żydów do słuchania chrześcijańskich kazań w czasie głównych świąt kościelnych⁵. Przeważnie jednak wysiłki pozyskania Żydów dla Kościoła opierano o zasadę dobrowolności, przynajmniej w tym stopniu, że coraz powszechniej odrzucano możliwość chrztów żydowskich dzieci wbrew woli ich rodziców⁶. Mimo negatywnych precedensów⁷, w państwach luterzańskich wyznawcy judaizmu, o ile już zezwolono im na osiedlenie, cieszyli się znaczną swobodą⁸.

Jakkolwiek na płaszczyźnie gospodarczej między luterzańskim mieszczaństwem a Żydami toczyła się od epoki Reformacji wyraźna rywalizacja, to niekoniecznie przekładała się ona na formy ksenofobii religijnej. Na uwagę zasługuje fakt, że już w epoce tak zwanej ortodoksji protestanckiej (1580-1675) w niektórych lokalnych Kościołach luterzańskich do liturgii wprowadzono modlitwy za Żydów i nie należy pod tym sformułowaniem rozumieć próśb o „nawrócenie się Żydów”. Zdaniem niektórych współczesnych badaczy⁹, jak Risto Saarinen, duchowość luterńska aż do epoki oświecenia przeniknięta była sympatią do judaizmu, akcentując te same, co on pojęcia, między innymi pojęcie gniewu Bożego.

Faktyczne zmiany chrześcijańskiej recepcji judaizmu zapoczątkowane zostały na przełomie XVI i XVII stulecia wraz z odkryciem dla Europy teologii judaizmu

⁵ Metodę tę zaleca jeszcze nawet przedstawiciel nowszego nurtu teologicznego – pietyzmu Jakob Spener. U. Arnoldi, *Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz*, Berlin 1993, s. 52-55. A. H. Baumann, M. Saebø, *Luthers Erben und die Juden. Das Verhältnis lutherischen Kirchen Europas zu den Juden*, Hannover 1984, s. 21-22.

⁶ Krytyka takich działań wyrażona została już w dobie Reformacji. Przymusowe chrzty stawały się w Europie specjalnością kręgów pozaewangelickich. Może dziwić, że do ich zwolenników zaliczali się tak znani uczeni, jak humanista Ulrich Zasius. Luter, mimo bliskich kontaktów z Zasiusem, przeciwstawił się próbom wprowadzania przymusowych chrztów dzieci żydowskich. WA 53, 528. Por. G. Kisch, *Zasius und Reuchlin. Ein rechtsgeschichtlich-vergleichendes Studium zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert*, w: *Pforzheimer Reuchlinschriften*, Konstanz-Stuttgart 1961, t. 1, s. 13.

⁷ W omawianym kontekście dziejowym, pośród dość spektakularnych wystąpień antyżydowskich wskazać trzeba zamieszki w Hamburgu, w roku 1665. Żydzi o portugalskich korzeniach, w których wymierzono napaść, pojawili się w Wolnym Mieście nad Łabą w szczytowym momencie konfliktu pomiędzy luteranami o orientacji ortodoksyjnej a pietystami. Już przed osiedleniem się Sefardyjczyków dochodziło do ulicznych walk pomiędzy zwolennikami obu chrześcijańskich frakcji. Pastorzy o profilu ortodoksyjnym, zainteresowani zachowaniem religijnego status quo, niechętni nowym, nieluterzańskim przybyzszom, prawdopodobnie sprowokowali wystąpienia miejskiego plebsu przeciw Żydom. W obronie pobitych wyznawców judaizmu wystąpili luterzańscy pietyści oraz senat miasta, który przyjął rolę protektora społeczności niechrześcijańskiej. W. Philipp, *Spätbarock ... dz. cyt.*, s. 53-54.

⁸ W obszarze niemieckim swobodę tę dodatkowo umacniały postanowienia Sejmu Rzeszy z Augsburga z roku 1530, stwierdzające, że „Powinno się osłaniać Żydów, ich ciało i życie, (...) nie wolno obciążać ich żadnymi dodatkowymi ciężarami bądź zmuszać do chrztu”. Natomiast na Półwyspie Skandynawskim w omawianym okresie społeczności żydowskie jeszcze nie istniały. A. H. Baumann, M. Saebø, *Luthers Erben ... dz. cyt.*, s. 20.

⁹ R. Saarinen, *Wandlungen des Lutherbildes zwischen Liberalismus und Antisemitismus*, w: *Religionsunterricht und Dialog zwischen Judentum und Christentum*, R. Heinonen (red.), Abo 1988, s. 27-28. Por. E. Vogelsang, *Luthers Kampf gegen Juden*, Tübingen 1933, s. 9.

i kultury żydowskiej, dostrzeganych dotychczas w sposób stereotypowy i ahistoryczny. Do odsłonięcia nowych horyzontów zdecydowanie przyczynili się trzej teologowie reformowani: Buxtorfowie i Scaliger. Szwajcar Johann Buxtorf¹⁰ (1564-1629) w dziele z 1603 roku, pod tytułem *Synagoga Judaica*, podjął się systematyzacji teologii rabinicznej w celu przeprowadzenia gruntownej polemiki za współczesnym mu judaizmem. Jego syn (1599-1664), który odziedziczył po ojcu zarówno imię jak i pasję, poświęcił się przekładom na języki europejskie wielkich dzieł żydowskiej literatury religijnej: *Przewodnika błędzących* Majmonidesa i księgi *Kuzari* Jehudy ha-Lewiego¹¹. Natomiast dzięki pracom francuskiego orientalisty, cudem ocalałego z rzezi hugenotów, Josepha Justusa Scaligera (1540-1609) dzieje Izraela zostały zintegrowane z historią ludów starożytnych, co zapoczątkowało proces weryfikowania niektórych elementów religijnej interpretacji judaizmu¹². Gdy więc tradycyjne zarzuty wobec judaizmu w swej klasycznej formie pojawiły się w anonimowym dziele *Entdecktes Judentum* z 1700 roku, zostały przez ówczesne protestanckie środowiska teologiczne z miejsca uznane za anachronizm¹³. Proces poznawania judaizmu rozwinął się w czasach ortodoksji w wystarczającym stopniu, by w następnej epoce teologicznej, to jest w okresie pietyzmu (1675-1720) nowy obraz rabinizmu okazał się już wystarczająco ugruntowany w środowisku protestanckich uczonych.

Rok 1700, jak zostało powyżej odnotowane, wyznacza pewną cezurę w problematyce relacji luterancko-żydowskich. Osiemnaste stulecie przynosi na gruncie protestanckim dwa nowe zjawiska: rozkwit filosemityzmu i instytucjonalizowaną misję wśród Żydów. Zjawisko filosemityzmu narodziło się w rezultacie konfrontacji umysłowej judaizmu i chrześcijaństwa. Miejscem intelektualnego spotkania chrześcijańsko-żydowskiego w czasach oświecenia były głównie kalwińskie Niderlandy oraz powiązana z nurtem teologii reformowanej Anglia, jed-

¹⁰ *Theologische Realzyklopädie*, red. G. Krause, Berlin/New York 1982. (dalej *TRE*) t. 9, s. 326.

¹¹ Tamże.

¹² http://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Justus_Scaliger

¹³ O ile tradycyjne posądzenia o mordy rytualne bądź o zatrucie studni poddano w wątpliwość już w czasach Reformacji, to dawne zarzuty o bezprawne posiadanie chrześcijańskiej służby (formułowane na Zachodzie jeszcze przez Bernarda z Clairvaux czy Tomasza z Akwinu) bądź też posądzenia o bluźnienie osobie Chrystusa zachowywały żywotność na protestanckich obszarach Europy Zachodniej jeszcze w drugiej połowie XVII stulecia. Jednym z luteranckich orientalistów, który podjął te kwestie, był Johann Christoph Wagenseil (1633-1705), najwybitniejszy chrześcijański znawca judaizmu przełomu XVII i XVIII wieku. Wizerunek Żyda obecny w publikacjach i w korespondencji Wagenseila wyraziście odbiega od stereotypu bluźniercy i potencjalnego niewolnika. Orientalista przekonuje, że rozmyślne spotwarzanie Syna Bożego jest dziełem tylko nielicznych potomków Izraela. Nie dostrzega też konieczności narzucania kultowi synagogalnemu jakiegokolwiek chrześcijańskiej kontroli. M. Schmidt, *Protestantismus vom Aufkommen des Pietismus bis zum Mitte des 19. Jahrhunderts*, w: *Kirche und Synagoge*, dz. cyt. t. 2, s. 99-103. U. Arnoldi, *Pro Iudaeis* ..., dz. cyt., s. 5-58. W. Bienert, *Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen*, Frankfurt am Main 1982, s. 158.

nakże pewne elementy zetknięcia się dwóch abrahamickich religii udało się przenieść również na grunt luterański¹⁴.

Jednym z ważniejszych ośrodków propagandy filosemityzmu w obszarze luterańskim był Hamburg. Dzięki kontaktom żydowsko-chrześcijańskim mogło rozwinąć się tam specyficzne środowisko badaczy judaizmu, takich jak teolog ortodoksji Johann Friedrich Mayer (1650-1712)¹⁵. Obok Mayera w kręgu badających judaizm teologów znajdował się Christian Wolff (1679-1754), założyciel biblioteki hamburskiej, a także słynny filozof religii Hermann Reimarus (1694-1768)¹⁶. Swoboda dyskusji w reprezentowanym przez nich środowisku owocowała zarówno przykładami konwersji Żydów na chrześcijaństwo, jak też porzucaniem Kościoła dla judaizmu czy deizmu¹⁷. W zadziwiający i charakterystyczny dla epoki sposób, w kręgu tym cele poznawcze nieraz współlistniały z misyjnymi¹⁸.

Swoistą odmianą filosemityzmu była również intelektualna moda dworów protestanckich, karmiąca się elementami legendarnymi bądź mitycznymi. Wielu ewangelickich monarchów marzyło o prestiżowej władzy nad nieistniejącym Królestwem Jerozolimskim, skupiało wokół siebie rzekomych znawców języka hebrajskiego i kabały oraz chętnie powierzało prowadzenie swoich finansów Żydom w przekonaniu o szczególnym błogosławieństwie spoczywającym na biblijnym Ludzie Wybranym. Przyjmowanie przez władcę roli opiekuna opierało się oczywiście na wyidealizowanym modelu starotestamentowego protektoratu: Cyrus – Lud Wybrany i służyło – rzecz jasna – celom zgoła propagandowym¹⁹.

¹⁴ Ważnym elementem stosunku środowisk reformowanych i anglikańskich do judaizmu okazał się w XVII wieku biblicyzm, którego epifenomenem stał się nowożytny filosemityzm. Fascynacja kolorytem świata Biblii Hebrajskiej owocowała we wspomnianych kręgach nie tylko w sferze zewnętrznej (na przykład popularnością starotestamentowych nazw i imion), ale również faktyczną identyfikacją z losami ludu Izraela. W. Philipp, *Spätbarock ...*, dz. cyt., s. t. 2., s. 33-37.

¹⁵ Teolog ten działając jako generalny superintendent w Greifswaldzie, przyczynił się do wzniesienia tam tzw. Pokazowej synagogi (Lehrsynagoge), służącej kształtowaniu wyobrażeń o liturgii judaizmu wśród studentów teologii ewangelickiej. W. Philipp, *Spätbarock ...*, dz. cyt., s. t. 2., s. 54.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Sztynny dogmatyzm został w Europie zdyskredytowany wydarzeniami wojen religijnych, zatem również w dziedzinie duchowości nadchodziła moda na indywidualizm i poznawanie tego, co egzotyczne. Zjawiska te uwidoczniły się szczególnie w połowie XVIII stulecia. Klimat tamtej epoki najlepiej chyba oddają dzieła literackie odzwierciedlające swoisty uniwersalizm religijny, dystans do konfesyjnej zaściankowości, a także zaczątki wewnątrzchrześcijańskiej krytyki religii. Wystarczy wskazać na wybór tematów religijnych w literaturze pięknej; zwłaszcza w pracach Gottholda E. Lessinga, mistycznych wizjach Emmanuela Swedenborga czy powieści fantastycznej pastora Jonatana Swifta. Por. Wielka Ilustrowana Encyklopedia Powszechna Wydawnictwa „Guttenberga”, Warszawa 1999, t. 9, s. 56-57. E. Swedenborg, *De Nova Hierosolyma et ejus Doctrina coelesti*, London 1938. *O Emanuelu Swedenborgu rozmawiają Czesław Miłosz i Ireneusz Kania*, w: S. Toksvig, *Emanuel Swedenborg uczony i mistyk*, Kraków 2002.

¹⁸ Za przykład tego zjawiska może posłużyć Esdras Edzari, nieprzeciętny znawca judaizmu i języków semickich. Obok spotkania z judaizmem na płaszczyźnie naukowej polemiki, Edzari angażował się w osobiste spotkania z przedstawicielami tej religii. Mimo że skutecznie uprawiał prozelityzm, cieszył się w środowiskach żydowskich znacznym poważaniem. A. H. Baumann, J. Mahn, M. Saebø, *Luthers Erben ...*, dz. cyt., s. 21.

¹⁹ W. Philipp, *Spätbarock ...*, s. 53-54.

Niemniej jednak hołdowanie filosemickim nowinkom przez monarchów wywarło znaczny wpływ na kształt relacji Kościół – Żydzi zwłaszcza w luterańskich Prusach²⁰ i Szwecji²¹.

Nowym elementem żydowsko-luterańskiej interakcji w XVIII stuleciu stało się stworzenie zinstytucjonalizowanych form misji chrześcijańskiej ukierunkowanej na nawracanie Żydów. W Halle, niemieckim centrum pietyzmu, gdzie kolejno rozwijali działalność Friedrich Jacob Spener (1635-1703), August Hermann Francke (1663-1727) i Johann Heinrich Callenberg (1694-1760)²², za sprawą ostatniego z wymienionych zorganizowano w roku 1728 komórkę pod nazwą *Institutum Judaicum et Mohamedicum*, instytucję stawiającą sobie za wyłączny cel misję wśród Żydów. Placówka przeżywała swój rozkwit w drugiej połowie XVIII stulecia. Co charakterystyczne, halleński ośrodek w swej działalności prozelickiej nie liczył na wsparcie ze strony państwa. Pracownicy *IJeM*, jako nonkonformiści, sprzeciwiali się samookreśleniu Prus jako „chrześcijańskiej instytucji” i wynikającym z tego roszczeniom państwa do propagowania chrześcijaństwa wśród jego obywateli. Niemieccy pietyści poddawali ostrej krytyce zarówno integracyjną politykę państwa, jak i czysto oportunistyczne zachowania asymilacyjne wśród tych Żydów, dla których konwersja na chrześcijaństwo stawała się drogą kariery zawodowej. Dystans emisariuszy *Institutum* do programu politycznego Prus mógł zresztą być mile widziany w granicach geopolitycznego sąsiada przyjmującego lwią część tych emisariuszy: Rzeczypospolitej Obojga Narodów²³. Pomimo istnienia wspomnianego dystansu do polityki asymilacyjnej państwa pruskiego wobec Żydów, niektórzy pietyści przejmowali jednak jej wybrane elementy. Na przy-

²⁰ W osiemnastowiecznych Prusach luteranizm nie był wprawdzie wyznaniem panującym, lecz posiadał silną pozycję, między innymi jako denominacja najsilniejsza liczebnie. Ustawodawstwo Prus Fryderyka Wielkiego (1712-1786) chroniło „pruskich” Żydów, oficjalnie uznając ich prawo do swobodnego sprawowania kultu religijnego i prawie całkowicie rezygnując z nawracania ich. Protekcja nie dotyczyła jednak osób na ziemiach nowowchłanianych przez państwo pruskie i część tych Żydów w 1773 roku wygnana została do Rzeczypospolitej. N. Davies, *Boże igrzysko ...* dz. cyt., s. 772. Por. W. Philipp, *Spätbarock ...*, s. 51-53.

²¹ Marzenie o roli Nowego Cyrusa naprowadziło wielkiego politycznego „eksperymentatora” króla Gustawa III (1772-1792) na zgoła fantastyczny program uczynienia Szwecji trwałym schronieniem dla Żydów. Program ten, pod wpływem duchownych i mieszczan, został jednak storpedowany przez parlament. W. Philipp, *Spätbarock ...*, s. 60.

²² A. H. Baumann, J. Mahn, M. Saebo, *Luthers Erben ...*, dz. cyt., s. 22.

²³ Trudno nie docenić faktu, że luterańskie Halle za sprawą swej społecznie reformatorskiej działalności stało się w przeddzień rozbiorów Polski jednym z ważniejszych ośrodków, do którego szlachta Rzeczypospolitej Obojga Narodów słała swoich synów na naukę. W *Collegium Orientalne* uczono języka polskiego od roku 1702. Zainteresowanie sprawami „wschodnimi” łączyło działania moralnego wsparcia dla ewangelików kilku wyznań, prześladowanych w dobie kontrreformacji na ziemiach polskich (zwłaszcza na Śląsku) z badaniami nad obyczajowością i religią polskich Żydów. Historyczny rozpad państwa polskiego osłabił oddziaływanie ośrodka halleńskiego na obszarach słowiańskich i wpływ na kształt rzetelnego poznania wzajemnego żyjących tam chrześcijan i Żydów. *Kontakty kulturalne Franckesche Stiftungen z Polską w XVIII wieku*, dodatek do broszury: *The Francke Foundations Halle, Germany*. Także: E. Kneifel, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Niedermarschacht 1962, s. 157.

kład, pośród najsukuteczniejszych metod misji Spener wymieniał obowiązkowe słuchanie chrześcijańskich kazań²⁴ przez Żydów, a wśród postulatów społecznych – wezwanie do uczynienia z żydowskich handlarzy i lichwiarzy poczciwych rolników²⁵.

Pietyści w swoich programach misyjnych nie byli – jak widać – całkiem jednomyślni. Istotna polaryzacja stanowisk zaistniała między innymi w łonie pietystycznej Jednoty Braterskiej, której członków nazywano herrnhutami²⁶. Jej możny protektor Mikołaj von Zinzendorf (1700-1760), który pieczołowicie dbał o powstawanie młodych wspólnot judeochrześcijańskich, punktem wyjścia swej działalności uczynił tezę, że Kościół i Synagoga wspólnie oczekują Mesjasza. Uważał, że nawracanie Żydów powinno się rozpoczynać od wskazania na żydowskiego Mesjasza jako na Boga-Syna. Przeciwny takiej „strategii” był współpracownik Zinzendorfa, Samuel Lieberkühn (1710-1777), który pragnął nawracać Żydów stopniowo, aby nie zniechęcić ich nagłym wezwaniem do akceptacji dogmatu trynitarnego. Zatem zamiast o zmartwychwstaniu misjonarz mówił Żydom początkowo o przebudzeniu Chrystusa, ściągając tym na siebie zarzut socynianizmu²⁷ ze strony współwyznawców. Po raz kolejny w zbliżeniu chrześcijańsko-żydowskim wypłynęła kwestia relatywizmu religijnego.

Także uwarunkowanie geograficzne i kulturowe skupisk żydowskich narzucało różnice w metodach stosowanych przez poszczególne frakcje pietystów. Działa-

²⁴ Akceptacja takiej metody może wydawać się tym dziwniejsza, że Spener już w czasie swej działalności w Ministerstwie Wyznań we Frankfurcie nad Menem dał się poznać jako przeciwnik restrykcji wobec przejawów żydowskiego kultu religijnego. Przekonywał o tym, że zewnętrzny kształt instytucji kościelnych raczej odrzęca Żydów od chrześcijaństwa niż przywodzi ich na drogę konwersji. Opowiadał się przeciw zamykaniu synagog, przeciw przymusowym chrztom, i za możliwością służby chrześcijan u Żydów. Jeżeli więc pietyści akceptowali pewne relikty misji, to dlatego, że nadal hołdowali przeświadczeniu o samoskazananiu się Żydów na historyczną poniewierkę. U. Arnoldi, *Pro Iudaeis. Die Gutachten ...* dz. cyt., s. 52-55. Por. A. H. Baumann, J. Mahn, M. Saebo, *Luthers Erben ...*, dz. cyt., s. 21-22.

²⁵ M. Schmidt, *Protestantismus ...* dz. cyt., s. 96-97. Wspomniany postulat mógł być refleksem obserwacji środkowoeuropejskiego żydostwa skupionego w wąskim kręgu zawodowym w małych i średnich miastach. Por. A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988.

²⁶ Herrnhuci, zwani braćmi morawskimi bądź Unitas Fratrum, to ewangelicka społeczność religijna, która powstała pod wpływem niemieckiego pietyzmu i nawiązywała do tradycji braci czeskich. W latach 1722-1727 uciekinierzy przed prześladowaniami w państwie Habsburgów założyli na Górnych Łużycach osadę Ochranowo (Herrnhut). W tym siedlisku znaleźli się wkrótce również niemieccy luteranie i reformowani. Mimo ponadwyznaniowego aspektu funkcjonowania wspólnoty, oficjalnie przyjęła ona Konfesję Augsburską i została uznana za integralną część luterskiego Kościoła Saksonii. *Religia. Encyklopedia PWN* (dalej *RE*), red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, t. 2., s. 254 oraz t. 4., s. 384.

²⁷ Jedną z szesnastowiecznych doktryn odrzucających naukę o trójjedynym Bogu. Doktryna ta, sformułowana przez włoskiego myśliciela Fausta Socyna (1579-1604), została następnie przyjęta przez reprezentatywną część braci polskich, w tym S. Przypkowskiego i S. Wiszowatego. Nie było tajemnicą, że w dobie XVI wieku dystans dzielący poszczególne odmiany chrześcijańskiego antytrynitaryzmu oraz tak zwanych judaizantów był często niewielki. *RE*, t. 1, s. 255. Por. J. Juszyk, *O badaniach nad judaizantyzmem*, w: *Kwartalnik Historyczny*, 86/1969, s. 143.

nia podejmowane wobec mniejszej liczebnie społeczności żydowskiej na Zachodzie różniły się w sposób zasadniczy od pracy misyjnej w środowiskach wschodniego, ortodoksyjnego (czy też raczej ortopraktycznego) judaizmu. W kontekście zachodnioeuropejskim, w XVIII wieku wyróżniała się tendencja do kulturowej asymilacji Żydów przy jednoczesnym zachowaniu przez nich ogólnych wskazań religii przodków. Idea emancypacji społecznej, reprezentowana przez Mojżesza Mendelssohna (1729-1786)²⁸, stała się uwerturą do wyzbycia się przez zachodnioeuropejskich potomków Izraela rodzimej obyczajowości, folkloru, żargonu, słowem niemal wszystkiego, co należało do fenomenologii życia religijnego i kulturowego Żydów.

Natomiast aszkenazyjska Europa na wschód od Brandenburgii²⁹, Śląska, Moraw i Panonii, to obszary żywej duchowości judaizmu. Dla mieszkańców Zachodu (niezależnie od wyznania) coraz mocniej przekonanych, że judaizm jest religią „wypaloną” i umarłą, wschodnia Europa pozostawała kopalnią doświadczeń i swego rodzaju rezerwuarem duchowej siły. W przeciwieństwie do nich, Żydzi z Europy Środkowej i Wschodniej w całej pełni kultywowali swą tożsamość obracając się w wyraźnej izolacji od chrześcijan i w zasadniczo niezmiennym teatrze życia codziennego, zbudowanym przez praktykę poprzednich pokoleń. Silniej niż tendencje asymilacji obyczajowej oddziaływały też na nich ruchy mesjaniczne i mistyczne. Paradoksalnie jednak właśnie niektóre z tych swoiście żydowskich zjawisk religijnych, jak chociażby frankizm, przysporzyły chrześcijaństwu nowych wyznawców³⁰. Ten niepokój religijny w środowiskach żydowskich na wschodzie Europy udawało się wykorzystać Kościołom, pośród których nie za-

²⁸ Mojżesz Mendelssohn wpłynął również w zasadniczy sposób na obraz judaizmu wśród teologów protestanckich. W słynnej polemice z zurychskim duchownym Johannem Casparem Lavaterem (1741-1801) dokonał nowego samookreślenia się judaizmu. Zgodnie z oświeceniowymi oczekiwaniami dotyczącymi religii idealnej, Mendelssohn przedstawił judaizm jako religię rozumu, pozbawioną jakiegokolwiek irracjonalnego dogmatu. Ten właśnie deistyczny obraz religii Żydów wzbudzał szczególne zainteresowanie luteranckich teologów w dobie racjonalizmu. H. Wahle, *Wspólne dziedzictwo. Judaizm i chrześcijaństwo w kontekście dziejów zbawienia*, Tarnów 1993, s. 116-117. Por. A. Unterman, *Encyklopedia legend i podań żydowskich*, Warszawa 1994, s. 7-8.

²⁹ Granica między środowiskami zachodnimi oddanym haskali a żydowskim „Wschodem” dopiero w wieku XIX uległa przesunięciu obejmując ostatecznie Wielkie Księstwo Poznańskie. (Zarysowana tu geografia kultury ma jedynie charakter przybliżony). W. Hagen, *Germans, Poles and Jews. The nationality conflict in the Prussian East, 1772-1914*, Chicago 1980, s. 46.

³⁰ Spowodowane to było przede wszystkim istniejącą w wieku XVII i XVIII falą tendencji charyzmatycznych w judaizmie, które zagrażały jego jedności. Rozmaicie potoczyły się losy tych mesjańskich ruchów przebudzeniowych. I tak, niemal boski kult, którego przedmiotem stała się osoba Jakuba Lejbowicza Franka (1726-1791), zawiódł liczne rzesze Żydów wprost w szeregi wyznawców rzymskiego katolicyzmu. Następną falą religijną stał się chasydyzm – potężny, pozahierarchiczny nurt w łonie judaizmu, który zachował swą integralność z religią żydowską dzięki temu, że stworzył dynastie przywódców wpływających dyscyplinując na rzesze współwyznawców. Por. J. Doktor, *Śladami mesjasza-apostaty: żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji*, Wrocław 1997, s. 223. Także, G. Scholem, *Mistyryzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 1997, s. 384-391 oraz 395-425.

brakło Kościołów luterzańskich³¹. Dostrzeżenie olbrzymich możliwości dla prozelityzmu na Wschodzie zdecydowało w końcu o ostatecznym ukierunkowaniu misji prowadzonej przez takie ośrodki jak wspomniane Institutum Judaicum et Mohamedicum. Wśród wysłanników Callenberga, którzy penetrowali tereny Rzeczypospolitej Obojga Narodów, szczególną rolę odegrali J. A. Manitius i J. G. Widmann, teologowie, którzy narażali się, zarówno na działania odwetowe ze strony wiernych rabinizmowi Żydów, jak i na posądzenia o działalność szpiegowską i wywrotową³². Z następną generacją żydowskiej misji środkowo-europejskiej związane jest nazwisko Stefana Schultza, który towarzyszył wyprawom wspomnianych emisariuszy jako młody chłopak³³. Z czasem akcje kierowane przez IJeM wywołały wzmożenie ostrożności po stronie wyznawców judaizmu i ponawianie przez rabinów ostrzeżeń przed chrześcijańskim prozelityzmem. Ostatecznie, w dobie oświecenia plonem misji pietystycznej na Wschodzie stała się niewielka liczba zarówno jednostek, jak i pozyskanych dla nowej religii rodzin³⁴.

Podsumowując trzeba uznać, że na historycznej ścieżce łączącej górną cezurę epoki Reformacji z wiekiem XIX protestantyzm nie popadł w niebezpieczeństwa czyhające w tradycyjnej ambiwalencji postaw Kościoła wobec Izraela. Tak jak w czasach średniowiecza i ewangelickiej reformy Kościoła fascynacja nadal towarzyszyła żarliwej zazdrości chrześcijan wobec ludu „pierwszej miłości” Boga. Nowość sytuacji przejawiała się jednak w tym, że zazdrość ta nie wyrażała się już w takie formy zawiści jak sądy kapturowe nad Żydami, czy średniowieczne rzezie, a antyjudaistyczne paszkwile stopniowo odchodziły w przeszłość. Prze-

³¹ Jeszcze w wieku XVIII wszelkie Kościoły chętnie przyjmowały prozelitów niezależnie od zawitości drogi, która ich przywiodła. Sytuacja ta zaczęła różnicować się dopiero w XIX wieku. Por. K. Lewalski, *Kościoły chrześcijańskie w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855-1915*, Wrocław 2002.

³² Oskarżeniom takim sprzyjał kolportaż ulotek drukowanych przez IJeM i konspiracyjny styl misji, polegający na próbach nawiązania kontaktów na ulicy, w sklepie, w synagodze itp. Tym przedsięwzięciom towarzyszył specyficzny sztafaż: Widmann i Manitius przybywali do polskich miast w przebraniu utrzymujących się z jałmużny studentów, opuszczali je niekiedy ścigani przez policję. (J. A. Manitius ostatecznie osiedlił się na ziemiach polskich i żeniąc z dziewczyną z żydowskiej rodziny dał początek dynastii duchownych, kończącej się dopiero na Gustawie zamordowanym przez gestapowców w roku 1940. Do dynastii tej zalicza się także najwyższy dostojnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie Polskim w latach 1895-1904 – i historycznie jeden z najlepszych włodarzy tego Kościoła – generalny superintendent Karol Gustaw). A. Gerhardt, *Die Judenmission in Polen*, w: *Ecclesia, Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der Christlichen Kirchen*, t. 5. *Die Osteuropäischen Länder*, Leipzig 1938, s. 198-199. E. Kneifel, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, dz. cyt. W. Gastpary, *Protestantyzm w dobie dwóch wojen światowych, 1939-1945*, Warszawa 1981, s. 207.

³³ Lata działalności Schulza w Polsce i na Węgrzech przypadają na drugą połowę XVIII wieku. Jego sukcesom w pracy misyjnej sprzyjała wyjątkowa znajomość języków obcych oraz orientacja w fenomenologii żydowskiego życia codziennego i religijnego. Na miejsce pokojowej konfrontacji chrześcijaństwa z judaizmem wybierał zazwyczaj synagogę. A. Gerhardt, *Die Judenmission* ..., s. 199.

³⁴ Sukces misyjny miał rzekomo stosunkowo największą skalę w Wielkopolsce. Tamże, s. 199-200. Por. J. Doktor, *Śladami* ..., dz. cyt., s. 50. Por. tegoż, *W poszukiwaniu żydowskich kryptochrześcijan*, Warszawa 1999.

moc, w tym przymus religijny, przestała być nieodzownym narzędziem pozyskiwania nowych wiernych spośród Żydów. Protestanci Buxtorf i Scaliger uchylili drzwi do świata żydowskiej literatury i około roku 1700 ignorancję świata akademickiego w tym kręgu można uznać za pokonaną³⁵. Najistotniejsze jednak, że relacje ewangelicko-żydowskie w epokach baroku i oświecenia zdobyły charakter wielowymiarowy nie ograniczając się jedynie do płaszczyzny misji czy też jałowych sylogizmów teologii, a swój wyraz utrwaliły również w takich formach jak płótna Rembrandta.

Zwróćmy uwagę na kierunek wyznaczony przez migracje Żydów i chrześcijan pochodzenia żydowskiego w XVII i XVIII stuleciu. W Europie jest to trasa ucieczek wiodąca z iberyjskich domen Kościoła rzymskokatolickiego do wielkich miast protestanckich. Natomiast za Atlantykiem prowadzi z *Ameryki Papieskiej* dokądkolwiek, gdzie znajdzie się dla uchodźców miejsce. Motywacja jest oczywista. Obszar chyba najszerszej zakrojonej inwigilacji rasowej to Ameryka Łacińska, w której Święta Inkwizycja wyszukuje chrześcijan posiadających jakiegokolwiek żydowskiego lub muzułmańskiego przodka do czwartego pokolenia wstecz (!) i pod tym zarzutem³⁶ zbiorowo pali ofiary w zainscenizowanych spektaklach nienawiści. Oficjalnie Inkwizycja działała tam od chwili odkrycia kontynentu aż do roku 1823. Co prawda nie we wszystkich domenach protestanckich uciekinierzy byli przyjmowani i nie wszędzie pozostawiano ich w spokoju, jednak ewentualne porównanie wypada w omawianym okresie na korzyść sfery kultury protestanckiej.

W artykule próbowano uwidocznic również zróżnicowanie między kręgiem luterańskim a ewangelicyzmem reformowanym. Jednakże za sprawą wzajemnych oddziaływań środowisk akademickich na przełomie XVII i XVIII wieku oraz poprzez unifikacyjny wpływ pietyzmu odmienności te w znacznym stopniu ulegają zatarciu. Aczkolwiek społeczności obu nurtów reagują na zagadnienia dotyczące Żydów i judaizmu z odmienną dynamiką aż do dziś, to omawianie tych relacji w separacji od siebie jest (od wskazanego już momentu) raczej niemożliwe.

³⁵ Oczywiście nie były to działania jednostronne. Żydzi na długo przed pierwszymi drukami Talmudu (1520-1523) szturmowali bramę dzielącą ich od zamkniętego świata chrześcijańskiej nauki. P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1993, s. 252.

³⁶ Sprowadzenie się osoby o takiej charakterystyce do kolonii było przestępstwem. W podzielonym między Hiszpanię i Portugalię zamorskim świecie, obowiązywał ponawiany w latach 1502-1802 (również przez dokumenty papieskie) zakaz osiedlania się **chrześcijan** wspomnianych kategorii, nie mówiąc już o wyznawcach judaizmu. Za sprawą ówczesnej biurokracji dysponujemy dziś skrupulatnymi rejestrami egzekucji osób, których „czystość krwi” podważono. (W samym Meksyku w połowie XVII wieku corocznie zbiorowa kaźń spotykała około pół setki istnień). Prawie wszystkim zdekonspirowanym „udowodniono” religijną nieprawomyślność. Ród stał się wyznacznikiem życia i śmierci, toteż traktuje się działania Inkwizycji Hiszpańskiej jako pierwsze historycznie wprowadzenie kryterium rasowego do Kościoła chrześcijańskiego. Nie należy się dziwić, że Inkwizycja, mimo ponawianych prób zminimalizowania jej win, przedstawia na przestrzeni trzech stuleci jedynie czarne tło dla relacji chrześcijańsko-żydowskich, także dla wielu światłych działań rzymskiego katolicyzmu. *EJ* t. 8, s. 1392-1393 oraz t. 12, s. 1475.

Można natomiast zapytać, co generalnie wyróżniało obszar ewangelicki? Czy istniała jakaś niekoniecznie uświadamiana identyfikacja Kościoła również z tą częścią Izraela, którą uważano za zbuntowaną, a nawet krnąbrną? Być może ewangelicka, monergistyczna refleksja skłaniała w jakiś sposób do tego, by sąd nad tym „nieposłusznym” ludem oddać w ręce Wiekuistego, który według swej niepojętej woli zatwardził serca ludzkie? Niestety, sugerowana przez Saarinena³⁷ sympatia do judaizmu, podyktowana wspólnotą korzeni i fundamentalnych pojęć religijnych, już w dziewiętnastowiecznej w Europie staje się zjawiskiem coraz bardziej anachronicznym.

³⁷ R. Saarinen, *Wandlungen ...dz.cyt.*

Mirosława R. Weremiejewicz

ALIANŚ EWANGELICZNY

1. Powstanie Aliansu Ewangelicznego

W połowie XIX w. (a dokładnie – w 1846 r.) powstała pierwsza w świecie międzywyznaniowa i międzynarodowa organizacja ekumeniczna. Był to Alians Ewangeliczny, AE (ang. *Evangelical Alliance*) powołany z inicjatywy szkockiego prezbiterianina¹ Thomasa Chalmersa (1780-1847). Była to wspólnota wykazująca silne wpływy pietystyczne (pobożnościowe). Jej przekonania doktrynalne nie były żadnym *novum*, nie dążono też do jedności organizacyjnej członków Aliansu, ale stawiano na współpracę w zakresie misji, ewangelizacji i diakonii².

Podkreślano autorytet Pisma Świętego, trójjedność Boga, grzeszność człowieka, inkarnację Syna Bożego, usprawiedliwienie z wiary, nieśmiertelność duszy, zmartwychwstanie ciała, zbawienie sprawiedliwych i potępienie złych, boskie ustanowienie urzędu kaznodziejskiego oraz obowiązujący charakter chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Głównymi ideami Aliansu były i są: krzewienie świadomości duchowej jedności wszystkich, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa; wzywianie do wspólnej modlitwy i realizowania wspólnych zadań ewangelizacyjnych, duszpasterskich i diakonijnych. Inicjatywą podjętą już na konferencji założycielskiej była idea organizowania stycznionych tygodni modlitw o jedność chrześcijan³.

¹ Prezbiterianie są członkami Kościołów zaliczanych do rodziny Kościołów reformowanych, czyli tych, które wywodzą się z Reformacji szwajcarskiej.

² K. Karski, *Od Edynburga do Porto Allegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 124;

³ K. Karski, *Początki ruchu ekumenicznego w Kościołach protestanckich*, w: W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1996, s. 284; K. Karski, *Od Edynburga do Porto Allegre*, dz. cyt., s. 124.

W konferencji założycielskiej AE wzięło udział ponad 800 delegatów z 52 Kościołów i Wspólnot z Wielkiej Brytanii, Europy i Ameryki Północnej. Uczestnicy tego spotkania nie występowali jako oficjalni przedstawiciele swoich Kościołów, ale powołali dobrowolne stowarzyszenie pojedynczych osób. Jednakże w 1951 r. utworzono już Światową Wspólnotę Ewangeliczną, ŚWE (ang. *World Evangelical Fellowship*), która następnie w 2002 r. zmieniła nazwę na Światowy Alians Ewangeliczny, ŚAE (ang. *World Evangelical Alliance*), który uważa się za prawnego następcę Aliansu Ewangelicznego powstałego w Londynie w 1846 r. Obecnie ŚAE, zrzeszający już Kościoły i organizacje o charakterze ewangelicznym, ma 7 regionalnych i 121 krajowych pełnoprawnych członków działających na terenie 123 państw świata oraz 100 organizacji o drugorzędym statusie członkowskim i reprezentuje ok. 200 milionów osób⁴. ŚAE stanowi unię Aliansów Ewangelicznych regionalnych (z danego kontynentu), w skład których wchodzi Alianse poszczególnych krajów. Europejski Alians Ewangeliczny, EAE, (ang. *European Evangelical Alliance*) istniejący od 1950 r., liczy 15 milionów członków, żyjących w 35 krajach⁵.

Od początku swego istnienia AE miał charakter protestancki, dawał się też uważać silny wpływ ruchów pietystycznych i przebudzeniowych⁶. Idee Aliansu wpłynęły na powstanie Chrześcijańskich Związków Młodych Mężczyzn (ang. *Young Men's Christian Associations*, YMCA), Chrześcijańskich Związków Młodych Kobiet (ang. *Young Women's Christian Association*, YWCA) i Światowego Związku Studentów Chrześcijańskich (ang. *World Student Christian Federation*, WSCF)⁷.

Początkowo w języku polskim Alians zwany był Aliansem Ewangelickim⁸, potem – Ewangelicznym⁹, a obecnie niektórzy używają nazwy – Ewangelikalny¹⁰. Wszystkie te trzy słowa mają identyczną etymologię¹¹, aczkolwiek przypisuje się im inne znaczenia. Angielskie słowo *Evangelical* daje Polakom możliwość nadawania mu różnego znaczenia i jego interpretacji. Polski oddział krajowy AE, powstały w 1999 r., zrzesza jedynie Kościoły tradycji ewangelicznej¹².

⁴ K. Karski, *Od Edynburga do Porto Allegre*, dz. cyt., s. 124; www.worldevangelicals.org

⁵ *About the EA*, brak autora, cyt. za: www.europeanea.org

⁶ K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, s. 22.

⁷ K. Karski, *Początki ruchu ekumenicznego w Kościołach protestanckich*, dz. cyt., s. 284.

⁸ K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 22.

⁹ K. Karski, *Od Edynburga do Porto Allegre*, dz. cyt., s. 124.

¹⁰ T. J. Zieliński, *Światowy Alians Ewangelikalny*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001, wersja elektroniczna.

¹¹ T. J. Zieliński, *Ewangelikalizm*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, dz. cyt.; E. E. Cairns, *Z chrześcijaństwem przez wieki. Historia Kościoła powszechnego*, ryc. *Rozwój ruchu ekumenicznego*, s. 488.

¹² Nazwa „Kościoły ewangeliczne” odnosi się do tych Kościołów protestanckich, których wyznacznikiem jest chrzest wiary tzn. przyjmowany w wieku dorosłym. Synonimami są określenia: Kościoły typu baptystycznego, Kościoły wolne, Kościoły ewangelikalne.

2. Początki współpracy Kościołów ewangelicznych w Polsce

2. 1. II Wojna Światowa

Współpraca Kościołów ewangelicznych w Polsce rozpoczęła się w okresie II wojny światowej, wiosną 1940 r., kiedy to z inicjatywy baptystów spotkali się w Warszawie przedstawiciele sześciu ewangelicznych Społeczności: Kościoła Baptystów, Chrystusowego, Ewangelicznych Chrześcijan, Wolnych Chrześcijan, Zwolenników Nauki Pierwotnych Chrześcijan, oraz niemieckich baptystów¹³. Drobne różnice wyznaniowe okazały się być mniej istotne niż ułatwienia wynikające ze wspólnej pracy duszpasterskiej. Pokrewne sobie wspólnoty zdecydowały się wtedy na współdziałanie w ramach Związku Nieniemieckich Ewangelicko-Wolnokościelnych Zborów (baptystów)¹⁴.

2.2. Pierwsze lata powojenne

Bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych powołano do życia Związek Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów, w skład którego weszły następujące społeczności: Kościół Baptystów, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych, Zrzeszenie Religijne Zwolenników Nauki Pierwotnych Chrześcijan i ekskluzywni chrześcijanie (darbyści). Jednak Kościół ten nie przetrwał próby czasu i po bardzo krótkim okresie współdziałania rozpadł się¹⁵.

2.3. Zjednoczony Kościół Ewangeliczny

W lutym 1947 r. odbyła się konferencja, na której powołano do życia Unię Kościołów Ewangelicznych w Polsce. Unia pozostawiała autonomię działania, nazwę itd. swoim członkom, zobowiązując ich jednak do współpracy w dziedzinie religijnej, kulturalno-oświatowej i reprezentacji na zewnątrz. W rezultacie

¹³ H. R. Tomaszewski, *Kościół Chrystusowy w Polsce w latach 1921-1953*, Warszawa 1992, s. 51-52.

¹⁴ H. R. Tomaszewski, *Wyznania ewangeliczno-baptystyczne wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945-1956*, Warszawa 1991, s. 38.

¹⁵ H. R. Tomaszewski, *Kościół Chrystusowy w Polsce...*, dz. cyt., s. 57-58; J. Mironczuk, *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947-1989)*, Warszawa 2006, s. 33-34.

tego wydarzenia, na Konferencji Braterskiej w maju 1947 r. powstał Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, ZKE. W jego skład weszły: Związek Ewangelicznych Chrześcijan, Zjednoczenie Wolnych Chrześcijan i Związek Stanowczych Chrześcijan¹⁶. Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych i Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej wycofały się wtedy z planowanej współpracy¹⁷. Powstanie ZKE w 1947 r. było samodzielną inicjatywą działaczy kościelnych, którzy chcieli, aby Kościół ten funkcjonował na zasadzie federacji pokrewnych ugrupowań¹⁸.

Po represjach w latach 1950-1952 (władze państwowe uwięziły wtedy prawie wszystkich przywódców kościelnych¹⁹) i faktycznym zahamowaniu działalności Kościoła, w 1953 r. doszło do „drugiego zjednoczenia”. Dokonało się ono już pod naciskiem władz państwowych, które dążyły wtedy do uczynienia łatwo podlegającego kontroli monolitu ze wszystkich Kościołów ewangelicznych²⁰. Do istniejącego już ZKE dołączyły: Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych i Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej²¹. ZKE przetrwał do 1987 r., kiedy to zdecydowano o reorganizacji Kościoła, co w praktyce oznaczało jego rozpad i usamodzielnienie się poszczególnych ugrupowań²².

2.4. Inicjatywy współpracy Kościołów ewangelicznych

Jeszcze w okresie istnienia ZKE rodziły się pomysły utworzenia jakiejś wspólnej płaszczyzny myślenia i działania różnych Kościołów ewangelicznych. Jesienią 1983 r. z inicjatywy pastora W. Andrzeja Bajęńskiego (ZKE – ugrupowanie Kościoła Chrystusowego) powstał Międzykościelny Komitet Młodzieżowy, MKM, który zorganizował trzy ogólnopolskie konferencje młodzieżowe (1984, 1985 i 1987 r.). W Komitecie tym, poza przedstawicielami poszczególnych konfesji ZKE, byli też reprezentanci Kościołów: Baptystycznego, Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego i Metodystycznego²³.

¹⁶ H. R. Tomaszewski, *Wyznania ewangeliczno-baptystyczne...*, dz. cyt., s. 66-67.

¹⁷ J. Mironczuk, dz. cyt., s. 27.

¹⁸ Tamże, s. 130; H. Rother-Sacewicz, *Referat na temat dotychczasowych działań zmierzających do powołania w Polsce Aliansu Ewangelicznego* wygłoszony na spotkaniu Naczelnych Prezbiterów (Przewodniczących Rad) Kościołów Ewangelicznych oraz Pastorów Warszawskich Zborów Ewangelicznych, które odbyło się dnia 25 lutego 1998 r. w siedzibie Zboru KZCh „Chrześcijańska Społeczność w Warszawie przy ul. Puławskiej 114, Archiwum AE; H. Rother-Sacewicz, *Jak doszło do powstania Aliansu Ewangelicznego w Polsce*, cyt. za: www.aliansewangeliczny.pl

¹⁹ J. Mironczuk, dz. cyt., s. 46-47.

²⁰ Tamże, s. 108.

²¹ Jw., s. 28.

²² Akta Kościoła Zielonoświątkowego, Protokół XII Synodu ZKE odbytego 22 V 1987, s. 11, w: J. Mironczuk, dz. cyt., s. 125.

²³ *Chrystus i ty, ty i Chrystus*, brak autora, „Chrześcijanin” nr 5/1985; Krzysztof Gołębiowski, *Z Chrystusem inaczej*, „Chrześcijanin” nr 2/1988, s. 10-14.

3. Alians Ewangeliczny w Polsce

3.1. Pierwsze inicjatywy

W drugiej połowie lat 80-tych pastor Jan Tołwiński²⁴ z warszawskiego zboru Wolnych Chrześcijań, próbował zainicjować powstanie Aliansu. Inicjatywa ta nie powiodła się, choć jej widowym owocem było powstanie np. w końcu 1990 r. Warszawskiego Forum Współpracy Chrześcijań, grupującego ponad 40 organizacji ewangelicznych²⁵. Powstały też: Forum Współpracy Chrześcijań Polski Południowej, czy Ostródzkie Forum Pastorów²⁶. Ostródzkie Forum Pastorów, powołane jesienią 1992 r., dało szansę współpracy pastorom zarówno z denominacji ewangelicznych, jak i ewangelickich, a mianowicie: Kościoła Chrześcijań Baptystów, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego i Kościoła Zborów Chrystusowych (KZCh)²⁷. Ww. Fora Współpracy umożliwiały nieformalne współdziałania i wymianę doświadczeń pastorom różnych wyznań. Niektóre z tych gremiów funkcjonują do dziś²⁸.

Pierwsze Ogólnopolskie spotkanie Forum Współpracy Chrześcijań odbyło się w Warszawie 18 maja 1991 r., uczestniczyło w nim 41 osób z różnych Kościołów i organizacji parakościelnych. Pastor W. A. Bajeński z KZCh przedstawił ideę Forum, które jego zdaniem mogłoby rozwiązać problem braku współpracy chrześcijaństwa ewangelicznego w Polsce. Forum wyrażało gotowość współpracy ze wszystkimi, którzy uznają zasady wiary ustalone przez nie, nie wyłączając osób z Kościoła Rzymskokatolickiego²⁹.

Na konferencji Kościoła Chrystusowego, poprzedzającej „rozzjednoczeniowy” Synod ZKE, zobowiązano przedstawicieli tego ugrupowania do przedstawienia na Synodzie następujących kwestii: 1. zgłoszenia na ostatnim Synodzie ZKE wniosku o powołanie Aliansu Ewangelicznego i 2. po usamodzielnieniu się Kościołów podjęcie konkretnych prób zmierzających do jego powołania. Mając na uwadze powyższe dyrektywy Henryk Rother-Sacewicz (ówczesny zwierzchnik Kościoła Zborów Chrystusowych³⁰) na przełomie lat 80- i 90-tych zainicjował

²⁴ H. Rother-Sacewicz, *Referat na temat dotychczasowych działań...*, dz. cyt.

²⁵ *Ogólnopolskie Spotkanie „Forum Współpracy Chrześcijań”*, brak autora, „Słowo i Życie” nr 7-8/91, s. 18.

²⁶ H. Rother-Sacewicz, *Jak doszło do powstania...*, dz. cyt.

²⁷ M. Wróbel, *Kościół Zborów Chrystusowych. Ostróda wita*, „Słowo i Życie” nr 1-3/97, s. 16-17; *Ostródzkie Forum Współpracy Chrześcijań*, ulotka informacyjna, brak autora, Archiwum AE; w 2004 r. Kościół Zborów Chrystusowych zmienił nazwę na: Wspólnota Kościołów Chrystusowych, WKCh.

²⁸ Wywiad z pastorem W. Dwulatem, Warszawa 18 maja 2009 r., Archiwum autorki.

²⁹ *Protokół Ogólnopolskiego Spotkania Forum Współpracy Chrześcijań*, maszynopis, archiwum AE.

³⁰ W sierpniu 1996 r. pastor Henryk Sacewicz przyjął dwuczłonowe nazwisko Rother-Sacewicz.

szereg spotkań mających na celu realizację ww. projektu³¹. H. Rother-Sacewicz przyznawał, że wspomniana wcześniej inicjatywa J. Tołwińskiego, wskazująca na możliwość współpracy w dziedzinie misji, ewangelizacji i wydawnictw, była „mobilizacją do zastanowienia się bliżej nad sprawą Aliansu i rozpoczęcia prac związanych z jego ewentualnym powołaniem”³².

3.2. Powołanie Aliansu Ewangelicznego w Polsce

3.2.1. Działania poprzedzające powołanie do życia AE

Pierwsze oficjalne spotkanie dotyczące powołania Aliansu Ewangelicznego w RP odbyło się 14 grudnia 1993 r. z inicjatywy H. Sacewicza. Wzięli w nim udział przedstawiciele dziewięciu Kościołów: Zielonoświątkowego, Zborów Chrystusowych, Chrześcijan Baptystów, Bożego w Chrystusie, Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Wolnych Chrześcijan, Ewangelicznych Chrześcijan, Ewangelicznej Wspólnoty Zielonoświątkowej, Ewangelicznej Społeczności Ursynowskiej oraz kilku organizacji o charakterze ewangelicznym. Punktem wyjścia do dyskusji był referat *Oscara Cullmanna wizja jedności Kościoła* wygłoszony przez luteranina, dra hab. Karola Karskiego. Powołany został Komitet Organizacyjny (z H. Rother-Sacewiczem na czele), który miał opracować Statut AE. Jednak z powodu kontrowersji dotyczących tego, kogo ma reprezentować Alians – wstrzymano prace na kilka lat. Problemem było zarówno to, które Kościoły mogą należeć do AE, jak i to, czy ma on reprezentować wyłącznie Kościoły, czy również organizacje parakościelne³³.

W IV kwartale 1993 r. H. Sacewicz poinformował pisemnie Polską Radę Eku-
meniczną o zamiarach utworzenia Aliansu Ewangelicznego. Ówczesny zwierzchnik PRE, ks. Jan Szarek, nie miał żadnych obiekcji co do utworzenia nowego forum współpracy Kościołów, tym bardziej że gremium to nie miało zamiaru konkurować z PRE. W owym czasie żaden z Kościołów ewangelicznych nie był

³¹ H. Rother-Sacewicz, *Jak doszło do powstania ...* dz. cyt.; H. Sacewicz, *Pismo do Rady Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan*, Warszawa 20.XI.1989 r., Archiwum AE.

³² H. Sacewicz, *Pismo do Rady Kościoła Wolnych Chrześcijan*, Warszawa 20. XI.1999 r., Archiwum AE.

³³ *Protokół ze spotkania przedstawicieli Kościołów, Zborów i organizacji parakościelnych, które odbyło się w dniu 14.12.1993 r. w siedzibie Kościoła Zielonoświątkowego w Warszawie przy ul. Siennej 68/70*; Archiwum AE; K. Karski, *Oscara Cullmanna wizja jedności Kościoła*, maszynopis, Archiwum AE; E. Czajko, *Alians Ewangeliczny w RP zalegalizowany*, „Słowo i Życie” nr wiosna 2000, s. 18-19; K. Wiazowski, *Pismo do Naczelnej Rady Kościoła Zborów Chrystusowych*, Warszawa 14.06.1995 r., Archiwum AE; H. Rother-Sacewicz, *Pismo do przedstawicieli Kościołów Chrześcijan Baptystów, Bożego w Chrystusie, Ewangelicznych Chrześcijan, Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Zielonoświątkowego, Ewangelicznej Wspólnoty Zielonoświątkowej*, Warszawa listopad 1993 r., Archiwum AE; Wywiad z pastorem W. Dwulatem, dz. cyt.

zainteresowany współpracą z tworzonym właśnie AE³⁴. Podobna informacja nie została wysłana w 1998 r., co wzbudziło obawy o osłabienie całego polskiego protestantyzmu³⁵.

26 stycznia 1998 r. w Warszawie miało miejsce spotkanie przedstawiciela ŚWE z pastorami większości warszawskich zborów ewangelicznych, dyrektorami organizacji misyjnych i szkół biblijnych oraz przedstawicielami zarządów niektórych Kościołów. Pastor Johan Candelin, dyrektor Komisji ds. Wolności Religijnej, zapoznał się z sytuacją i potrzebami Kościołów ewangelicznych w Polsce oraz przedstawił zasady działania i struktury organizacyjne ŚWE. Na spotkaniu tym powołano trzyosobową grupę roboczą w celu przygotowania materiałów niezbędnych do powołania polskiego oddziału AE³⁶. 25 lutego 1998 r., na spotkaniu 20 reprezentantów 9 Kościołów, jednego seminarium i jednej fundacji, powołana została Grupa Robocza, której zadaniem było przygotowanie stosownych dokumentów do dalszej pracy. Grupie Roboczej przewodniczył pastor H. Rother-Sacewicz³⁷.

21 czerwca 1999 r. odbyło się zebranie założycielskie Aliansu Ewangelicznego w Polsce. Przyjęto projekt statutu, podpisano deklarację o powołaniu Aliansu Ewangelicznego w RP oraz powołano Tymczasową Radę Krajową Aliansu, której przewodniczył pastor Henryk Rother-Sacewicz. Deklaracje założycielskie podpisali przedstawiciele 8 Kościołów: Ewangelicznej Wspólnoty Zielonoświątkowej, Kościoła Bożego w Chrystusie, Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Kościoła Dobrego Pasterza, Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan, Kościoła Zborów Chrystusowych, Kościoła Zielonoświątkowego, Ursynowskiej Społeczności Ewangelicznej; oraz 9 organizacji ewangelicznych: Biblijnego Stowarzyszenia Misyjnego, Chrześcijańskiej Fundacji „Życie i Misja”, Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Akademickiego, Fundacji „Młodzież dla Chrystusa”, Fundacji „Słowo Życia”, Głosu Ewangelii, Misji Pokoleń, Ruchu Nowego Życia, Towarzystwa Ewangeliczno-Społecznego w Lublinie. Głównym zadaniem tej Rady Krajowej miało być doprowadzenie do legalizacji Aliansu. 19 października 1999 r. złożono w MSWiA – Departamencie Wyznań wniosek o legalizację i wpis AE do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych³⁸. Przyjęto też Statut i zasady wia-

³⁴ H. Sacewicz, *Pismo do ks. bpa Jana Szarka prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej*, Sosnowiec 1993.10.14, Archiwum AE; J. Szarek, *Pismo do Prezbitera Henryka Sacewicza*, Warszawa 2 listopada 1993 r., Archiwum AE; H. Rother-Sacewicz, *Pismo do Zwierzchników Kościołów: Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Ewangelicko-Metodystycznego*, Sosnowiec 1998-04-27, Archiwum AE.

³⁵ E. Puślecki, *Pismo do Prezbitera Henryka Rother-Sacewicza*, Warszawa 21 kwietnia 1988, Archiwum AE.

³⁶ *Alians Ewangeliczny*, brak autora, „Słowo i Życie” nr wiosna 1998, s. 22.

³⁷ H. Rother-Sacewicz, *Jak doszło do powstania...*, dz. cyt.; Alians Ewangeliczny w Polsce Komitet Organizacyjny – Grupa Robocza, *Do Braci powołanych w swoich Kościołach do odpowiedzialności za służbę całego Kościoła*, Sosnowiec 27 października 1998 r., Archiwum KChB.

³⁸ *Protokół powołania Aliansu Ewangelicznego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 21 czerwca 1999 r., Archiwum AE; E. Czajko, *Alians Ewangeliczny w Polsce*, „Słowo i Życie” nr jesień 1999, s. 21; H. Rother-Sacewicz, *Jak doszło do powstania...*, dz. cyt.

ry tożsame z zasadami EAE i ŚAE³⁹. W późniejszym okresie dwóch członków założycieli AE (Ewangeliczna Wspólnota Zielonoświątkowa i Towarzystwo Ewangeliczno-Społeczne w Lublinie) wycofało się z działalności w jego strukturach⁴⁰.

Swą oficjalną działalność w Polsce AE rozpoczął 21 stycznia 2000 r., kiedy to MSWiA zatwierdziło Statut oraz wpisało AE do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych (dział B, pozycja 5, znak W.R./6725/3/99/HG) jako organizację międzykościelną⁴¹. Jak stwierdza Statut AE w RP „Celem Aliansu jest dawanie świadectwa duchowej jedności i współdziałanie ewangelicznie wierzących chrześcijan przy poszanowaniu odrębności wyznaniowej swoich członków”⁴².

I Zgromadzenie Ogólne Aliansu odbyło się 6 czerwca 2000 r. w Warszawie. Wtedy to pastor Edward Czajko zapewnił zebranych, że „Alians nie będzie nigdy organizacją przypominającą Zjednoczony Kościół Ewangeliczny. Będzie jednak inspirować wspólne przedsięwzięcia”. Tego dnia dokonano wyboru Prezydium Rady Krajowej Aliansu, a na jej czele stanął H. Rother-Sacewicz. Przyjęto też Prawo wewnętrzne AE⁴³.

W czasie posiedzenia II Zgromadzenia Ogólnego 18 listopada 2003 r. wybrano nową Radę Krajową z pastorem Zdzisławem Józefowiczem z Kościoła Zielonoświątkowego na czele. Powołano też sekretarza generalnego Aliansu, którym został pastor Władysław Dwulat ze WKCh. Do zadań sekretarza generalnego należy reprezentacja Aliansu na zewnątrz i organizowanie pracy bieżącej⁴⁴. 18 października 2000 r. Alians Ewangeliczny w RP został jednogłośnie i oficjalnie przyjęty w poczet członków Europejskiego Aliansu Ewangelicznego⁴⁵. Podczas Zgromadzenia Ogólnego ŚAE w Kuala Lumpur 21 kwietnia 2001 r. polski oddział Aliansu stał się oficjalnie członkiem Światowego Aliansu Ewangelicznego⁴⁶.

³⁹ B. Hury, *Zespoleni jednością myśli i zdania – rozmowa z pastorem Władysławem Dwulatem*, „Słowo i Życie” nr 2/2004, s. 14-15; *Statut Aliansu Ewangelicznego w RP*, w: *Alians Ewangeliczny w RP*, praca zbiorowa, Warszawa 2009, s. 20-32; www.europeanea.org; www.worldevangelicals.org.

⁴⁰ T. Krzok, *Rezygnacja z członkostwa w Aliansie Ewangelicznym RP*, Sanok 2.06.2008 r., Archiwum AE; Wywiad z pastorem W. Dwulatem, dz. cyt.

⁴¹ *Decyzja MSWiA nr W.R./6725/3/99/HG z dnia 21 stycznia 2000 r.*, archiwum AE; *Alians Ewangeliczny w RP zalegalizowany*, brak autora, dz. cyt., s. 18-19; H. Rother-Sacewicz, *Jak doszło do powstania...*, dz. cyt.

⁴² *Statut Aliansu Ewangelicznego w RP*, dz. cyt., s. 21.

⁴³ *Protokół Zgromadzenia Ogólnego Aliansu Ewangelicznego w RP odbytego w dniu 6 czerwca 2000 r. w Warszawie*, s. 6, Archiwum KChB.

⁴⁴ *Prawo wewnętrzne Aliansu Ewangelicznego Rzeczypospolitej Polskiej*, tekst przyjęty przez Zgromadzenie Ogólne w dniu 2000-06-06, Archiwum AE; B. Hury, *Zespoleni jednością myśli i zdania...*, dz. cyt., s. 14-15; *Zgromadzenie Ogólne Aliansu Ewangelicznego*, brak autora, „Słowo i Życie” nr jesień 2000, s. 20.

⁴⁵ *Protokół z Konferencji Programowej Aliansu Ewangelicznego w Rzeczypospolitej Polskiej. Konferencja odbyła się dn. 16. maja 2001 r. w Warszawie, w siedzibie Kościoła Zielonoświątkowego przy ul. Siennej*, s. 3, Archiwum AE; *Alians Ewangeliczny w RP przyjęty do EEA*, brak autora, „Słowo i Życie” nr zima 2000, s. 22-23.

⁴⁶ World Evangelical Fellowship, *This is the certify that the Polish Evangelical Alliance is a full member...*, 24th day of April 2001; archiwum AE.

3.3. Aktualni członkowie Aliansu Ewangelicznego w RP⁴⁷

Obecnie Alians Ewangeliczny w RP tworzy 12 Kościołów: Centrum Chrześcijańskie Nowa Fala, Chrześcijański Kościół Reformacyjny, Kościół Armia Zbawienia, Kościół Boży w Chrystusie, Kościół Boży w Polsce, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Kościół Dobrego Pasterza, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Kościół Zielonoświątkowy, Ursynowska Społeczność Ewangeliczna, Wspólnota Kościołów Chrystusowych⁴⁸. Wymienione powyżej Kościoły można zaliczyć do nurtu Kościołów ewangelicznych. Jedynym wyjątkiem jest Kościół Dobrego Pasterza, który oficjalnie nawiązuje do tradycji kalwińskiej i określa siebie jako Kościół presbiteriański⁴⁹. Od niedawna do Aliansu mogą przystępować nie tylko całe Kościoły, ale też poszczególne zbory, o ile Zarząd danego Kościoła nie wniesie zastrzeżeń⁵⁰.

Ponadto do AE należy 20 organizacji: Chrześcijańska Fundacja De'Ignis – Polska, Chrześcijańska Fundacja Życie i Misja, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Akademickie, Chrześcijańskie Stowarzyszenie CCI Polska, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Medyczne, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Pomocy Dzieciom, Fundacja Głos Ewangelii, Fundacja PROeM, Fundacja PROCA, Fundacja Radio Chrześcijanin, Fundacja Realna Nadzieja, Fundacja Scripture Union, Fundacja Społeczności Ewangelizacji Dzieci, Fundacja Współpracy Chrześcijańskiej Polska, Misja Nadziei, Międzynarodowa Fundacja Chrześcijańska OWRze, Misja Pokoleń, Młodzież dla Chrystusa – Polska, Ruch Nowego Życia, Stowarzyszenie Fala, Stowarzyszenie Inicjatyw Społecznych Peres⁵¹. Powyższe organizacje związane są z różnymi Kościołami ewangelicznymi.

3.4. Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego w Polsce w latach 2005-2008

3.4.1. Million Leaders Mandate, MLM, John Maxwell – Equip

Pod tą nazwą kryje się trzyletni cykl konferencji szkoleniowych dla przywódców Kościołów ewangelicznych. W Polsce był on realizowany w okresie wrze-

⁴⁷ Stan na kwiecień 2009 r.

⁴⁸ *Alians Ewangeliczny w RP*, praca zbiorowa, dz. cyt., s. 34-57.

⁴⁹ *Kościół Dobrego Pasterza*, brak autora, *Alians Ewangeliczny w RP*, praca zbiorowa, dz. cyt., s. 48.

⁵⁰ W. Tasak, *Chodźmy razem! – Rozmowa „Słowa Prawdy”, „Słowo Prawdy” nr 1/2007*, s. 15; *Protokół z III Zgromadzenia Ogólnego Aliansu Ewangelicznego w Rzeczypospolitej Polskiej*, s. 3-4, Archiwum AE; *Prawo wewnętrzne Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 2, § 7.

⁵¹ *Alians Ewangeliczny w RP*, praca zbiorowa, dz. cyt., s. 60-97.

sień 2004 r. – marzec 2008 r. Celem tej międzynarodowej akcji jest szkolenie milionów ludzi, którzy będą mogli stać się kościelnymi przywódcami⁵².

3.4.2. Forum Poradnictwa

Forum to istnieje od października 2005 r. i daje chrześcijańskim doradcom szansę nawiązania współpracy, wymiany doświadczeń oraz uczestnictwa w szkoleniach dostarczających nowej wiedzy i umiejętności. Zwykle raz w roku odbywają się konferencje, na których spotykają się ludzie zajmujący się tą problematyką⁵³.

3.4.3. Ewangeliczni Razem

Inicjatywa ta pojawiła się w październiku 2006 r. Jej celem jest pokazanie Polakom, czym się charakteryzują i co robią Kościoły ewangeliczne. Inicjatywa ta ma na celu pobudzenie współpracy, a też stworzenie wspólnego, rozpoznawalnego w całym kraju, logo dla różnych działań członków Aliansu⁵⁴.

3.4.4. Wspólne Nabożeństwa Kościołów Ewangelicznych

Jest to część projektu Ewangeliczni Razem. Ma na celu organizowanie wspólnych nabożeństw dla różnych Kościołów ewangelicznych. Pierwsze takie nabożeństwo odbyło się w Warszawie w październiku 2006 r. Kolejne miały miejsca w Olsztynie, Lublinie, Bydgoszczy, Szczecinie i Wrocławiu⁵⁵.

Od 2006 r. w niedzielę Zielonych Świąt w Polsce obchodzony jest Światowy Dzień Modlitwy Kościołów ewangelicznych, ŚDM (ang. *Global Day of Prayer*). W 2008 r. nabożeństwa z tej okazji odbyły się w co najmniej 25 miastach naszego kraju. Wzięło w nich udział ponad 120 lokalnych społeczności. Na świecie ten ŚDM obchodzony jest od 2005 r. i gromadzi ponad 200 milionów osób⁵⁶.

⁵² www.iequip.org/site/c.gqLTI00BKpF/b.849599/k.5B6D/Million_Leaders_Mandate_.htm; A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego w Polsce w latach 2005-2008*, w: *Alians Ewangeliczny w RP*, praca zbiorowa, dz. cyt., s. 18-19.

⁵³ Jw., s. 18-19; Wywiad z A. Kryszylowicz, asystentką Sekretarza Generalnego AE, Warszawa 26 maja 2009 r., Archiwum autorki; *Poradnictwo chrześcijańskie w XXI wieku 2006-11-17*, brak autora, w: www.aliansewangeliczny.pl/artukul.php?l=268&r=razem

⁵⁴ A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 18-19; A. Kryszylowicz, *Ewangeliczni razem*, „Słowo i Życie” nr 3/2006, s. 31; Wywiad z A. Kryszylowicz, dz. cyt.

⁵⁵ Jw.; *Wspólne nabożeństwo w Warszawie*, brak autora, „Słowo i Życie” nr 4/2006, s. 8-9;

⁵⁶ www.globaldayofprayer.com; www.dzienmodlitwy.jezus.pl; *Światowy Dzień Modlitwy 31 maja 2009 r.*, płyta CD; *Światowy Dzień Modlitwy 31 maja 2009 r. i poprzedzająca go dziesięciodniowa modlitwa 21-30 maja 2009 r.*, brak autora, daty i miejsca wydania.

3.4.5. European Evangelical Alliance

W dniach 17-21 października 2006 r. w Warszawie odbyło się, po raz pierwszy w Polsce, Zgromadzenie EAE, z jego sekretarzem generalnym – Gordonem Showellem Rogersem. Przybyło na nie ok. 150 pastorów i przywódców Kościołów ewangelicznych z 35 krajów (także pozaeuropejskich). Gościem specjalnym wieczoru inauguracyjnego była prof. Danuta Hübner. Na zakończenie zgromadzenia wzięli udział w Wieczery Pańskiej prowadzonej przez pastorów z różnych krajów⁵⁷.

3.4.6. Next Generation Alliance, NGA, Luis Palau

Pod tą nazwą kryją się ewangelizacje odbywające się w różnych miastach Polski, we współpracy z organizacją misyjną Luisa Palau. Organizowane są bankiety dla różnych grup społecznych, zawodowych, wiekowych, na których zwiastowana jest Ewangelia⁵⁸. Luis Palau jest jedną z wybitnych postaci amerykańskiego ewangelikalizmu⁵⁹.

3.4.7. Europejski Tydzień Modlitwy

Tydzień wspólnych modlitw chrześcijan wywodzących się z różnych denominacji został zainicjowany już na konferencji założycielskiej Aliansu Ewangelicznego w Londynie w 1846 r., zaś jego obchody rozpoczęto w 1861 r. Do Polski idea ta dotarła w okresie międzywojennym i była realizowana jedynie przez Kościoły protestanckie⁶⁰.

Tydzień Modlitwy organizowany przez AE nie pokrywa się z Tygodniem Modlitw o Jedność Chrześcijan, któremu w Polsce patronuje PRE. W Tygodniu „aliansowym” temat jedności chrześcijan jest drugorzędny, raczej dominują pojawiające się w danym roku problemy globalne⁶¹.

⁵⁷ A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 18-19; *Europejski Alians Ewangeliczny w Warszawie*, brak autora, „Słowo i Życie” nr 4/2006, s. 14-15.

⁵⁸ A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 18-19; P. Jarosz, *Ewangelia na bankiecie*, „Słowo i Życie” nr 4/2006, s. 12-13.

⁵⁹ T. J. Zieliński, *Ewangelikalizm*, dz. cyt.

⁶⁰ K. Karski, *Od Edynburga do Porto Allegre*, dz. cyt., s. 62; www.worldevangelicals.org/aboutwea/history.htm; Wydruk pliku C:\Documents and Settings\Administrator\Local Setting\Temp\IncrediMai\WeekofPrayer2005 Final.doc, Archiwum KChB.

⁶¹ Wywiad z A. Kryszylowicz, dz. cyt.; Alians Ewangeliczny w Polsce Komitet Organizacyjny, *Pismo do dra Grzegorza Bednarczyka Naczelnego Prezbitera Kościoła Chrześcijan Baptystów*, grudzień 1998 r., Archiwum KChB; A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 18-19; *Ewangeliczni razem. Niedziela Zielonych Świąt 11 maja 2008 Światowy Dzień Modlitwy*, brak autora, „Słowo i Życie” nr 2/2008, s. 8-9; *Orędzie płynące z krzyża. Program Aliansowego Tygodnia Modlitw 7-14 stycznia 2001 r.*, brak autora, Archiwum AE.

3.4.8. RealnaNadzieja.pl

RealnaNadzieja.pl ma na celu inicjowanie działań wskazujących na Jezusa Chrystusa jako jedyną nadzieję dla świata, a także kreowanie atmosfery szacunku dla różnorodności chrześcijan. Akcję tę zapoczątkowano w styczniu 2007 r. Ma ona być kontynuowana przez 7 lat. Powstał też portal internetowy oferujący chętnym różne formy zaangażowania. W 2008 r. akcja RealnaNadzieja.pl przekształciła się w samodzielną fundację⁶².

3.4.9. Global Leadership Summit, GLS, Willow Creak

Jest to konferencja organizowana dla tych, którzy chcą rozwijać swoje umiejętności przywódcze, wspólna dla przywódców kościelnych i biznesmenów. W polskiej konferencji w Krakowie w grudniu 2007 r. wykładowcami byli uznani pastorzy, a także autorytety ekonomiczne⁶³.

3.4.10. ProChrist

ProChrist to znana i prowadzona od wielu lat kampania ewangelizacyjna organizowana w Polsce przez Centrum Misji i Ewangelizacji, CME, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W 2005 r. Alians Ewangeliczny został zaproszony do współpracy przy organizacji i prowadzeniu tej akcji. Koordynatorem działań pomiędzy CME i AE został pastor H. Rother-Sacewicz. Współpraca jest kontynuowana⁶⁴.

3.4.11. Akademia Homiletyczna

Akademia Homiletyczna, AH, to program mający na celu wspieranie kaznodziejów w Polsce poprzez systematyczny trening w dziedzinie homiletyki. „Akademia Homiletyczna istnieje po to, by wspierać misję Kościoła oferując kazno-

⁶² A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 18-19; N. Hury, *Realna Nadzieja zainaugurowana*, „Słowo i Życie” nr 1/2007, s. 17; W. A. Bajeński, *RealnaNadzieja.pl*, „Słowo i Życie” nr 1/2009, s. 12-13; *Konferencja Programowa*, brak autora, „Słowo i Życie” nr 2/2008, s. 9; Ł. Bajeński, R. Piekarski, S. Pawłowski, *Pismo Rady Fundacji „Realna Nadzieja” do Prezydium Rady Krajowej Aliansu Ewangelicznego*, Warszawa 8 października 2007 r., Archiwum AE; www.realnanadzieja.pl

⁶³ A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 18-19; J. Rudolf, *Global Leadership Summit – gorąco polecam*, „Słowo i Życie” nr 1/2008, s. 12-13; *Ulotka informacyjna Global Leadership Summit*, brak autora, Kraków 28-29.XI.2008 r.; www.aliansewangeliczny.pl

⁶⁴ www.prochrist.pl; G. Gienza, *Pismo dyrektora Centrum Misji i Ewangelizacji do W. Dwulata, Sekretarza Generalnego Aliansu Ewangelicznego w RP*, Dzięgielów 3 sierpnia 2005 r., Archiwum AE; J. Szurman, *Pismo biskupa Diecezji Katowickiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego do W. Dwulata Sekretarza Generalnego Aliansu Ewangelicznego w RP*, Katowice 8 marca 2007 r., Archiwum AE; U. Parzany, G. Gienza, *Pismo Przewodniczącego ProChrist do Władysława Dwulata Sekretarza Generalnego Aliansu Ewangelicznego*, Dzięgielów 11 listopada 2008 r., Archiwum AE; W. Dwulat, *Pismo do ks. G. Gienzy, dyrektora CME*, Warszawa 4.12.2008 r., Archiwum AE; Wywiad z A. Kryszylowicz, dz. cyt.

dziejom możliwości poszerzania swojej wiedzy homiletycznej oraz doskonalenia umiejętności głoszenia Bożego Słowa w sposób wierny, twórczy i wrażliwy na potrzeby współczesnych słuchaczy”. AH ściśle współpracuje z Ewangelikalną Wyższą Szkołą Teologiczną we Wrocławiu, The Biblical Preaching Society w Kanadzie, Chrześcijańskim Stowarzyszeniem Akademickim i Langham Partnership International⁶⁵.

3.4.12. Egzamin y maturalne z religii

Już we wrześniu 2000 r. AE delegował swoich przedstawicieli do prac związanych z nauczaniem religii w szkołach, a obecnie jest zaangażowany w działania dotyczące sprawy egzaminów maturalnych z religii⁶⁶.

3.4.13. Prace nad ustawą regulującą stosunek Państwa do Kościołów członkowskich AE i zmianami w Kodeksie opiekuńczo-wychowawczym.

Większość Kościołów należących do AE nie ma uregulowanej sytuacji prawnej. Część Wspólnot jest zbyt mała, żeby samodzielnie prowadzić negocjacje w tej sprawie. Dlatego AE uznał, że działaniem właściwym będzie wystąpienie do władz państwowych jednocześnie w imieniu wszystkich swoich członków⁶⁷.

3.5. Konferencje zorganizowane pod patronatem Aliansu Ewangelicznego

3.5.1. Konferencja „Między nami Pastorami”

Konferencja ta odbyła się w październiku 2004 r. Spotkało się na niej ponad 220 pastorów z całej Polski. Miała na celu zarówno naukę, wymianę doświadczeń jak i wypoczynek⁶⁸.

⁶⁵ A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 18-19; D. Pacyniak, *Pismo Akademii Homiletycznej do Aliansu Ewangelicznego w RP*, Warszawa 07.10.2007, archiwum AE; www.akademia-homiletyczna.pl

⁶⁶ H. Rother-Sacewicz, *Pismo Przewodniczącego Rady krajowej Aliansu Ewangelicznego w RP do prof. Edmunda Wittbrodta, Ministra Edukacji Narodowej*, Warszawa 7 września 2000 r., Archiwum KChB; U. Przybylska-Zioło, *Pismo Dyrektora Departamentu Kształcenia Ogólnego i Specjalnego do Prezbitera A. Nędzusiaka Przewodniczącego Rady Krajowej Aliansu Ewangelicznego w RP*, 05.09.2007, archiwum AE; A. Nędzusiak, *Pismo do Dyrektora Departamentu Kształcenia Ogólnego i Specjalnego*, 29.08.2007, archiwum AE; Wywiad z A. Kryszylowicz, dz. cyt.

⁶⁷ Wywiad z pastorem W. Dwulatem, dz. cyt.; Wywiad z A. Kryszylowicz, dz. cyt.

⁶⁸ A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 18-19; B. Hury, *Między nami pastarami. Znaleźć to co zginęło*. 17-19 kwietnia 2008 w Zakościelu, „Słowo i Życie” nr 2/2008, s. 18-19.

3.5.2. Konferencje Kaznodziejstwa Ekspozycyjnego

Pierwsza Konferencja została zorganizowana w 2005 r. przez Chrześcijańskie Stowarzyszenie Akademickie i Langham Partnership International. Za cel stawiano sobie praktyczną pomoc w doskonaleniu warsztatu kaznodziejstwa: przygotowywanie kazań ekspozycyjnych, długoterminowe planowanie kazań, rozumienie współczesnej kultury, a także rozwijanie osobistego życia duchowego. W późniejszym okresie Konferencje zostały przekształcone w Akademię Homiletyczną⁶⁹.

3.5.3. Konferencje Euroapfras

Konferencje te odbyły się w sierpniu 2006 r. i 2007 r. Zostały one zorganizowane z myślą o osobach pracujących z młodzieżą. Uczestnicy mieli możliwość uzyskania certyfikatu do wolontarystycznej pracy z młodzieżą w państwach Unii Europejskiej⁷⁰.

3.5.4. Spotkanie Gremiów Przywódczych Kościołów Ewangelicznych

W marcu 2007 r. odbyło się spotkanie przywódców Kościołów ewangelicznych. Konsultacje te dotyczyły relacji, strategii działania i współpracy Kościołów ewangelicznych w Polsce⁷¹.

3.5.5. Chrześcijańskie Forum Pracowników Nauki

Chrześcijańskie Forum Pracowników Nauki *Nauka, etyka, wiara* odbyło się w Gdańsku w dniach 11-14 czerwca 2009 r. Jego celem było stworzenie sposobności do wymiany myśli na temat relacji zachodzących pomiędzy nauką, etyką i wiarą⁷².

⁶⁹ A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 18-19; www.akademiahomiletyczna.pl

⁷⁰ A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 18-19; Certyfikat ukończenia kursu Euroapfras: *This is to Certify that Anna Kryszylowicz successfully completed „Foundation Christian Youth Work” in August 2006.*

⁷¹ A. Kryszylowicz, *Inicjatywy Aliansu Ewangelicznego...*, dz. cyt., s. 18-19; W. Dwulat, *Ewangeliczni razem w Zakościelu*, www.aliansewangeliczny.pl.

⁷² A. Ryński, *Pismo Przewodniczącego Komitetu Organizacyjnego Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki do Sekretarza Generalnego Aliansu Ewangelicznego*, Gdańsk 22.12.2008 r., Archiwum AE.

4. Kontakty Alians Ewangeliczny – Polska Rada Ekumeniczna

W maju 2001 r. ks. bp. Edward Puślecki, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego i wiceprezes Polskiej Rady Ekumenicznej, był gościem na Konferencji Programowej AE⁷³. Na posiedzeniu Rady Krajowej AE pastor H. Rother-Sacewicz zaproponował zacieśnienie współpracy z PRE, ale projekt ten nie zyskał wówczas akceptacji zebranych⁷⁴. W 2008 i 2009 r. przedstawiciele AE zostali zaproszeni na Ekumeniczne Spotkanie Noworoczne organizowane przez PRE, jednakże można uznać, że były to spotkania jedynie kurtuazyjne⁷⁵.

Inicjatywą AE było dwukrotne zaproszenie ks. bpa Edwarda Puśleckiego na spotkanie Naczelnych Prezbyterów Kościołów Ewangelicznych. Wystosowano również zaproszenie do ks. Janusza Jaguckiego, biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, który delegował na spotkanie swoją asystentkę. Gdy w październiku 2006 r. w Warszawie odbyło się Zgromadzenie Ogólne Europejskiego Aliansu Ewangelicznego, to zaproszeni na nie zostali zwierzchnicy polskich Kościołów ewangelickich. W Zgromadzeniu EAE wziął udział ks. Marek Izdebski, biskup Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, a także prezb. Andrzej Seweryn, zwierzchnik Kościoła Chrześcijan Baptystów, który w tamtym czasie nie należał jeszcze do AE⁷⁶.

W maju 2009 r. odbyło się spotkanie Sekretarza Generalnego AE z dyrektorem Biura PRE, ks. Ireneuszem Lukaszem. Było ono wstępem do ewentualnych przyszłych rozmów pomiędzy AE i PRE⁷⁷.

Ks. Edward Puślecki uważa, że dobrze się stało, iż Alians zaistniał, bo integruje rozbite środowisko. Wyraża jednak żal, że Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, czujący się spadkobiercą zarówno tradycji ewangelickiej, jak i ewangelicznej,

⁷³ Protokół z Konferencji Programowej Aliansu Ewangelicznego w Rzeczypospolitej Polskiej. Konferencja odbyła się dn. 16. maja 2001 r. w Warszawie, w siedzibie Kościoła Zielonoświątkowego przy ul. Siennej, s. 1, Archiwum AE.

⁷⁴ Protokół posiedzenia Rady Krajowej Aliansu Ewangelicznego w RP z dnia 12-12-2001 r., s. 2, Archiwum KChB.

⁷⁵ Abp Jeremiasz, Prezes PRE, Zaproszenie na Ekumeniczne Spotkanie Noworoczne 15 stycznia 2009 r., pismo nie datowane, Archiwum AE.

⁷⁶ W. Dwulat, A. Nędzusiak, Pismo zapraszające biskupa Edwarda Puśleckiego na spotkanie Naczelnych Prezbyterów Kościołów Ewangelicznych, Warszawa 04.04.2008, Archiwum AE; Wywiad z ks. E. Puśleckim, biskupem Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Warszawa 1.06.2009 r., Archiwum autorki; Wywiad z ks. M. Izdebskim, biskupem Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Warszawa 9.VI.2009 r., Archiwum autorki.

⁷⁷ Wywiad z pastorem W. Dwulatem, dz. cyt.; Wywiad z ks. M. Izdebskim, dz. cyt.; Wywiad z ks. I. Lukaszem, Dyrektorem Biura PRE, Warszawa 28 maja 2009 r, Archiwum autorki.

nie został zaproszony przez AE do współpracy. Alians chciałby mieć przedstawiciela w PRE. Ponieważ Rada grupuje tylko Kościoły, nie dostrzega więc takiej możliwości, ze względu na przynależność do AE fundacji. Kościół Chrześcijan Baptystów jest zarówno członkiem AE jak i PRE, więc może reprezentować ten nurt chrześcijaństwa w Radzie⁷⁸.

Niestety dają się też zauważyć wypowiedzi ze strony Aliansu, co najmniej zastanawiające, jak poniższa: „Myślę jednak, że w odróżnieniu od PRE, powstanie Aliansu było efektem wolnego wyboru jego założycieli”⁷⁹. Słowa te sugerują, jakoby dopiero Kościoły AE potrafiły podjąć samodzielne działania wspólnotowe. Jest to zadziwiająca deprecjacja PRE, która wszak oficjalnie rozpoczęła swoją działalność w 1946 r. bez niczyjego nacisku (zaś rozmowy w tej sprawie trwały jeszcze przed zakończeniem działań wojennych)⁸⁰, wyprzedzając nawet o dwa lata utworzenie Światowej Rady Kościołów⁸¹.

Dziś sekretarz generalny AE twierdzi, że chodziło mu nie tyle o powstanie PRE, a o to, iż Rada w tym czasie była jedynym możliwym wyborem dla działań Kościołów nierzymskokatolickich, tak jak ZKE był jedynym możliwym wyborem dla Kościołów ewangelicznych bez względu na to, czy wstąpienie do tych gremiów było dobrowolne, czy nie. W Dwulat nadal uważa, że tendencje zjednoczeniowe były wtedy inspirowane przez władze państwowe, mimo że brak jest dokumentów potwierdzających tę tezę, zaś Alians stworzył alternatywę i przystąpienie do niego było i jest całkowicie dobrowolne⁸².

Termin Tygodnia Modlitwy AE nie pokrywa się z Tygodniem Modlitw o Jedność Chrześcijan organizowanym w Polsce przez Polską Radę Ekumeniczną we współpracy z Kościołem Rzymskokatolickim. Organizatorzy obu Tygodni nie współpracują ze sobą, a owe modlitwy odbywają się w innych terminach. Jednakże nie jest to jedynie problem polski, podobnie jest w innych krajach⁸³.

⁷⁸ Wywiad z ks. E. Puśleckim, dz. cyt.

⁷⁹ W. Tasak, *Chodźmy razem...*, dz. cyt., s. 14.

⁸⁰ Ukonstytuowanie się Polskiej Rady Ekumenicznej nastąpiło 15 listopada 1946 r.; patrz: K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 352.

⁸¹ Oficjalne powołanie do życia Światowej Rady Kościołów nastąpiło 23 sierpnia 1948 r. na pierwszym Zgromadzeniu ogólnym ŚRK w Amsterdamie; patrz: K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 112.

⁸² Wywiad z pastorem W. Dwulatem, dz. cyt.

⁸³ Tydzień Modlitwy AE obchodzony jest po pierwszej niedzieli stycznia, zaś Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan PRE trwa w okresie 18-25 stycznia, patrz: K. Karski, *Od Edynburga do Porto Allegre*, dz. cyt., s. 146.

5. Refleksje końcowe

Jak już wcześniej wspomniano, Alians Ewangeliczny to międzynarodowa i międzywyznaniowa organizacja, będąca forum współpracy Kościołów protestanckich różnych tradycji. W Polsce AE grupuje wyłącznie denominacje i organizacje powiązane z Kościołami typu baptystycznego. Czy należy uznać to za objaw pozytywny czy negatywny?

Na pewno zaletą polskiego Aliansu jest fakt, że zdołał on zgromadzić tak wiele Wyznań ewangelicznych. Z liczących się na naszym „rynku kościelnym” poza strukturą AE pozostaje jedynie Kościół Wolnych Chrześcijan. Po raz pierwszy w historii Polski spotykają się te denominacje, między którymi różnice dogmatyczne są niewielkie, a dla postronnych obserwatorów – wręcz niezauważalne lub mało istotne. Choć w praktyce „od zawsze” istniała wymiana kaznodziejów, to jednak dawało się też zauważyć silne podkreślanie spraw drugorzędnych, pozostających raczej w sferze zwyczajów, a nie tego, co najistotniejsze dla wiary w Boga.

Po raz pierwszy, dzięki inspiracji AE, wspólnoty ewangeliczne zaczęły w tak licznym gronie spotykać się na wspólnych nabożeństwach, przygotowywanych i prowadzonych jednocześnie przez pastorów z różnych Kościołów. Również po raz pierwszy na tak dużą skalę realizowane są inicjatywy, w których uczestniczą członkowie wielu Kościołów wolnych.

Można jednak ubolewać, że Alians Ewangeliczny nie stał się reprezentantem całego polskiego protestantyzmu. Że nie rozlega się np. w mediach jeden wspólny głos tych wszystkich, którzy w życiu kościelnym i prywatnym kierują się reformacyjnymi zasadami *sola Scriptura, sola gratia, sola fide, solus Christus, soli Deo gloria*. Jednak od początku organizacja ta chciała grupować właśnie Kościoły nurtu baptystycznego, o czym świadczy m.in. używana w pierwszym okresie nazwa: Alians Kościołów Ewangelicznych w Rzeczypospolitej Polskiej⁸⁴.

Jakie były przyczyny takiego właśnie ukształtowania się polskiego Aliansu? Pastor W. Dwulat uważa, iż jedną z przyczyn są doświadczenia lat minionych. Władze państwowe, chcące zgrupować wszystkie denominacje mniejszościowe w jednej Polskiej Radzie Ekumenicznej, sprowokowały myślenie, że nie ma potrzeby tworzenia innych struktur międzykościelnych, a w konsekwencji – nieufność tzw. Kościołów historycznych wobec Aliansu. Ponadto, „grupą inicjatywną” byli pastory wywodzący się z dawnego ZKE, a to też wywołało pewną ostrożność denominacji do niego nigdy nie należących⁸⁵.

⁸⁴ Protokół zawiazania Aliansu Kościołów Ewangelicznych w Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa 30.X.1990 r., Archiwum AE; Statut Aliansu Kościołów Ewangelicznych, projekt wstępny, wersja 4, Archiwum AE.

⁸⁵ Wywiad z pastorem W. Dwulatem, dz. cyt.

To, kto jest członkiem Aliansu Ewangelicznego zależy od decyzji danego oddziału krajowego AE. Są państwa, w których Alians grupuje tylko Kościoły, a są i takie, w których do tej organizacji należą Kościoły, organizacje parakościelne, a nawet firmy prowadzone przez chrześcijan. Marzeniem W. Dwulata, sekretarza generalnego AE w RP, jest to, aby nadszedł czas, gdy członkami Aliansu będą mogły stawać się nawet pojedyncze osoby, bez względu na ich formalną przynależność kościelną, a jedynym kryterium przyjęcia będzie ich przynależność do Chrystusa, wiara zgodna z Ewangelią⁸⁶. Jednak takie rozszerzenie kryteriów przyjęcia do AE mogłoby stać się kolejną przeszkodą w rozmowach z PRE, która za partnera wołałaby mieć organizację ekumeniczną zrzeszającą jedynie Kościoły⁸⁷.

Wbrew pozorom członkowie Aliansu nie stanowią monolitu. „To prawda, że charakteryzuje nas różnorodność, która jest ogromną wartością i wyróżnikiem ewangelicznego chrześcijaństwa. (...) Różnice te jednak, w stosunku do podobieństw, nie są aż tak znaczące. Odnosimy się do tych różnic z ogromnym szacunkiem i po prostu o nich nie dyskutujemy”⁸⁸. Jeśli więc członkowie AE mogą odnosić się z takim szacunkiem do siebie nawzajem, to można by oczekiwać podobnej postawy wobec Kościołów innych tradycji. Chociaż tutaj dyskusja nad różnicami byłaby wskazana, bo pozwoliłaby zrozumieć, ile wspólnego mają wszyscy naśladowcy Chrystusa.

Jak już wspomniano wcześniej, Kościoły zrzeszone w AE w dzień Zielonych Świąt obchodzą Światowy Dzień Modlitwy (ang. *Global Day of Prayer*). Jednakże w Polsce już od 1927 r. w pierwszy piątek marca obchodzony jest Światowy Dzień Modlitwy (ang. *World Day of Prayer*), zwany kiedyś Światowym Dniem Modlitwy Kobiet, organizowany przez kobiety z Kościołów członkowskich PRE, przy współpracy Kościoła Rzymskokatolickiego i Kościoła Greckokatolickiego⁸⁹. O ile w języku angielskim widać różnicę w nazwie, to dziwi takie zdublowanie w języku polskim.

Powyżej wymieniono zarówno pozytywne, jak i pewne mankamenty związane z funkcjonowaniem Aliansu Ewangelicznego w RP. Jednak, jak wspomniano wcześniej, bezsprzecznie należy docenić bezprecedensowy w Polsce fakt integracji Kościołów i organizacji ewangelicznych, co jest czołowym osiągnięciem tej organizacji i... pozwala mieć też nadzieję, że z czasem otworzy się ona bardziej na Kościoły wywodzące się z innego nurtu chrześcijaństwa.

⁸⁶ Jw.

⁸⁷ Wywiad z ks. E. Puśleckim, dz. cyt.

⁸⁸ W. Tasak, *Chodźmy razem...*, dz. cyt., s. 15.

⁸⁹ M. Platajs, E. Walter, *Świadoma modlitwa – modlitewne działanie*, w: *Światowy Dzień Modlitwy 2005. Niech nasza światłość świeci*, Warszawa 2005, s. 3-5.

SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY

RAPORT PIĄTEJ FAZY MIĘDZYNARODOWEGO DIALOGU MIĘDZY NIEKTÓRYMI KLASYCZNYMI KOŚCIOŁAMI ZIELONOŚWIĄTKOWYMI I ICH PRZYWÓDCAMI A KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM (1998 – 2006)

**O stawaniu się chrześcijaninem.
Rozważania w oparciu o Pismo Święte
i pisma patrystyczne
oraz refleksje współczesne**

Status poniższego Raportu

Opublikowany poniżej Raport jest dziełem międzynarodowego dialogu katolicko-zielonoświątkowego między Kościołem rzymskokatolickim a niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami. Jest to praca badawcza stworzona przez członków dialogu. Nie jest to autorytatywna deklaracja ani Kościoła rzymskokatolickiego ani żadnego z Kościołów zielonoświątkowych zaangażowanych w dialog. Niniejszym przedstawia się ją im i wszystkim zainteresowanym, jako materiał do refleksji. Członkowie dialogu mają nadzieję, że będzie ona poddana szerokiej dyskusji.

Wprowadzenie

1. Jest to raport piątej fazy międzynarodowego dialogu prowadzonego w latach 1998-2006 między klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami a Kościołem rzymskokatolickim.

2. Dialog ten rozpoczął się w 1972 a trzydzieści pięć lat rozmów pokazało, że zielonoświątkowcy i katolicy dzielą wiele aspektów wiary i życia chrześcijańskiego. Choć mają wiele wspólnego i obie strony zabiegają o jedność Kościoła, jest jeszcze wiele ważnych obszarów, na których zielonoświątkowcy i katolicy pozostają podzieleni. Stąd też naszą intencją w tym dialogu pozostaje nadal praca nad pogłębieniem klimatu wzajemnego szacunku i zrozumienia w kwestiach wiary i życia, znalezienie punktów autentycznego porozumienia i wskazanie obszarów, w których potrzebny jest, naszym zdaniem, dalszy dialog.

3. Celem tego dialogu jest rozwijanie wzajemnego szacunku i zrozumienia między Kościołem rzymskokatolickim a klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi, a nie szukanie jedności strukturalnej. Mamy nadzieję nadal szukać rozwiązania tych różnic, które sprawiają, że pozostajemy oddzieleni do siebie nawzajem, zwłaszcza że modlitwą Jezusa o uczniów było, „aby wszyscy byli jedno [...] aby świat uwierzył” (J 17,21)¹.

4. Dwie pierwsze fazy dialogu zakończyły się opublikowaniem raportów, odpowiednio w 1977 i w 1984 r. Raport z trzeciej fazy zatytułowany był *Perspektywą koinonii* (1990). Czwarta faza dotyczyła *Ewangelizacji, prozelityzmu i wspólnego świadectwa* (1997)². W latach, kiedy pracowano nad tymi czterema dokumentami (1972-1997), zielonoświątkowcy i katolicy często odwoływali się w swoich dyskusjach nie tylko do Pisma Świętego, ale także do niektórych teologów wczesnego Kościoła – świadków patrystycznych – w celu wyjaśnienia swojego rozumienia wiary chrześcijańskiej. W obecnej rundzie dialogu zdecydowa-

¹ Wszystkie pojawiające się w Raporcie cytaty biblijne z Nowego Testamentu i Psalmów pochodzą z Przekładu Ekumenicznego wydanego przez Towarzystwo Biblijne w Polsce w 2001 r. Cytaty z pozostałych ksiąg Starego Testamentu pochodzą z tzw. Biblii Warszawskiej. (przyp. tłum.)

² Oficjalne wersje czterech raportów z poprzednich faz dialogu można znaleźć w: *Final Report 1972-1976*, w: Pontifical Council for Promoting Christian Unity, „Information Service” [IS] 32 (1976/III) 32-37 i w: „One in Christ” 12:4 (1976) 309-318; *Final Report 1977-1982*, w: IS 55 (1984/II-III) 72-80 i w: „Pneuma” 12:2 (1990) 97-115; *Perspectives on Koinonia*, w: IS 75 (1990/IV) 97-115 i w: „Pneuma” 12:2 (1990) 117-142; *Evangelization, Proselytism and Common Witness*, w: IS 97 (1998/I-II) 38-56 I w: „Pneuma” 21:1 (1999) 11-51. Wszystkie raporty zostały zebrane w: J. Gros, FSC, H. Meyer i W. G. Rusch (red.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements on a World Level, 1982-1998* (Genewa, Szwajcaria: WCC Publications / Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), s. 713-779.

no odwoływać się w sposób zamierzony nie tylko do źródeł biblijnych, ale także do źródeł patrystycznych. Dlatego też czytelnik tego raportu zobaczy wiele odwołań do wkładu, poprzez który źródła te wzbogaciły naszą wspólną pracę.

A. O stawaniu się chrześcijaninem

5. Temat tej fazy dialogu brzmiał: „O stawaniu się chrześcijaninem”. Katolicy i zielonoświątkowcy są przekonani, że dla chrześcijanina ważne jest całkowite włączenie się w życie Kościoła. W tym dialogu staraliśmy się zrozumieć, w jaki sposób jednostka przechodzi od momentu wtajemniczenia w życie chrześcijańskie do bycia w pełni aktywnym członkiem Kościoła.

6. Skupiliśmy się na tym temacie przynajmniej z dwóch ważnych powodów. Po pierwsze, podczas pracy nad *Ewangelizacją, prozelityzmem i wspólnym świadectwem* uczestnicy dialogu doszli do wniosku, że niektórzy członkowie naszych Kościołów nie zawsze uznają siebie nawzajem za chrześcijan. W rezultacie łatwo sobie wyobrazić, że od czasu do czasu między zielonoświątkowcami a katolikami pojawiają się napięcia. Ufamy, że dzięki wspólnemu badaniu tego, w jaki sposób człowiek staje się chrześcijaninem, w jaki sposób wprowadza się go do wspólnoty chrześcijańskiej, w jaki sposób uczy się go naśladować Jezusa i jak jest formowany przez wspólnotę, oraz dzięki omówieniu znaczenia doświadczenia religijnego w jego życiu, uznanie przez nasze wspólnoty tego, że jesteśmy siostrami i braćmi w Chrystusie mogłoby być łatwiejsze. Tematy, które wybraliśmy, aby zrozumieć, jak człowiek staje się chrześcijaninem, to: wiara, nawrócenie, doświadczenie, formacja i uczniostwo oraz Chrzest w Duchu Świętym. Obie strony przygotowały prezentacje na te tematy, z których każda była przedmiotem dyskusji podczas jednej dorocznej sesji.

7. Po drugie, bezpośrednio w rezultacie rozmów na temat Chrztu w Duchu Świętym, które miały miejsce we wcześniejszych sesjach dialogu, ojciec Kilian McDonnell OSB, przewodniczący dialogu ze strony katolickiej w latach 1972-2000, został współautorem książki zatytułowanej *Chrześcijańska inicjacja a chrzest w Duchu Świętym*³. W oparciu o studia nad wczesnymi pismami chrześcijańskimi ojciec McDonnell dowodził w swojej pracy, że Chrzest w Duchu Świętym ma bezpośredni związek z najwcześniejszym rozumieniem Inicjacji Chrześcijańskiej. Sugerował, że w pismach Ojców Kościoła istnieją dowody doświadczenia Chrztu w Duchu Świętym w procesie Inicjacji Chrześcijańskiej, co daje

³ K. McDonnell, G. T. Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym. Świadectwo z pierwszych ośmiu wieków*, tłum. M. Górnicki, W. Kustra, Kraków 1997.

podstawę do twierdzenia, że Chrzest w Duchu Świętym należy do tego, co jest „konstytutywne dla Kościoła”. Podejmując własne badania na ten temat, uczestnicy dialogu zgłębiali te i inne wczesne teksty, aby stwierdzić czy mogą one stanowić pomost pomiędzy naszymi dwiema wspólnotami.

B. Źródła biblijne i patrystyczne

8. Zielonoświątkowcy i katolicy, wraz z innymi chrześcijanami, uznają wyjątkowość Biblii jako natchnionego i autorytatywnego Słowa Bożego, normatywnego dla wiary i życia Kościoła. Pismo jest zatem najbardziej fundamentalnym źródłem dla chrześcijańskiej refleksji. Dlaczego jednak zdecydowaliśmy się na umieszczenie w tym studium obszernych odniesień do różnych pism z okresu patrystycznego?

9. Pisma Ojców Kościoła odgrywają ważną rolę w katolickim rozumieniu Słowa Bożego. Stąd też strona katolicka chciała podzielić się ze swoimi zielonoświątkowymi partnerami jakąś częścią bogactwa tradycji patrystycznej. Autorzy ci są przecież częścią szerszej rozumianej wspólnoty chrześcijańskiej, rozciągającej się na przestrzeni wieków. W swoich pismach dzielą się swoim życiem i mądrością, zdobytą w czasach, gdy Kościół był jeszcze młody i często przechodził trudne chwile. Pisma te składają świadectwo ich wierze i temu, jak życie chrześcijańskie i służba ich autorów była wzmocniana wiernością oraz miłością i poświęceniem dla Pana Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego.

10. Członkowie grupy zielonoświątkowej sądzili, że takie podejście może wzbogacić także ich badania. Zastanawiali się, jak bardzo różnią się od katolików w kwestii natury autorytetu, jaki ci przypisują Ojcom Kościoła. Podobnie jak katolicy, zielonoświątkowcy postrzegają Ojców jako autentyczne i ważne źródło świadectwa o wierności Boga. Chrześcijańskie świadectwo Ojców o tym, co dla nich znaczyło miłować Pana, Boga, całym sercem, umysłem, duszą i z całych sił oraz miłować bliźniego jak siebie samego, jest rzeczywiście przekonujące. Strona zielonoświątkowa wierzyła, iż to, że ci przywódcy chrześcijańscy działali w bliskiej odległości od czasów, w których żyli Jezus i Jego uczniowie, mogło być pouczające, gdy wspólnie staraliśmy się zrozumieć, jak pierwsi chrześcijanie wzrastali od momentu nawrócenia do pełnego uczestnictwa w życiu Kościoła.

11. Podczas gdy różnią się tym, jaką wartość przypisują pismom patrystycznym, zarówno zielonoświątkowcy jak i katolicy uznają istotne znaczenie Ojców – spośród których wielu było przywódcami, pasterzami i biskupami, a wielu z nich

było męczennikami – dla późniejszego życia Kościoła. Oni właśnie wnieśli swój wkład w proces rozeznawania, który ostatecznie dał nam kanon Pisma Świętego, który służył Kościołowi w następnych wiekach. Teksty patrystyczne pokazują, w jaki sposób nauczanie biblijne znajdowało zastosowanie w każdej nowej sytuacji życia codziennego, jaką napotymano w tamtych czasach. Dają one wgląd w to, jak Ojcowie rozumieli Pismo, a katolicy wierzą, że pomagają Kościołowi je interpretować.

12. Autorzy okresu patrystycznego pomogli Kościołowi przełożyć wiarę biblijną na struktury pojęciowe dominujące w kulturach różnych od tych, jakie obowiązywały w miejscach i czasach, w których pisana była Biblia. Mogą oni pomóc Kościołowi w wypełnieniu polecenia Jezusa, aby iść i czynić uczniami wszystkie narody (Mt 28,19). Większość tych autorów, ze względu na święte życie, cieszyła się szczególnym uznaniem. Niektórzy zostali uczczeni i upamiętnieni w życiu i kalendarzu liturgicznym wielu Kościołów. Ich wysiłki na rzecz zwalczania błędnych interpretacji Pisma i ruchów heretyckich, definiowania stosownych granic dogmatycznych i pomocy wiernym w zrozumieniu życia i nauczania Jezusa oraz wiary „raz na zawsze przekazanej świętym” (Jud 3), doprowadziły Kościół do dokładniejszych sformułowań głównych doktryn chrześcijańskich, takich jak dogmat o Trójcy, o Chrystusie, o Duchu Świętym i zbawieniu, doktryn przyjętych przez pierwsze sobory i odzwierciedlonych w starożytnych symbolach wiary.

13. Pierwsi Ojcowie Kościoła w swoich pismach ukazują także ścisły związek między teologią a zagadnieniami duszpasterskimi i dlatego ich celem jest zawsze doksologia i nabożne oddanie dla Boga. To oni interpretowali etyczne wymagania wynikające z uczniostwa. Pomagali Kościołowi w rozwoju liturgicznych form uwielbienia Boga. W ten różnorodny sposób ich dzieło wspierało wiernych, starających się prowadzić chrześcijańskie życie. Ich refleksje, do których odwoływaliśmy się przy różnych tematach tego studium, okazały się rzeczywiście cenne. Zatem chociaż Biblia stanowi najwyższy autorytet (por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut Unum Sint*, 79) dla poznania Bożego objawienia w Jezusie Chrystusie, pisma patrystyczne można postrzegać jako posiadające uprzywilejowaną pozycję w Kościele czasów pobiblijnych.

C. Dialog

14. Podczas pierwszego spotkania w 1998 r. w Bolton (Ontario, Kanada) uczestnicy dialogu zgłębiali kwestię, czy Chrzest w Duchu Świętym, będący jednym z przejawów współczesnej religijności, był przedmiotem refleksji w pismach

biblijnych i patrystycznych, zwłaszcza w odniesieniu do Inicjacji Chrześcijańskiej. W kolejnych latach uczestnicy dialogu zajmowali się następującymi kwestiami: „Wiara” (1999, Wenecja, Włochy), „Nawrócenie” (2000, Wiedeń, Austria), „Doświadczenie” (2001, Celje, Słowenia) oraz „Uczniostwo i formacja” (2002, Sierra Madre, Kalifornia, USA). Sesje plenarne poświęcone redakcji pierwszych szkiców raportu miały miejsce w 2003 (Rottenburg, Niemcy), 2004 (Torhout, Belgia), 2005 (Praga, Czechy) i 2006 r. (Bose, Włochy). Dodatkowo odbyły się trzy mniejsze spotkania redakcyjne (Amsterdam, Holandia, luty 2003; Springfield, Missouri, USA, luty 2004 i Rzym, Włochy, listopad 2004). Po ostatniej sesji plenarnej konieczne okazały się dalsze prace redakcyjne w celu dokończenia raportu. Uczestnicy dialogu oddają niniejszy raport czytelnikom do oceny i dyskusji.

15. Niektóre terminy używane w tym studium są bardziej znane jednemu z partnerów dialogu niż drugiemu. Przykładowo terminu „Inicjacja Chrześcijańska” nie znajdujemy w Nowym Testamencie, ani nie jest on zazwyczaj używany przez zielonoświątkowców. Jest on jednak powszechnie używany przez katolików w odniesieniu do procesu, w wyniku którego osoba staje się chrześcijaninem. Terminu „Chrzest w Duchu Świętym” nie znajdujemy dokładnie w tym brzmieniu w Nowym Testamencie (Mk 1,8 używa formy „będzie chrzcić was Duchem Świętym”), ani nie jest on zazwyczaj używany w Kościele rzymskokatolickim, choć jest powszechnie używany przez klasycznych zielonoświątkowców i większość charyzmatyków katolickich. Stąd też jedną z korzyści tej fazy dialogu było osiągnięcie lepszego zrozumienia tego, w jaki sposób używamy takie terminy.

16. Staraliśmy się wiernie oddać stanowiska zajmowane przez nasze Kościoły, choć za prezentowane tutaj poglądy i wnioski, do których doszli członkowie obu stron, odpowiedzialne są osoby biorące udział w dialogu. Nie podjęliśmy żadnych decyzji w imieniu naszych Kościołów, ponieważ nie mamy autorytetu, aby je podejmować. Różnorodność ruchu zielonoświątkowego dodatkowo uniemożliwia przyjęcie jednego stanowiska w pewnych kwestiach. Kiedy zielonoświątkowi uczestnicy dialogu przemawiają jednym głosem, czynią to przedstawiając, jak wierzą, konsens akceptowany przez większość zielonoświątkowców na świecie.

17. W tym kontekście, jako odpowiedzialne osoby reprezentujące obie tradycje, spotykaliśmy się przez kilka lat, aby badać zagadnienia ewangelizacji, prozelityzmu i wspólnego świadectwa, a teraz, kwestie dotyczące tego, w jaki sposób człowiek staje się chrześcijaninem. Niniejszym oddajemy rezultaty naszej pracy do recenzji, oceny, korekty i akceptacji każdego z naszych Kościołów. Mamy na-

dzieję, że raport ten zostanie przestudiowany i będzie szeroko omawiany zarówno przez katolików, jak i zielonoświątkowców w ramach poszczególnych wspólnot, a zwłaszcza razem.

18. Podczas naszych wspólnych spotkań uczestnicy wielokrotnie dostrzegali, jak ważne dla powodzenia naszej pracy jest czytanie Pisma i wspólna modlitwa. Podczas corocznych spotkań uczestniczyliśmy w nabożeństwach jednej lub drugiej tradycji.

D. Nowe czasy

19. Jesteśmy świadomi, że ta faza dialogu przypada na wyjątkowy okres historyczny. Świat przeszedł z XX. w XXI w. i z drugiego w trzecie tysiąclecie od narodzin Chrystusa. To daje nam możliwość pogłębienia naszych relacji w inny sposób. Przewodniczący tego dialogu ze strony zielonoświątkowej przyjął wiele zaproszeń z Kościoła rzymskokatolickiego do udziału w różnych uroczystościach ekumenicznych w Rzymie podczas Roku Jubileuszowego 2000. Ponadto, brał udział w uroczystości inauguracyjnej posługi papieża Benedykta XVI. Nowy wiek i nowe tysiąclecie otwierają przed nami nowe możliwości i dodają sił do kontynuowania dzieła pojednania i wspólnego składania świadectwa o Ewangelii.

20. Jest też inna ważna okoliczność, która mniej więcej zbiegła się w czasie z piątą fazą dialogu. Międzynarodowy dialog zielonoświątkowo-katolicki od jego początku w 1972 aż do mniej więcej połowy lat 90. XX w. był jedynym międzynarodowym dialogiem, w którym uczestniczyli klasyczni zielonoświątkowcy. Ale w ostatniej dekadzie zostały zainicjowane także dialogi międzynarodowe i dyskusje między klasycznymi zielonoświątkowcami a Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych (World Alliance of Reformed Churches), Światową Radą Kościołów i Światową Federacją Luterzańską (Lutheran World Federation). Ponadto niedawno zainicjowane w Stanach Zjednoczonych przedsięwzięcie o nazwie Christian Churches Together obejmuje Kościół rzymskokatolicki oraz kilka denominacji pentekostalnych wraz z prawosławnymi, protestantami i anglikanami. Inna świeża inicjatywa o nazwie Światowe Forum Chrześcijańskie (Global Christian Forum), w ramach której odbyły się już międzynarodowe konferencje w USA, Azji, Afryce, Europie i Ameryce Łacińskiej, służy jako nowa platforma, dzięki której zielonoświątkowcy i chrześcijanie ewangelikalni w tych regionach mogą mieć, często po raz pierwszy, kontakt z przywódcami z Kościoła prawosławnego, katolickiego, anglikańskiego i historycznych Kościołów protestanckich. W różnych częściach świata wspólnoty

zielonościątkowe stały się członkami krajowych rad ekumenicznych (National Councils of Churches).

21. Wspomniane spotkania obrazują wzrost zainteresowania ekumenizmem wśród zielonościątkowców oraz zainteresowanie różnych wspólnot chrześcijańskich podjęciem z nimi dialogu. Taki rozwój sytuacji służy dialogowi zielonościątkowo-katolickiemu, ponieważ pomaga nam ujrzeć go w szerszym kontekście całego ruchu ekumenicznego. Patrząc wstecz na zachodzące w ostatnich latach zmiany, w tym przynoszący owoc dialog zielonościątkowo-katolicki, nie możemy postrzegać tego inaczej, jak tylko jako dowód łaski udzielonej nam przez Ducha Świętego w celu dalszego pogłębiania pojednania pomiędzy podzielonymi uczniami Chrystusa, „aby świat uwierzył” (J 17,21).

22. W tym okresie dialog był sponsorowany przez Kościół rzymskokatolicki (za pośrednictwem Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan) i przez klasycznych zielonościątkowców, którzy mogli brać w nim udział dzięki wsparciu ich wspólnot, a niektórzy z nich byli oficjalnie delegowani przez swoje denominacje jako ich przedstawiciele. Do denominacji zielonościątkowych, które miały oficjalnych uczestników należą: Apostolic Faith Mission z Południowej Afryki, Church of God of Prophecy, International Church of Foursquare Gospel, Verenigde Pinkster-en Evangeliegemeenten z Holandii i Open Bible Churches.

23. Funkcję przewodniczącego ze strony zielonościątkowej pełnił ksiądz Cecil M. Robeck, Jr. (Assemblies of God). Jako przewodniczący ze strony katolickiej przez pierwsze trzy lata tej fazy służył ojciec Kilian McDonnell OSB, a po jego przejściu na emeryturę, zastąpił go Jego Ekscelencja John A. Radano. Sekretarzami byli: ze strony zielonościątkowej – ksiądz Ronald A. N. Kydd (1998) i ksiądz Steve Overman (1999-2006), a ze strony katolickiej – Jego Ekscelencja Juan Usma Gomez.

24. Na zakończenie tej piątej fazy dialogu chcemy podkreślić bardzo ważny wkład w nasz dialog ojca Kiliana McDonnella. Z pomocą Davida du Plessisa pomógł on zainicjować te rozmowy w 1972 r. Pełnił on rolę katolickiego przewodniczącego od tamtego czasu aż po początki piątej fazy, zanim przeszedł na emeryturę w roku 2000. Przyznajemy z głęboką wdzięcznością, że obie wspólnoty są mu wielce dłużne za wkład we wszelki sukces, jaki dialog ten osiągnął na przestrzeni lat.

I. Nawrócenie i inicjacja chrześcijańska

A. Wprowadzenie

25. Zarówno katolicy jak i zielonoświątkowcy zgadzają się, że nawrócenie jest nieodzowną częścią zbawienia w Chrystusie i że ostatecznym celem wierzącego jest życie w oddanym uczniostwie. Jednocześnie zarówno w ramach każdej z tradycji jak i pomiędzy nimi istnieje różnorodność w rozumieniu i podejściu do nawrócenia. Dla przykładu różnice te dotyczą kwestii, czy nawrócenie jest wydarzeniem, cyklem wydarzeń czy procesem. Po części powodem tej różnorodności jest opisana w tekstach biblijnych różnorodność doświadczeń duchowych związanych z nawróceniem i nasze odmienne interpretacje tych tekstów.

26. Katolicy widzą nawrócenie w szerszym kontekście procesu Inicjacji Chrześcijańskiej, którego istotnymi elementami są: „głoszenie słowa, przyjęcie Ewangelii, które pociąga za sobą nawrócenie, wyznanie wiary, chrzest, wylanie Ducha Świętego i dostęp do Komunii eucharystycznej” (*Katechizm Kościoła Katolickiego* [KKK], 1229)⁴. Katolicy wiążą „pełne wylanie Ducha Świętego” z sakramentem bierzmowania (KKK, 1302). Uważają, że celem tej Inicjacji jest nawrócenie, stanowiące głęboką egzystencjalną zmianę życia, której naturalną konsekwencją jest pragnienie rozpowszechniania Dobrej Nowiny. Katolicy postrzegają chrzest jako włączenie w Chrystusa i w Kościół oraz uznają ważność poszczególnych etapów katechumenatu.

27. W rozumieniu zielonoświątkowców nawrócenie zawiera reorientację osobistego wzorca postaw, wierzeń i praktyk. Zielonoświątkowcy również wiążą nawrócenie z procesem, na który składają się głoszenie Słowa, przyjęcie Ewangelii, wyznanie wiary, skrucha, odwrócenie się od grzechu i zwrócenie do Boga, obdarowanie Duchem Świętym (Rz 8,9) a także włączenie jednostki w chrześcijańską wspólnotę. Ponieważ wyrażenie „Inicjacja Chrześcijańska” nie jest powszechnie używane przez zielonoświątkowców w dyskusjach na temat nawrócenia, takich koncepcji jak nawrócenie, jego uznanie przez Kościół, uświęcenie i Chrzest w Duchu Świętym (patrz część V), nie oddają w kategoriach Inicjacji Chrześcijańskiej. Większość zielonoświątkowców uważa, że nawrócenie jest wydarzeniem odmiennym od Chrztu w Duchu Świętym, dla większości zielonoświątkowców kwestia początków życia chrześcijańskiego nie wiąże się z chrztem wodnym jako podstawowym warunkiem udziału w życiu

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994. Dalej KKK.

chrześcijańskim, chociaż podobnie jak dla katolików, obrządek chrztu ma dla nich bardzo duże znaczenie.

B. Nawrócenie z perspektywy biblijnej

28. W sensie biblijnym nawrócenie obejmuje wszystkie aspekty władz poznawczych człowieka: racjonalne, wolicjonalne i afektywne – „Boże, stwórz we mnie czyste serce i odnow we mnie siłę ducha. [...] Przywróć mi radość Twojego zbawienia, niech wstąpi we mnie duch ochoczy!” (Ps 51, 12.14; por. Jr 24,7; Ez 18,30-31; Ga 2,20). Ma ono wpływ na całą osobę – „Dlatego jeśli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To co dawne, przeminęło, a nastąpiło nowe” (2 Kor 5,17).

29. Charakterystyczne dla Nowego Testamentu jest to, że nawrócenie jest w nim ściśle związane z osobą Jezusa Chrystusa, w którym wypełnia się Królestwo Boże – „aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Nawrócenie ma związek z różnymi biblijnymi tematami (grzechem, przebaczeniem, skruchą, zbawieniem, usprawiedliwieniem, chrztem, wiarą). Podstawowym znaczeniem nawrócenia w Biblii jest przemiana, tzn. odwrócenie się od grzechu, śmierci i ciemności ku łasce, nowemu życiu i światłu.

30. Nawrócenie jest często związane z czynami odzwierciedlającymi oczyszczenie umysłu i serca – „Nawróćcie się do mnie całym swym sercem, w poście, płaczu i narzekaniu!” (Jl 2,12; por. Jl 1,13-14; Ps 51, 4.9). Biblia generalnie wskazuje na to, że nawrócenie jest zarówno wydarzeniem jak i procesem (Dz 9,1-19; zob. także Jr 3,22; 8,4-5). Na przykład w opisie nawrócenia Pawła, najpierw wspomniane jest jego spotkanie ze zmartwychwstałym Chrystusem: „nagle otoczyła go światłość z nieba. A kiedy upadł na ziemię, usłyszał głos...” (Dz 9,3-4). Po tym dramatycznym wydarzeniu nastąpił na przestrzeni czasu proces formacji, podczas którego Ananiasz modlił się o Pawła (w. 12), a ten został wypełniony Duchem Świętym (w. 17) i ochrzczony (w. 18). Następnie Paweł opisuje dalszą część tego procesu, wspominając podróż do Arabii, powrót i trzyletni pobyt w Damaszku oraz czas spędzony wspólnie z Piotrem w Jerozolimie (Ga 1,13-24).

31. Jednym ze znaczących efektów nawrócenia jest pragnienie składania świadectwa innym i w konsekwencji ewangelizowania, w odpowiedzi na polecenie Pana zawarte w Wielkim Nakazie Misyjnym: „Idąc więc, czyńcie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, nauczając je zachowywać wszystko, co wam nakazałem” (Mt 28,19-20). W okresie po zmartwychwstaniu, kiedy Piotra i Jana przyprowadzono przed Sanhedryn, aposto-

łowie oświadczyli: „Nie możemy przecież nie mówić tego, co widzieliśmy i słyszeliśmy” (Dz 4,20; por. Łk 24,33-35).

32. W Nowym Testamencie, kiedy się patrzy na ewangelie synoptyczne oraz na pisma Janowe i Pawłowe, można odnaleźć kilka perspektyw odnośnie nawrócenia. Temat ten pojawia się w różnorodnych kontekstach i z różnym natężeniem. Niemniej jednak są też elementy wspólne dla nich wszystkich, choć nie w każdym kontekście podkreślane. Ogólnie rzecz biorąc, nawrócenie wiąże się z byciem w objęciach Bożej dobroci, odwróceniem się od grzechu i zwróceniem się do Boga. W historiach opowydanych przez autorów nowotestamentowych nawrócenie zachodzi momentalnie albo jest trwającym jakiś czas procesem. Może być wydarzeniem bardzo dramatycznym, oczywistym dla wszystkich jego świadków, bądź procesem przemiany wewnętrznej, w dużej mierze zakrytym dla innych ludzi. Na przykład, wymiana zdań między Jezusem a nauczycielem prawa była z pozoru spokojnym wydarzeniem, w wyniku którego Jezus dostrzega zmianę w tym człowieku i ogłasza: „Niedaleko jesteś od Królestwa Boga” (Mk 12,34).

33. W ewangelii synoptycznych Mateusza i Marka nawrócenie jest powiązane ze skruchą. W tych fragmentach zakorzeniona jest definicja nawrócenia rozumianego jako odwrócenie się od grzechu – „Wystąpił Jan Chrzciiciel na pustyni i głosił chrzest opamiętania na odpuszczenie grzechów” (Mk 1,4; patrz także Mt 3,2.8.11); Jezus także rozpoczął swoją służbę od zwiastowania: „Nadszedł czas, Królestwo Boga jest już blisko, nawróćcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). Później w Ewangelii Mateusza skrucha jest opisana jako przemiana umysłu prowadząca do posłuszeństwa (Mt 21,29). Być może chodzi tutaj o potrzebę nieustannej skruchy rozumianej jako zwracanie się w stronę posłuszeństwa Bogu, co wiąże się raczej z ogólną ideą uczniostwa a nie z nawróceniem/inicjacją.

34. Przypowieści w Łk 15 (o zgubionej owcy, zgubionej drachmie i synu marnotrawnym) ilustrują, na czym polega bycie w objęciach Bożej dobroci. Koncepcja ta zawarta jest w dwóch motywach, które są również uwypuklone przez Łukasza w innym miejscu: pierwszy to motyw bycia na nowo przyjętym przez Boga – „Wstał więc i wrócił do swojego ojca. Gdy był jeszcze w oddali, jego ojciec ujrzał go, wzruszył się do głębi, pobiegł, rzucił się mu na szyję i ucałował” (w. 20); drugi to motyw nawrócenia – „Mówię wam, że w niebie będzie większa radość z powodu jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dzieł sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia” (w. 7). Nawrócenie opisane w przypowieściach o zgubionej owcy i zgubionej drachmie podkreśla Bożą inicjatywę w tym procesie, natomiast nawrócenie syna marnotrawnego ukazuje bardziej aktywne zaangażowanie po stronie człowieka. We wszystkich trzech

przypowieściach powtarza się motyw przywrócenia do wspólnoty: odnalezienia, sprowadzenia do domu, ponownego włączenia do reszty stada, ponownego przyjęcia do rodziny.

35. Inne fragmenty pism Łukasza również odzwierciedlają napięcie między Bożą inicjatywą a odpowiedzią grzesznika w odniesieniu do nawrócenia (Dz 5,31; 11,18; Łk 19,10). Łk 8,18 („Uważajcie więc jak słuchacie”) zakłada aktywne słuchanie, aktywne zaangażowanie w to, co się dzieje wewnątrz nas lub wobec nas. W Łk 19 Zacheusz doświadcza nawrócenia. Jest ponownie przyjęty do wspólnoty; ten, który był odrzucony jest teraz przygarnięty przez Jezusa. To opowiadanie jest niemalże paradygmatem wielu nawróceń opisywanych w Ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich: nawrócenie to uwierzenie w dobrą nowinę i pozwolenie na to, by ogarnęła nas Boża miłość i byśmy zostali przywrócenii do wspólnoty Bożego ludu.

36. Łukasz wskazuje na aktywny aspekt nawrócenia polegający na zwróceniu się do Boga. Kiedy Jan Chrzciciel i inni głoszą nawrócenie, typowe dla Łukasza jest pytanie „Co więc powinniśmy czynić?” (Łk 3,10.12.14; Dz 2,37; 16,30; 22,10). Odpowiedź Jana na to pytanie pomaga zdefiniować, co oznacza nawrócenie: dzielenie się z tymi, którzy są w potrzebie (Łk 3,11), nie oszukiwanie nikogo dla zysku (w. 13), nie składanie fałszywego świadectwa (w. 14), nie dorabianie się przy użyciu przemocy (w. 14). Zatem, nawrócenie nie jest tylko osobistym/ duchowym przeżyciem, ale także wpływa na całe życie człowieka, w tym także jego wymiar społeczny, ekonomiczny, polityczny i kulturowy.

37. Perspektywa Janowa skupia się bardziej ogólnie na zbawieniu, a nie w szczególności na nawróceniu. Dwie metafory podkreślane przez Jana to przyjmowanie życia i przyjmowanie światła. J 3,1-21 podkreśla, że nowe narodzenie jest dziełem Boga, chociaż nie zachodzi ono w oderwaniu od wiary wyrażanej przez osobę, która rodzi się na nowo. W tym i innych fragmentach Jan kładzie nacisk na przyjście Jezusa, w wyniku którego ten świat i ci, którzy uwierzą będą mieć życie – „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że dał swego Jednorodzonego Syna, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16; por. 3,36; 5,24; 6,35-40). Mieć życie znaczy przyjąć to, co zostało zaoferowane, jak to jest opisane w rozmowie Jezusa z Samarytanką (4,10-15). Różnorodność metafor wskazujących na „życie” (narodzenie, woda żywa, chleb) pokazuje, że Jana interesuje Jezus jako dawca i sprawca życia. Tak samo jest w przypadku użycia przez Jana metafory światła: Jezus przychodzi na ten świat, daje światło, a ludzie mają je przyjąć i w nim żyć – „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światłość życia” (J 8,12; por. 3,19; 12,46; 1J 1,7; 2,9). Jednakże Jan mówi także

o zaproszeniu Jezusa skierowanym do spragnionych, aby podjęli działanie: „niech przyjdzie do Mnie i niech pije!” (J 7,37).

38. Paweł daje nam wyjątkowy wgląd w temat nawrócenia, dzięki teologicznej interpretacji swego własnego doświadczenia nawrócenia. Podczas gdy Dz 9 opisują nawrócenie Pawła, on sam dostarcza nam osobistego zrozumienia tego doświadczenia, rzucając trochę światła na tajemnicze wzajemne oddziaływanie w nim czynnika ludzkiego i boskiego (Ga 1,13-17; Flp 3,4-11).

39. Pisma Pawłowe ukazują nawrócenie jako radykalne, decydujące wydarzenie, opisywane w różnorodny sposób. Do elementów nawrócenia należy usłyszenie Bożego wezwania i odpowiedź na nie – „Nie ma bowiem różnicy między Żydem a Grekiem, gdyż ten sam jest Pan dla wszystkich, bogaty względem wszystkich, którzy Go wzywają. Każdy bowiem, kto wzywa imię Pana, będzie zbawiony” (Rz 10,12-13). Paweł opisuje również początek chrześcijańskiego życia jako wołanie o pomoc (Rz 7,24), doświadczenie powołania albo używa innych określeń, ilustrujących nowy rodzaj egzystencji. Większość tych opisów podkreśla Bożą inicjatywę, prowadzącą daną osobę do takich przeżyć jak skrucha, śmierć starej natury czy stanie się nowym stworzeniem. Jeden z fragmentów odnoszących się do nawrócenia (Rz 2,4) opisuje je jako spotkanie z Bogiem miłości i miłosierdzia. Inne terminy w pismach Pawłowych, odnoszące się do nawrócenia, są używane podobnie: wykupienie (1Kor 6,20); uwolnienie (Rz 6,17-18); ułaskawienie (Rz 3,21-26); usprawiedliwienie (Rz 6,7). Podobnie jak w ewangeliach, ten nowy rodzaj życia, choć doświadczany osobiście, nie jest jedynie indywidualistycznym doświadczeniem, ale przeżyciem pojednania z Bogiem i przywrócenia do wspólnoty. Zawiera przywrócenie do społeczności – „On bowiem jest naszym pokojem. On, który w jedno połączył jednych i drugich, i zburzył w swoim ciele dzielący ich mur wrogości – [...], aby z obu [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój, i [w ten sposób] ponownie jednych i drugich pojednać z Bogiem w jednym ciele przez krzyż, w sobie samym zadając śmierć wrogości” (Ef 2,14-16). Ta nowa wspólnota jest tak radykalnie inna od tej doświadczanej dotychczas, jak inny jest człowiek, który doznał wewnętrznej transformacji – „Wszyscy bowiem dzięki wierze w Chrystusa Jezusa jesteście synami Boga. Wy przecież, którzy zostaliście zanurzeni w Chrystusa, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety. Wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,26-28).

40. Biblia nie podaje jednej definicji nawrócenia, ale przedstawia je z różnych perspektyw. Katolicy i zielonoświątkowcy odkrywają, że podobnie patrzą na wiele cech nawrócenia opisywanych w Piśmie. Po pierwsze, nawrócenie związane jest z ustanowieniem lub odnowieniem osobistej relacji z Bogiem, dzięki czemu

grzesznik może z ufnością wołać: „Boże, zmiłuj się nade mną, w swojej łaskawości, odpuść moje winy w swoim wielkim miłosierdziu!” (Ps 51,3). Przeżycie to zakłada tajemnicze wzajemne oddziaływanie czynnika ludzkiego i boskiego, głównie ludzką odpowiedź na Bożą inicjatywę. Chociaż nawrócenie jest przeżyciem osobistym, w biblijnym rozumieniu jest ono zawsze relacyjne (zarówno wertykalnie jak i horyzontalnie). Stosownie zatem biblijne wezwanie do nawrócenia jest skierowane zarówno do całych wspólnot jak i do jednostek.

C. Nawrócenie z perspektywy patrystycznej

41. Do tych, pośród pism patrystycznych, które przemawiają zarówno do zielonoświątkowców jak i katolików, należą przepelnione radością opisy nawrócenia pojedynczych osób. W jednym z takich osobistych świadectw, Justyn Męczennik (zm. ok. 165) mówi o tym, jak świadectwo innego wierzącego stało się zapalnikiem wspaniałej przemiany w jego własnym życiu: „Wiele jeszcze podobnych opowiadał mi rzeczy, których w tej chwili nie sposób powtarzać; potem, wezwawszy mię, bym się do nich zastosował, odszedł i już go więcej nie widziałem. Natomiast dusza moja poczęła odtąd pałać coraz większą miłością ku owym prorokom i przyjaciółom Chrystusa” (*Dialog z Żydem Tryfonem*, 8)⁵. Prawie sto lat później, Cyprian (zm. ok. 250), biskup Kartaginy w Afryce Północnej, dzielił się zmianą, jaka pojawiła się w jego życiu tymi słowami: „Byłem więźniem licznych błędów z mojej przeszłości i nie wierzyłem, że będę mógł się z nich uwolnić, tak byłem przywiązany do moich nałogów i zaspokajałem swoje złe pragnienia. [...] Ale potem, z pomocą odradzającej wody, zostałem obmyty z nędzy mojego poprzedniego życia. W moim sercu zapanowało przemożne światło; drugie narodziny sprawiły, że stałem się całkowicie nowym człowiekiem. [...] Pojmowałem jasno, że to, co wcześniej żyło we mnie, w niewoli nałogów cielesnych, było ziemskie, natomiast Boże i niebiańskie było to, co teraz Duch Święty we mnie zrodził” (*Do Donata*, 4)⁶. Współczesny Cyprianowi, pochodzący ze wschodniej części basenu Morza Śródziemnego, Grzegorz Cudotwórca (zm. ok. 255), w ten sposób opisał stawanie się chrześcijaninem: „Tak więc jakby jakaś iskra wpadła do mojej duszy i rozpałała we mnie miłość do umiłowanego, świętego Słowa, które swym niewypowiedzianym pięknem przyciąga ku sobie wszystkich ludzi” (*Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, VI, 83)⁷.

⁵ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. I, s. 102-103.

⁶ Wszystkie cytaty pochodzące z innych dzieł, o ile w przypisie nie zaznaczono inaczej, są tłumaczone z angielskiego tekstu Raportu (przyp. tłum.).

⁷ Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1998, s. 59.

42. Jeden z najbardziej zapadających w pamięć patrystycznych opisów nawrócenia znajduje się w autobiografii Augustyna, którą, aby dać wyraz swojej grzeszności, ale także wielkiemu miłosierdziu i miłości Bożej względem siebie, zatytułował *Wyznania* (397-400). „Późno Cię umiłowalem” napisał, „Piękności tak dawna a tak nowa”. Przyznał, że poszukiwał szczęścia w stworzonych rzeczach wokół niego, zapominając o tym, że w ogóle by nie istniały, gdyby nie Bóg, który je uczynił. „Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie, rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią – i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem – i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim” (*Wyznania* X, 27)⁸. Takie świadectwa patrystyczne mają moc inspirować i zachęcać zarówno zielonoświątkowców jak i katolików, ponieważ obie nasze wspólnoty cenią sobie i na nowo opowiadają historie cudownych nawróceń i przemiany, której Bóg dokonał w życiu swoich świętych.

43. Historia Augustyna zawiera pewne elementy, które zarówno katolicy jak i zielonoświątkowcy uznają za część złożonego fenomenu nawrócenia. W momentach kryzysu potencjalny konwertyta szuka porządku, sensu i celu życia, co wzbudza w nim pragnienie spotkania z Bogiem. Augustyn miał momenty doświadczenia Boga, które były tak realne, że czuł się jak Paweł, który pisał, że „został porwany aż do trzeciego nieba” (por. 2 Kor 12,2). Ale ponieważ to doświadczenie powinno być czymś więcej niż tylko przemijającym zdarzeniem, Augustyn postanowił na nowo wstąpić do katechumenatu i przyjąć chrzest (*Wyznania* VII, 11.17; IX, 4-6). Wierzył, że można spotkać Chrystusa tylko będąc częścią wspólnoty wierzących, którą założył Chrystus. Dla Augustyna sposobem na dołączenie do tej wspólnoty były obrzędy Inicjacji Chrześcijańskiej, które były drogą do autentycznego spotkania z Bogiem. Interakcja między potencjalnymi konwertytami a wspólnotą i wzrost ich oddania tworzyły wyraźny model, w którym nauczanie i obrzędy były ze sobą ściśle powiązane. Augustyn był pod wpływem zarówno kaznodziejstwa Ambroże-
go (*Wyznania* V, 13.23), jak i łez swojej matki (*Wyznania* VI, 2.1). Nawrócenie, jak widać na jego przykładzie, było rezultatem ciągłej interakcji między konwertytami a tymi, którzy przeszli już proces wtajemniczenia i dzielili się świeżo odkrytym życiem religijnym z nowicjuszami. Zmiana leżąca u podstaw nawrócenia to nic innego jak przemiana osoby poprzez współdziałanie Bożej łaski i ludzkiej wolności. Autorzy patrystyczni używali różnorodnych obrazów, aby opisać tę całościową zmianę lub transformację, takich jak uświęcenie, oświecenie a nawet przebóstwienie⁹; ale dominującą metaforą, jak w Rz 6, była śmierć i ponowne narodzenie.

⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, wyd. 3 poprawione, s. 246.

⁹ „Przebóstwienie” to słowo używane przez chrześcijan tradycji wschodniej na opisanie tego, co Duch Święty czyni w życiu tych, którzy zostali ochrzczeni. Odnosi się do przemiany osoby za sprawą Bożej łaski.

44. Ojcowie w różnorodny sposób opisywali zmianę postępowania wynikającą z nawrócenia. Orygenes zauważył, że „liczni ludzie, którzy w przeszłości prowadzili życie nieumiarkowane i niepowściągliwe, zachęteni ku lepszemu słowem nauki i wiedzy [...] wielką przeszli przemianę” (Orygenes, *O zasadach*, III, 1, 5 [ok. 220-230 r.]). W innym miejscu dodaje, że „imię Jezus [...] wywołuje niezwykłą łagodność i umiarkowanie charakteru” (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 67 [ok. 248])¹⁰. Tak dramatyczna była ta zmiana, że często zaskakiwała niechrześcijańskich znajomych nowonawróconych: „Niektórzy dziwią się, że ci, których znali jako chwiejnych, bezwartościowych czy złych zanim stali się chrześcijanami, nagle nawrócili się na drogę cnoty” (Tertulian, *Do narodów*, 4 [ok. 191]).

45. Ojcowie generalnie mówili o nawróceniu w kontekście chrztu, który stanowił początek życia chrześcijańskiego. Zwracali uwagę na rolę łaski i wolną wolę osoby podejmującej decyzję o nawróceniu. Orygenes zauważył, że „nic, co jest dobre dla człowieka, nie dzieje się bez pomocy Boga” (Orygenes, *Przeciw Celsusowi* I, 26 [ok. 248])¹¹. Później Synod w Orange (529 r.) nauczał: „musimy, z błogosławieństwem Bożym, zwiastować i wierzyć jak następuje: Grzech pierwszego człowieka tak zniszczył i osłabił wolną wolę, że nikt potem nie może ani miłować Boga tak jak powinien, ani wierzyć w Boga, ani czynić dobra dla Boga o ile go nie pobudziła uprzednia łaska Bożego miłosierdzia.”¹² Jednocześnie autorzy patrystyczni także podkreślali odpowiedzialność osoby, jak to zostało wyrażone np. przez Augustyna w twierdzeniu: „Bóg stworzył cię bez ciebie, ale nie zbawia cię bez ciebie” (Kazanie 169, 11.13)¹³.

46. Niektórzy z Ojców wiązali nawrócenie z nowym narodzeniem a nowe narodzenie, o którym mówi Jezus w J 3,1-8, interpretowali jako odnoszące się do chrztu. To nowe narodzenie było opisywane za pomocą metafor takich jak „ujrzenie światła” i „małżeństwo z Duchem Świętym”: „Kiedy dusza przyjmuje wiarę, będąc odnowiona w swym drugim narodzeniu przez wodę i moc z wysokości, wówczas zasłona jej wcześniejszego zepsucia zostaje zdjęta. I widzi ona światło w całej jasności. Jest także zawładnięta (w swym drugim narodzeniu) przez Ducha Świętego, tak jak w swym pierwszym narodzeniu jest ogarnięta przez ducha nieświętego. Ciało idzie za duszą teraz poślubioną Duchowi, będąc niejako częścią posagu – już nie sługą duszy, ale Ducha” (Tertulian, *O duszy*, 41 [ok. 210 r.]). Nowe życie w Jezusie było podobne do stania się ponownie dzieckiem, po to, by zostać stworzonym według nowego wzorca: „Odnowiwszy nas przez odpuszcze-

¹⁰ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, wyd. II, s. 84.

¹¹ Tamże, s. 54.

¹² *Breviarium Fidei*, S. Głowa, SJ, I. Bieda, SJ, Poznań 1989, s. 303.

¹³ Św. Augustyn, *Sermones*, 169, 11, 13: PL 38, 923; cyt. za: KKK, par. 1847.

nie grzechów, dał nam postać nową, abyśmy mieli duszę dziecka. W ten sposób niejako stworzył nas po raz drugi” (*List Barnaby VI, 11 [70-130 r.]*)¹⁴. Klemens Aleksandryjski opisuje przemianę chrześcijanina w kategoriach zaczerpniętych ze stworzenia istot ludzkich na początku dziejów. „On sam ukształtował człowieka z prochu, odrodził go przez wodę, dał mu wzrost przez swego Ducha i wyćwiczył przez swoje słowo ku usynowieniu i zbawieniu, kierując nim przez święte nauki; po to, by dokonując przez swoje Przyjście przemiany narodzonego z ziemi człowieka w świętą i niebiańską istotę, mógł całkowicie wypełnić Boże polecenie «Stwórzmy człowieka na nasz obraz i nasze podobieństwo»” (*Paidagogos, I, 12 [przed 215 r.]*).

47. Zielonoświątkowcy i katolicy czasami różnią się interpretacją tekstów biblijnych objaśnianych przez Ojców. Na przykład, zielonoświątkowcy odczytują fragment J 3,1-8, jako odnoszący się ogólnie do nawrócenia, a nie wprost do chrztu, jak woleliby odczytywać ten tekst katolicy. Niemniej jednak sposób, w jaki autorzy patrystyczni wiążą nowe narodzenie z nawróceniem i chrztem przemawia do obu naszych wspólnot, przypominając nam o niezmiennych cechach chrześcijańskiego nawrócenia, które uznajemy i w którym się radujemy, i obrazując różnorodne środki, za pomocą których pierwsi autorzy starali się opisać to, co należy do jego istoty.

D. Współczesna refleksja na temat nawrócenia

48. W jaki sposób materiał biblijny i patrystyczny może pogłębić zgodność między partnerami dialogu, co do kwestii nawrócenia i stawania się chrześcijaninem? Katolicy i zielonoświątkowcy użyli rozmów na temat tego materiału jako podstawy, w oparciu o którą mogliby rozważyć praktyki obecne w obu wspólnotach. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* (dalej OCWD), dokument stworzony na podstawie źródeł biblijnych i patrystycznych i przyjęty do użytku w Kościele rzymskokatolickim w 1972 r., ukazuje możliwość wspólnego wyrażania naszych przekonań teologicznych i praktyki. OCWD zostały wprowadzone do Kościoła rzymskokatolickiego jako część odnowy liturgicznej nakazanej przez Sobór Watykański II. Były one wynikiem rewizji obrządku chrztu w świetle studiów nad historią liturgiczną, opartych o teksty biblijne i patrystyczne, zwłaszcza te pochodzące z pierwszych wieków. Jak wskazuje nazwa dokumentu, obrzęd ten służy pełnej inicjacji osoby w życie Kościoła. Istniejący wcześniej dokument *Obrzęd chrztu*, który obowiązywał od 1614 r. i dotyczył samego rytu-

¹⁴ *List Barnaby*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przeł. A. Świderkówna, wyd. II uzupełnione i poprawione, Kraków 1998, s. 185.

ału chrztu, był skróconą wersją starożytnego obrzędu inicjacji dorosłych i był używany w większości przypadków w zmodyfikowanej formie, odpowiedniej dla chrztu niemowląt. *Obrzęd chrztu niemowląt* wprowadzony w 1969 r. w odpowiedzi na potrzebę obrządku pasującego do niemowląt, podąża za praktyką poprzedniego dokumentu w tym, że dotyczy jedynie chrztu, a nie pełnej inicjacji. Ograniczony zakres *Obrzędu chrztu* uwydatnia, na zasadzie kontrastu, doniosłość całościowego charakteru OCWD.

49. W tekstach i rytuałach opisanych w OCWD można łatwo odnaleźć wiele różnych elementów nawrócenia chrześcijańskiego, co do których zielonoświątkowcy i katolicy się zgadzają. Można zauważyć także, że chociaż obrzęd oparty jest na praktyce rozwiniętej w okresie patrystycznym, jest zgodny z perspektywą przedstawioną już wcześniej w tej części w przeglądzie tekstów biblijnych. Tekst posługuje się językiem słuchania, naśladowania i odpowiadania, aby wyrazić przekonanie, że nawrócenie następuje w odpowiedzi na Bożą inicjatywę. To odzwierciedla zgodność między zielonoświątkowcami a katolikami co do tego, że nawrócenie jest rozumiane jako wejście w przymierze wiążące się z tajemniczym wzajemnym oddziaływaniem tego co boskie i tego co ludzkie. Samo wydarzenie chrztu, kulminacyjny punkt podróży katechumenów, przedstawione jest w obrzędzie jako zanurzenie w i utożsamienie się z tajemnicą umierającego i powstającego Chrystusa (por. Rz 6,3-4). Obrzęd jest zatem radykalnie chrystocentryczny. Umieszcza on akt osobistego oddania Chrystusowi w kontekście liturgicznego zgromadzenia i przez służbę różnych członków wspólnoty. Celebrowane w tym obrzędzie nawrócenie, widziane z tej drugiej perspektywy, pociąga za sobą wzbogacenie rzeczywistości eklezjalnej.

50. Jako obrzędy inicjacji OCWD w konsekwencji wiążą się zarówno z działaniami liturgicznymi jak i z wydarzeniem duchowym. Chociaż zielonoświątkowcy i katolicy zgadzają się z tym, że życie chrześcijańskie wyraża się we wspólnocie i jest przez nią wzbogacane, różnią się w kwestii relacji między widzialnymi i niewidzialnymi aspektami obrzędu wejścia do wspólnoty. Katolicy wierzą, że obrzęd ten jest widzialnym znakiem niewidzialnej łaski, sakramentem. Wśród zielonoświątkowców poglądy na temat chrztu są różne, dla jednych jest to publiczne wyznanie wiary w Chrystusa, inni mówią o jakimś konkretnym efekcie, wzmocnieniu wiary. W rozumieniu katolickim skutki OCWD mają szerszy zakres: aby dopełnić się akt inicjacji, niezbędne są zarówno chrzest, bierzmowanie jak i eucharystia. Inicjację uznaje się za początek i wzmocnienie procesu nawrócenia, na który składają się odpuszczenie grzechów, odrodzenie, przyjęcie Ducha i włączenie w Chrystusa i jego Kościół, czego kulminacją jest złączenie się z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem przez przyjęcie jego Ciała i Krwi. Katolicy

wierzą, że w obrzędzie inicjacji, w najgłębszym stopniu dokonuje się i wyraża rzeczywistość przyobleczenia w Chrystusa.

51. OCWD może trwać przez cały rok albo dłużej zgodnie z założeniem, że nawrócenie może rozwijać się stopniowo. Na to wskazują określone kroki rytualne, które pokazują, że są pewne momenty w tym procesie, kiedy doświadczenie nawrócenia jest pogłębiane i wymaga odpowiadającego mu wyrazu rytualnego. To oznacza, że proces nawrócenia może być pod względem doświadczeń dość zróżnicowany. Poszczególne etapy wzrastania mają na celu przemianę całej osoby w dziedzinie rozwoju poznawczego, emocjonalnego i zmiany zachowań. Zielonoświątkowcy zgadzają się z katolikami, co do konieczności tej przemiany, ale widzą ją jako wyraz naśladowania Chrystusa, które następuje po nawróceniu.

52. Zielonoświątkowcy i katolicy zgadzają się, że nawrócenie jest kluczowym komponentem chrześcijańskiej inicjacji, ale wciąż dyskutują nad znaczeniem i względną normatywnością zarówno sakramentalnych jak i niesakramentalnych podejść do inicjacji, w tym nawrócenia. Grupa zielonoświątkowa tak dobrze odbiera OCWD, że zachęcałaby katolików do przyjęcia tego dokumentu na szerszą skalę. Zielonoświątkowcy chętniej identyfikują się z takim podejściem w przeciwieństwie do stanowiska, które zaczyna inicjację od chrztu niemowląt i katechizacji dzieci. Zielonoświątkowcy uważają, że to drugie podejście zostawia dorosłych katolików bez korzyści płynących z mocnego nauczania zawartego w OCWD i sądzą, że OCWD mógłby być doskonałym źródłem pomocnym w rozwiązywaniu problemów wynikających z nominalnego praktykowania wiary i pomocnym w wychodzeniu naprzeciw ciąglej potrzebie ewangelizacji.

53. Kościół rzymskokatolicki proponuje jednakże model inicjacji, który uznaje związek między chrztem, wiarą i nawróceniem, ale rozumie ten związek inaczej w przypadku chrztu dorosłych, a inaczej w przypadku niemowląt. W obu sytuacjach musi nastąpić wzrost w wierze i nawrócenie, ale sam chrzest stawia osobę w relacji usynowienia jako dziecka Bożego. Sakramenty, w tym chrzest, czy to dorosłego czy niemowlęcia, są nie tylko subiektywnym złożeniem wyznania wiary, ale również obiektywną rzeczywistością, ponieważ włączają ich uczestnika w Chrystusa i w lud Boży. W chrzcie dziecko zaczyna mieć udział w Bożym życiu i staje się częścią wspólnoty świętych a to ma znaczenie dla duchowego rozwoju dziecka. Zatem katolikom niezrozumiałe wydaje się odmawianie tej łaski niemowlęciu, a ze względu na pierwszeństwo łaski, widzą fundamentalną tożsamość między chrztem niemowlęcia i dorosłego. W obu przypadkach Chrystus jest drzwiami, chociaż życie poszczególnych chrześcijan toczy się innymi ścieżkami i realizuje się w różnych momentach. Dokument *Obrzęd chrztu niemowląt* radzi także kapłanom, aby odkładali chrzest na później w tych przypadkach, gdy istnieje

je potrzeba ewangelizacji rodziców i nie ma żadnej rozsądnej nadziei na to, że niemowlę będzie wychowane w praktyce wiary bez tej ewangelizacji. Zatem chociaż katolicy postrzegają OCWD jako najpełniejszy wyraz procesu inicjacji, nie pozwoliliby, aby to przekonanie obniżało doniosłość chrztu niemowląt.

54. W przekonaniu zarówno zielonoświątkowców jak i katolików chrzest powinien być wydarzeniem kościelnym, doświadczeniem wiary dla modlącej się wspólnoty. W tym wzajemnie wzbogacającym doświadczeniu, nauczyciele i katecheci, jak również rodzice muszą wziąć na siebie misję pomagania dzieciom w wyrażaniu ich osobistej wiary w życiu codziennym i na późniejszych etapach wzrostu duchowego. Dla katolików okazją do tego są wydarzenia bierzmowania, pierwszej spowiedzi i pierwszej komunii. Zielonoświątkowcy bez względu na to, czy praktykują błogosławieństwo (poświęcenie) czy też chrzest niemowląt i małych dzieci, także włączają dzieci i rodziny w proces duchowego wzrostu poprzez zajęcia szkoły niedzielnej i programy katechetyczne oraz stopniowe włączanie dzieci w liturgiczne życie wspólnoty.

55. Zarówno katolicy jak i zielonoświątkowcy odrzucają jako niestosowną, czysto nominalną przynależność do Kościoła. Dlatego dyskusja w związku z pojawieniem się OCWD toczyła się również wokół pytania, czy Obrzędy te stanowią korektę względem nominalnego praktykowania życia chrześcijańskiego czy zwykłego kulturowego chrześcijaństwa. Z jednej strony katolicy uznają pozytywny wpływ kultury katolickiej, będącej pod wyraźnym wpływem Ewangelii, na praktykowanie przez katolików autentycznie chrześcijańskiego życia. Z drugiej strony odróżniają tę sytuację od tego, co można by określić jako zwykły „katolicyzm kulturowy”, reprezentowany przez tych, którzy wyznają wiarę katolicką tylko powierzchownie. Przykładem tego zjawiska mogą być sytuacje duszpasterskie, kiedy osoby bez rozpoznawalnych oznak wiary, właściwie bez związków z Kościołem i nie mające intencji aktywnego praktykowania wiary, przychodzą do kościoła, aby otrzymać sakramenty z przyczyn czysto drugorzędnych. Chociaż katolicy potwierdzają istnienie takiego nominalnego praktykowania wiary zarówno w przeszłości jak i w dniu dzisiejszym, chcą też podkreślić występowanie w tym samym czasie przypadków autentycznych nawróceń i przejawów żywej wiary katolickiej. W obecnej praktyce wtajemniczenia chrześcijańskiego katolicy starają się unikać rozdzwiku między wiarą a sakramentem, oddanym życiem a katolicką tożsamością. Podobnie zielonoświątkowcy dostrzegają problemy związane z niewielkimi, ale coraz częstszymi przejawami nominalnego czy kulturowego pentekostalizmu i obie strony widzą w takiej sytuacji potrzebę ewangelizacji, duszpasterskiego rozeznania i wezwania do oddanego naśladowania Chrystusa. W odniesieniu do kultury chrześcijańskiej, katolicy i zielonoświątkowcy tak samo uznają wpływ Ewangelii na przemianę pogańskiego i świeckiego społeczeństwa

na przestrzeni dziejów, co czasami prowadziło do sytuacji, że samo społeczeństwo ucieleśniało głęboko chrześcijański światopogląd. W obecnym społeczeństwie pluralistycznym, obie strony starają się ustanowić chrześcijańską kulturę w szeroko rozumianym społeczeństwie i w ten sposób być narzędziami w Bożych rękach na rzecz Bożego Królestwa.

56. Współczesne doświadczenia nawrócenia często idą za nowotestamentowym modelem, który podkreśla nawrócenie, przyjęcie dobrej nowiny i doświadczenie Bożej dobroci w uzdrowieniu, uwolnieniu i innych formach pomocy. Historie czy świadectwa o nawróceniu do Chrystusa często zawierają elementy powrotu do aktywnego udziału w życiu chrześcijańskiej wspólnoty, do głębszego doświadczenia przynależności do rodziny, bez względu na różnice społeczne, różnice płci czy odmienność etniczną (por. Gal 3,28). Ci, którzy byli marginalizowani utożsamiają się z doświadczeniem powołania, z czego wnioskuje, że Bóg ich zna (por. Ef 1,3-14). To przejście od alienacji do przynależności wiąże się ze świadomością odzyskania godności osobistej. Stąd katolicy i zielonoświątkowcy mają tendencję, by nawrócenie i inicjację rozumieć raczej za pomocą terminów obecnych w różnych świadectwach odzwierciedlonych w Nowym Testamencie, a nie za pomocą jakichś abstrakcyjnych koncepcji. Obie grupy uważają, że przeżycia nawrócenia mają różnorodny charakter i są czymś, o czym należy opowiadać i co trzeba wspólnie świętować.

57. Katolicy i zielonoświątkowcy generalnie zgadzają się, że nawrócenie obejmuje zarówno wydarzenie jak i proces, i widzą potrzebę ciągłej formacji. Jedni i drudzy mówią o różnych drogach, którymi dochodzi się do nawrócenia. Nawrócenia mogą wykazywać różne cechy: jedne są bardziej afektywne, inne bardziej kognitywne, jedne wręcz dramatyczne a inne znowu wynikają z silnego postanowienia woli. Obie strony dostrzegają różne poziomy nawrócenia oraz nawrócenie przebiegające etapami (np. drugie i trzecie nawrócenie w duchowym życiu katolików czy osobiste ponowne poświęcenie życia u zielonoświątkowców), jako przykłady takiego ciągłego procesu. Nawrócenia znajdują też różnorodny wyraz. Dowodem nawrócenia może być słowo lub w służba, w zależności od darów i powołania. Katolicy i zielonoświątkowcy także uznają różnorodność form ewangelizacji.

58. Aby doznali zmieniających życie nawróceń, katolicy są ewangelizowani przez misje parafialne, rekolekcje i ćwiczenia duchowe a także przez obrzędy liturgiczne, takie jak odnowa ślubów chrzcielnych. Jednocześnie katolicy postrzegają powrót do OCWD jako przykład dojrzewania Kościoła w rozumieniu inicjacji, ewangelizacji i misji. Widzą, że odzwierciedlają one wzorzec z Dz 2,37-39 poprzez włączenie w jeden obrzęd procesu nawrócenia (katechumenatu), chrztu

(odrodzenia), bierzmowania (daru Ducha Świętego) i wspólnoty eucharystycznej (Dz 2,42). Podobnie zielonoświątkowcy poważnie traktują Wielki Nakaz Misyjny (Mt 28,19-20), wzywając ludzi do osobistej odpowiedzi na Ewangelię i włączając ich w życie wspólnoty przez to, że dają im okazje do ciągłego wzrostu i ucziostwa. Zatem zielonoświątkowcy i katolicy dzielają silne oddanie głoszeniu Ewangelii przez różne formy składania świadectwa i ewangelizacji, w tym misje i relacje osobiste.

59. Zarówno zielonoświątkowcy jak i katolicy uznają nawrócenie za dar Boga, chociaż nie zawsze będą się zgadzać, co do tego, jak powinno wyglądać prawdziwe doświadczenie nawrócenia. Jednocześnie się jednak, wzywając ludzi do autentycznego nawrócenia do Jezusa Chrystusa.

II. Wiara i inicjacja chrześcijańska

A. Wprowadzenie

60. Zielonoświątkowcy i katolicy zgadzają się w pełni, że bycie chrześcijaninem nie jest zrozumiałe w oderwaniu od wiary. List do Hebrajczyków uczy, że: „Wiara jest gwarancją tego, czego się spodziewamy, dowodem istnienia rzeczy, których nie widzimy” (Hbr 11,1). W ewangelii wiara jest przedstawiona jako pełne ufności przyjęcie Bożego objawienia (np. Maria w Łk 1,38.45), przyjęcie Ewangelii głoszonej przez Jezusa (Mk 1,15), wiara w osobę Jezusa jako źródło życia (J 3,16; 6,35; 7,38; 20,30-31); oraz zaufanie do Jezusa i wychodzenie naprzeciw Jego uzdrowieńczej mocy (Mk 2,5; 10,52). Wiara to darowana odpowiedź na Boże objawienie, obejmująca otwarcie serca, uznanie umysłem i działania wyrażające nasze zaufanie.

B. Nowotestamentowe spojrzenie na wiarę i inicjację chrześcijańską

61. Chociaż wezwanie Jezusa do zbawczej wiary można odnaleźć w ewangelii synoptycznych (np. Mk 1,15; 10,52 i teksty paralelne), to w szczególności Ewangelia Jana przedstawia Jezusa jako tego, który wciąż na nowo wzywa ludzi do wiary w siebie w celu otrzymania „życia wiecznego” (J 3,16-17; 5,24; 6,35 i in.; por. J 1,12; 20,31). List do Efezjan jasno stwierdza, że jesteśmy zbawieni

dzięki wierze, która w sposób dobrowolny udzielana nam jest przez Boga: „Łaską przecież jesteście zbawieni przez wiarę. Nie od was więc to pochodzi, lecz jest darem Boga. Nie z powodu uczynków, aby się nikt nie chlubił” (Ef 2,8-9). Później Paweł wyraźnie wiąże zbawienie z koniecznością wiary: „I co jeszcze mówisz? Blisko ciebie jest Słowo, w twoich ustach i w twoim sercu, a jest to Słowo wiary, które głosimy. Jeśli więc swoimi ustami wyznasz, że Panem jest Jezus, i uwierzysz w swoim sercu, że Bóg wskrzesił Go z martwych, będziesz zbawiony. Sercem bowiem wierzy się dla usprawiedliwienia, ustami zaś wyznaje się dla zbawienia” (Rz 10,8-10).

62. Chrześcijańskiej Inicjacji nie da się w pełni docenić bez odwołania się do praktyki chrztu w społeczności żydowskiej w czasach Jezusa. Rytualna kąpiel udzielana była nie tylko pogańskim prozelitom, którzy chcieli zostać Żydami, ale także ci, którzy byli Żydami mogli otrzymać „chrzest opamiętania”, taki jak ten, którego udzielał Jan Chrzciciel w rzece Jordan i który z rąk Jana przyjął Jezus. Pismo przeciwstawia chrzest Jana, który chrzczył „wodą” chrztowi Jezusa, który „będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3,11; por. Mk 1,8; Łk 3,16; J 1,26; Dz 1,5; 11,16; 19,3-6). Nawiązanie do chrztu Jana w kazaniach Piotra i Pawła (Dz 10,37 i 13,24-25) i w innych fragmentach Dziejów Apostolskich (18,25 i 19,3) sugeruje, jak był on ważny w pamięci pierwszego Kościoła. Opisy chrztu Jezusa dokonane przez Jana (Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Łk 3,21-22; J 1,31-34) zawierają bogate wejście w tożsamość Jezusa jako Mesjasza, sługi i Syna Ojca a także dają wskazówki odnośnie znaczenia uczniostwa tym, którzy zostaną później ochrzczeni jako chrześcijanie.

63. Podczas gdy cztery ewangelie wyrażają charakter wezwania Jezusa do wszystkich, którzy mieli stać się jego uczniami, pierwsze opisy tego, jak ludzie stawali się chrześcijanami zawarte są w Dziejach Apostolskich, począwszy od opisu w Dz 2 o tych, którzy pierwsi odpowiedzieli na zwiastowanie apostołów w dzień Pięćdziesiątnicy. Po zstąpieniu lub wylaniu Ducha Świętego, Piotr wyszedł i zwiastował o Jezusie, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym (Dz 2,22-23), który był zapowiedziany przez proroków (Dz 2,24-28) i który teraz posłał Ducha Świętego, aby wypełnić mocą jego i innych uczniów w celu odważnego świadectwa o Bożym zbawczym działaniu w Chrystusie. Ci, którzy usłyszeli to zwiastowanie „przejęli się do głębi serca” i pytali Piotra i innych apostołów: „Co mamy czynić, bracia?”, na co Piotr odpowiedział: „Nawróćcie się i niech każdy z was przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie waszych grzechów, a weźmiecie dar Ducha Świętego” (Dz 2,37-38). Kolejność wydarzeń wygląda następująco: zstąpienie Ducha Świętego w Dniu Pięćdziesiątnicy, orędzie o Jezusie Chrystusie, odpowiedź wiary, nawrócenie, chrzest na odpuszczenie grzechów i przyjęcie Ducha Świętego.

64. Po zaznaczeniu, że trzy tysiące osób przyjęło tego dnia przesłanie, Dz 2,42 stwierdzają, że „trwali oni w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i na modlitwach”. Ich wspólnotę wyróżniały znaki i cuda, wspólnota dóbr, regularne zgromadzanie się w świątyni na modlitwę oraz spotkania w domach na łamaniu chleba (por. Dz 2,43-47). Stąd opis nawrócenia tych trzech tysięcy osób kończy się ich włączeniem w *koinonię*, wspólnotę wiary (osobistego oddania Chrystusowi i prawdom zawartym w orędziu o Chrystusie a następnie w nauczaniu apostoelskim) i celebrowania (chrzest i łamanie chleba). Twierdzenie, że nowa wspólnota była oddana nauce apostoelskiej (por. Dz 2,42) wskazuje na to, że po zwiastowaniu w dniu Pięćdziesiątnicy miała miejsce ciągła formacja, która dawała wierzącym pełniejsze zrozumienie wiary i praktycznego uczniostwa.

65. Dz 8,12-17 relacjonują nawrócenie Samarytan, które dokonało się w dwóch różnych momentach i w oparciu o posługę różnych osób: „Gdy jednak uwierzyli Filipowi, który głosił Dobrą Nowinę o Królestwie Boga oraz o imieniu Jezusa Chrystusa, dali się ochrzcić zarówno mężczyźni, jak i kobiety. [...] Kiedy Apostołowie w Jerozolimie dowiedzieli się, że Samaria przyjęła Słowo Boga, wysłali do nich Piotra i Jana. Oni przyszli i pomodlili się za nich, aby otrzymali Ducha Świętego. Na żadnego z nich bowiem jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa. Wtedy więc wkładali (Apostołowie) na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego”. Tutaj model inicjacji zdaje się być następujący: głoszenie Dobrej Nowiny, wiara, chrzest, modlitwa o przyjęcie Ducha Świętego, włożenie rąk przez apostołów z Jerozolimy i przyjęcie Ducha. Katolicy postrzegają modlitwę o Ducha Świętego i wkładanie rąk przez apostołów, jako podstawę dla sakramentu bierzmowania. Zielonoświątkowcy widzą w dwóch momentach zacytowanego opisu dowód na to, że po dojściu do osobistej wiary i chrzcie, człowiek potrzebuje także nawiedzenia Ducha Świętego (8,17), któremu często towarzyszy włożenie rąk. Mamy tutaj przykład tego, jak katolicy i zielonoświątkowcy widzą ten sam tekst z różnych perspektyw. Ponadto we fragmencie z Dz 8,26-40, gdzie czytamy o etiopskim eunuchu, który został chrześcijaninem, ponownie spotykamy się z częściowo podobnym modelem: zwiastowanie, osobiste wyznanie wiary i chrzest.

66. Spotkanie Pawła z Jezusem, jego nawrócenie i powołanie, chrzest i przyjęcie Ducha są opisane w Dz 9. Po doświadczeniu w drodze do Damaszku i trzydniowym pobycie w tym mieście, do Pawła przybywa Ananiasz, aby włożyć na niego ręce, by mógł odzyskać wzrok i był wypełniony Duchem Świętym. Paweł odzyskuje wzrok i zostaje ochrzczony (Dz 9,17-18). W opisie tym nie są wyróżnione elementy zwiastowania i osobistej wiary (ani w miejscach gdzie Paweł ponownie opowiada o tym wydarzeniu w Dz 22,1-21 i 26,2-23), chociaż spotkanie z

żywym Jezusem może być postrzegane jako wyjątkowo wyraźne zwiastowanie o tym, że Jezus, który był ukrzyżowany teraz żyje, i można też przypuszczać, że Paweł uwierzył, ponieważ bez wiary nie przyjąłby chrztu. Aspekt Bożej inicjatywy tak wyraźny w procesie, w wyniku którego Paweł stał się chrześcijaninem, dominuje także w kolejnym opisie Inicjacji Chrześcijańskiej Korneliusza i wszystkich innych pogan, którzy słuchali orędzia Piotra (Dz 10,34-43). Kiedy Piotr głosi kazanie, Duch Święty zstępuje na słuchających i ci zaczynają mówić językami i wielbić Boga (Dz 10,46). Piotr nakazał, by zostali ochrzczeni, później w ten sposób wyjaśniając swoją decyzję: „Jeżeli więc Bóg udzielił im tego samego daru co nam, którzy uwierzyliśmy w Pana Jezusa Chrystusa, to jak ja mogłem sprzeciwić się Bogu?” (Dz 11,17). Nacisk na Bożą inicjatywę widoczny jest też w fakcie, że Korneliusz i jego domownicy nie mieli okazji wyznać swojej wiary w odpowiedzi na kazanie Piotra; zanim ten skończył, oni już zaczęli mówić językami i wielbić Boga. Nie poprosili także o chrzest; Piotr „rozkazał ich ochrzcić w imię Jezusa Chrystusa” po tym jak stwierdził: „Czy może ktoś odmówić chrztu tym, którzy otrzymali Ducha Świętego tak, jak my?” (Dz 10,47-48). W opisie tym widać wyraźnie element głoszenia i odpowiedź w postaci wiary; jednocześnie ze względu na znaczenie jako Bożego wzorca przyjmowania pogan do chrześcijańskiej wspólnoty, opis ten kładzie bardzo duży nacisk na potężną inicjatywę ze strony Boga.

67. Dz 16 zawierają opis nawrócenia Lidii, której serce zostało otworzone przez Pana na to, co mówił Paweł i która została ochrzczona wraz z jej całym domem (Dz 16,14-15) oraz opis nawrócenia dozorca więzienia, który nawrócił się po trzęsieniu ziemi, które miało miejsce, gdy Paweł i Sylas modlili się i śpiewali w więzieniu. „Zażądał więc [strażnik] światła, wskoczył do lochu i [...] powiedział: Panowie, co mam czynić, abym został zbawiony? Odpowiedzieli mu: Uwierz w Pana Jezusa, a będziesz zbawiony ty i twój dom. Następnie jemu i wszystkim jego domownikom opowiedzieli naukę Pana. Przyjął ich więc tej godziny w nocy, obmył rany i natychmiast został ochrzczony wraz z całym swoim domem” (Dz 16,29-33). Kolejny opis pojawia się w Dz 18,8: „Przełożony synagogi, Kryspus, uwierzył jednak w Pana z całym swym domem. Wielu też Koryntian, którzy słuchali, przyjmowało wiarę i zostało ochrzczonych.” We wszystkich tych trzech opisach obecne są takie elementy, jak głoszenie słowa, wiara i chrzest, podczas gdy nie jest wprost wspomniany Duch Święty. Pewną cechą szczególną jest chrzest domu lub całej rodziny. Biorąc pod uwagę to, jak bardzo rodzina spajała jej członków w tamtych czasach, możliwe jest, że wydarzenia opisywane tu obejmowały także chrzest niemowląt, które były częścią rodziny. Z drugiej strony wzmianka o wierze może sugerować także, że tylko ci, którzy potrafili zrozumieć i osobiście wyznać wiarę po wysłuchaniu kazania Pawła, mogli być ochrzczeni.

68. Ostatni opis w Dz, mówiący o tym, jak ludzie stawali się chrześcijanami, pojawia się w 19,1-7, kiedy Paweł odnajduje kilku ochrzczonych uczniów w Efezie, którzy nigdy nie słyszeli o Duchu Świętym, ponieważ byli ochrzczeni tylko chrztem Janowym. Usłyszawszy od Pawła o tym, że Jan przygotowywał drogę dla Jezusa, „zostali ochrzczeni w imię Pana Jezusa. Następnie Paweł włożył na nich ręce i Duch Święty zstąpił na nich. Mówili też językami i prorokowali. Wszystkich ich było około dwunastu mężczyzn” (Dz 19,5-7). Tutaj wzorzec zdaje się przypominać ten u nawróconych Samarytan w Dz 8: głoszenie, wiara, chrzest, włożenie rąk i przyjęcie Ducha Świętego.

69. W kilku listach Pawła znajdujemy odwołania do czasu, kiedy ich odbiorcy stali się chrześcijanami (np. Ga 1; Kol 1,1-9; 1 Tes 1,3-10; 2,13-14). Paweł wspomina także niektóre z działań, które towarzyszyły jego pierwszej ewangelizacji w tych wspólnotach (np. 1 Kor 2,1-5; 1 Tes 2,1-12). W tych zapisach zazwyczaj widzimy głoszenie Ewangelii, odpowiedź wiary na Boże „wezwanie”, które dociera do ludzi przez Pawła, czasami ze wzmianką o ich chrzcie (1 Kor 1,15-17; Ga 3,26-27) i przyjęciu Ducha (1 Kor 2,12; Ga 3,2). W innych listach nowotestamentowych, takich jak List do Hebrajczyków (Hbr 4,2; 10,32-35 i in.) czy 1 List Piotra (1 P 1,1-3.22-23, i in.) znajdujemy podobne elementy Inicjacji Chrześcijańskiej.

70. Zatem poza podstawowymi świadectwami czterech ewangelii i odnośnikami w różnych listach nowotestamentowych, te dziewięć opisów z Dziejów Apostolskich – trzech tysięcy w dniu Pięćdziesiątnicy, Samarytan, eunucha Etiopczyka, Pawła, Korneliusza i jego domowników, Lidii i jej domu, strażnika i jego rodziny, Kryspusa z jego domownikami i wieloma Koryntianami oraz dwunastu Efezjan – dają nam wgląd w to, w jaki sposób człowiek stawał się chrześcijaninem w czasach nowotestamentowych. Wzorzec wśród tych opisów jest raczej podobny, ale wyraźnie nie zawsze taki sam, a szczegóły są raczej rzadkie. Zazwyczaj pojawiają się takie elementy: głoszenie przesłania o Jezusie Chrystusie, przyjęcie go w wierze, chrzest, włożenie rąk, dar Ducha Świętego i dołączenie do wspólnoty. Wspólnota razem uwielbia Boga, uczestnicząc także w szczególnej praktyce łamania chleba (Dz 2,42.46; 20,7). Katolicy postrzegają ją tradycyjnie w kategoriach eucharystycznych wskazując na to, że udział w eucharystii jest znakiem pełnej integracji ze wspólnotą. Podczas gdy Dzieje Apostolskie nie wiążą tak silnie łamania chleba z procesem inicjacji, późniejszy rozwój pełniejszej teologii eucharystycznej można zobaczyć w *Pierwszej Apologii* Justyna (61, ok. 156 r.), w dziele Tertuliana *O zmartwychwstaniu ciał* (8, ok. 208 r.) i w *Tradycji apostoelskiej* Hipolita (21, ok. 215 r.). Zielonoświątkowcy widzą w Ostatniej Wieczerzy i w „łamaniu chleba” (Dz 2,42) ustanowienie przez Jezusa powtarzalnego rytuału i wspólnotowej celebracji, która w pełnym znaczeniu greckiego słowa

anamnesis, „wspomina” Jego i Jego śmierć na Krzyżu, a nawet nakazany przez Boga środek przekazywania odkupionego życia, jak to odzwierciedla modlitwa o chorych właśnie podczas Wieczery Pańskiej, praktykowana w wielu Kościołach zielonoświątkowych. Nie widzą jednak, aby te opisy koniecznie pociągały za sobą bardziej rozwiniętą sakramentalną, eucharystyczną teologię uznawaną przez katolików¹⁵.

71. W *Dziejach Apostolskich* stawanie się chrześcijaninem opisane jest w kontekście żarliwego zaangażowania Kościoła w misję apostolską głoszenia Ewangelii tym, którzy jeszcze nie znają Chrystusa. Taka misja z oczywistych względów mogła być zaadresowana do tych, którzy byli wystarczająco dojrzały, by zrozumieć to zwiastowanie. Ponadto, jak się wydaje, na pierwszym etapie misji nie wymagano długiego i szczegółowego procesu inicjacji przed chrztem. Właściwie jest kilka różnych podejść do tej kwestii w *Dziejach Apostolskich*. Wydaje się, że jednostki i grupy stawały się chrześcijanami nagle, a pełniejsze wyjaśnienia co do wymagań wiary i uczniostwa następowały dopiero później. Ale czasami nauczanie poprzedza nawrócenie, tak jak w Dz 4, 2, gdzie Piotr i Jan „nauczają lud i głoszą zmartwychwstanie w Jezusie” albo w 5,21, gdzie czytamy, że apostołowie „weszli o świcie do świątyni i nauczali”. Często nauczanie wydaje się następować po inicjacji, tak jak w Dz 2,42. W nowotestamentowych fragmentach, które tutaj rozważamy, wiara wyraźnie stanowi istotną część chrześcijańskiej inicjacji. Misjonarz, zwłaszcza Piotr i Paweł w *Dziejach Apostolskich*, jest członkiem Kościoła najbardziej zaangażowanym we wprowadzanie neofitów w wiarę wspólnoty. Niemniej jednak różne teksty sugerują, że cały Kościół był zaangażowany we wspieranie ich misji przez zachęcanie (Dz 18,27; Flp 1,5) lub przez modlitwę (Dz 4,24-31; 13,1-3) lub przez ofiarowanie wsparcia finansowego (Dz 4,34-37; Flp 4,14-20). Cały Kościół był też zaangażowany w znalezienie rozwiązania najtrudniejszego wyzwania wynikającego z inicjacji nowych wierzących – kwestię przestrzegania Prawa (Dz 15,1-35), tak istotną zarówno ze względu na znaczenie Ewangelii (por. Ga 1,6-9) jak i rozprzestrzenianie się wiary pośród pogan. Dz 18,26 donoszą, że Pryscylla i Akwila zabrali z sobą utalentowaną kaznodzieję Apollosa i „wyłożyli mu dokładniej Drogę Boga”. Wszystko to sugeruje, że zadanie inicjacji nie było wyłącznie odpowiedzialnością misjonarza apostoła, ale była zaangażowana w nie cała wspólnota.

72. Inicjację chrześcijańską można zobaczyć w wielu przypadkach nauczania w *Dziejach Apostolskich*, a także w opisach wcześniejszego nauczania Jezusa w ewangeljach. Według Pisma Świętego stawanie się dojrzałym chrześcijaninem wiąże się z procesem wzrastania w wierze. Ten wymaga nauczania. Dz 13,1

¹⁵ Patrz, *Perspectives on Koinonia 1985-1989*, C) “Koinonia”, Sacraments and Church Order, 81-89.

wspominają o obecności „proroków i nauczycieli” w Kościele w Antiochii, co przypomina Pawłową listę posług, na której byli też „nauczyciele” (1 Kor 12,28; Rz 12,7; Ef 4,11). Dzieje Apostolskie określają różne osoby jako zaangażowane w nauczanie: Piotr i Jan (4,2), apostołowie (5,21.42), Saul i Barnaba (11,26; 15,35), Paweł (18,11; 20,20; 21,21; 28,31), Akwila, Pryscylla i Apollos (18,24-26). Niektóre z tych fragmentów wskazują na służbę nauczania, która rozciągała się w dłuższym okresie: „cały rok” w Antiochii (11,26), „rok i sześć miesięcy” w Koryncie (18,11), „całe dwa lata” w Rzymie (Dz 28,30-31). Dzieje Apostolskie wiedzą też o niebezpieczeństwie zwiedzenia przez fałszywe nauczanie. W poruszającej mowie pożegnalnej do przywódców Kościoła w Efezie, nazwanych *presbyteroi* („prezbiterami” lub „starszymi”) w 20,17 i *episkopoi* („nadzorcami”) w 20,28, Paweł przestrzega przed „drapieżnymi wilkami”, które przyjdą po jego odejściu, aby odwieść uczniów od pouczeń, które Paweł dawał ze łzami „przez trzy lata we dnie i w nocy” (Dz 20,28-31). Dzieje Apostolskie ukazują Kościół nauczający, w którym formacja w wierze, następująca po inicjacji, może być w rzeczywistości głębsza i ważniejsza niż z pozoru krótkie pouczenia poprzedzające chrzest.

73. Wszystkie księgi Nowego Testamentu wskazują na to, że Kościół był czynny nie tylko w początkowym głoszeniu Ewangelii, ale także ciągłej formacji wiary. Chociaż poszczególne księgi, z wyjątkiem Dziejów Apostolskich, nie przekazują historii początkowej misji Kościoła, są one wszystkie pouczeniami w wierze. Naturalnie różne grupy pism kładą nacisk na różne sprawy. Listy pastoralne (1 i 2 do Tymoteusza oraz List do Tytusa) podkreślają potrzebę zachowania czystej doktryny w obliczu fałszywego nauczania (1Tm 1,10; 2Tm 4,3; Tt 2,1) oraz szczególną czujność ordynowanych duchownych (1Tm 3,2; 6,20-21; 2Tm 1,5-6; Tt 1,9). List do Hebrajczyków, napisany do grupy wierzących, kuszonych, by odwrócić się od Chrystusa, mocno podkreśla, jak ważne jest, by chrześcijanie otrzymali dalsze nauczanie po ich początkowej odpowiedzi na Ewangelię (Hbr 5,11-6,3). Literatura Janowa podkreśla rolę Ducha Świętego wprowadzającego Kościół we wszelką prawdę (J 14,26; 16,13) i fakt, że bycie uczniem zakłada bliską więź z Jezusem i miłość do Niego (J 15,4-11; 17,20-26). Duża część materiału nowotestamentowego na temat nauczania pokazuje, że formacja w wierze nie była ograniczona wyłącznie do kandydatów do chrztu. Paweł sugeruje, że dojrzewanie w wierze jest długim procesem (1 Kor 2,6-13; 3,1-2), który nigdy całkowicie nie uwalnia nas od tego, że widzimy „jakby w zwierciadle, niejasno”, co stanowi część naszej ziemskiej kondycji (1 Kor 13,9-12).

74. Działania wspólnoty chrześcijańskiej polegające na przyjmowaniu nowych członków i pomaganiu im w dojrzewaniu do bycia dojrzałymi uczniami, pokazują jasno, że wiara i Inicjacja Chrześcijańska są ściśle ze sobą związane. Dodatkowe

rozumienie można zyskać dzięki szybkiemu spojrzeniu na miejsce wiary w nowotestamentowej refleksji na temat chrztu¹⁶.

75. Opisy w Dziejach Apostolskich, począwszy od dnia Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2,37-38) pokazują jasno, że żeby stać się chrześcijaninem, trzeba być ochrzczonym. Ponadto, w całym Nowym Testamencie chrzest wiąże się z potężną i dynamiczną przemianą wierzącego. Chrzest jest powiązany z przebaczeniem grzechów (Dz 2,38). Jest związany ze zbawieniem: „Kto uwierzy i zostanie ochrzczony, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, zostanie potępiony” (Mk 16,16). Jest nawet powiedziane, że nas „zbawia” („Ona [woda] i was zgodnie z tym wzorem zbawia teraz w chrzcie, nie przez usunięcie brudu, ale jako odpowiedź dobrego sumienia skierowana do Boga, dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa” 1P 3,21). W długich fragmentach swojego Listu do Rzymian Paweł rozwija temat, że jesteśmy wyratowani od „kary” za grzechy przez wiarę w krew Jezusa (Rz 1,18-5,9), ale potem jesteśmy uwalniani od „mocy” grzechu przez włączenie nas w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa oraz przez przebywającego w nas Ducha Świętego (Rz 5,10-8,13). To włączenie w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa uwalnia nas od „ciała grzechu”. Według Pawła, kiedy ludzie są chrzczeni, nie tylko składają publiczne świadectwo wiary i oddania Chrystusowi, przypieczętowując pogrzebanie starego życia i rozpoczęcie nowego; oni uczestniczą także lub wkraczają w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (por. Rz 6,4; Kol 2,11-12). Chrzest oznacza też otrzymanie statusu dziecka Bożego: „Wszyscy bowiem dzięki wierze w Chrystusa Jezusa jesteście synami Boga. Wy przecież, którzy zostaliście zanurzeni w Chrystusa, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3,26-27). Z tych, którzy uwierzyli i zostali ochrzczeni, został uformowany mesjański lud: „Nie ma już Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety. Wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami” (Ga 3,28-29). Z powodu głębokiego związku, jaki Nowy Testament widzi między wiarą a chrztem, nie jest zaskakujące, że w niektórych wersjach te dwie rzeczywistości pojawiają się obok siebie (por. Mk 16,16; Ga 3,27).

76. W Nowym Testamencie stawanie się chrześcijaninem wiąże się z wymiarem wspólnotowym. Ochrzczeni w Chrystusa, jesteśmy również ochrzczeni w Ciało Chrystusowe, Kościół. Inicjacja Chrześcijańska ustanawia wspólnotę pomiędzy wszystkimi, którzy są przemienieni w Chrystusie: „Wszyscy przecież w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12,13).

¹⁶ Pełniejsze rozważanie na temat zielonoświątkowych i katolickich poglądów odnośnie chrztu można znaleźć we wspomnianym już dokumencie *Perspectives on Koinonia 1985-1989*, III. Koinonia and Baptism, 9-69.

Należy zauważyć, że większość zielonoświątkowców uważa, że Ga 3,26-28 i 1 Kor 12,13 odnoszą się do „duchowego” chrztu w Ciało Chrystusa, któremu daje się publiczny wyraz w chrzcie wodnym. Niemniej jednak jak inni chrześcijanie wierzą, że chrzest w wodzie niesie ze sobą też wymiar wspólnotowy. Związek między śmiercią Chrystusa, chrztem i jednością Kościoła pomaga wyjaśnić tak wielką gorliwość Pawła, z jaką prosi koryncki Kościół, by dostrzegł i uszanował swą jedność w Panu: „Czy Chrystus jest podzielony? Czyż Paweł został za was ukrzyżowany? Czy też w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?” (1 Kor 1,10-17, w szczególności w. 13). Najwyraźniej zdaniem Pawła ochrzczona osoba jest teraz członkiem Nowej Wspólnoty i jako taka ma obowiązek aktywnie wspierać jej jedność (por. Ef 4,1-3).

77. W sumie nauczanie w Nowym Testamencie oraz opisy w Dziejach Apostolskich, jak poszczególne osoby i grupy stawały się chrześcijanami, wyraźnie pokazują, że wiara odgrywa krytyczną i konieczną rolę w Chrześcijańskiej Inicjacji. Wiara jest darem Boga, bez którego nikt nie może stać się chrześcijaninem. Stąd też wiara i chrzest są powiązane. Wszyscy, którzy chcą stać się chrześcijanami, są wezwani do chrztu opamiętania na odpuszczenie grzechów i przyjęcia Ducha Świętego (Dz 2,38). Jednocześnie zielonoświątkowcy i katolicy powinni zbadać różne perspektywy, w ramach których opisują naturę Chrześcijańskiej Inicjacji. Katolicy generalnie rozumieją na sposób sakramentalny teksty takie jak J 3,3-6 o nowym narodzeniu z wody i z Ducha, Tt 3,5 o kąpeli odrodzenia i J 6 o spożywaniu ciała i krwi Chrystusa. W tekstach takich jak Rz 6,1-7, który mówi o zjednoczeniu z Chrystusem w Jego śmierci przez chrzest albo w Kol 2,11-12 o pogrzebaniu z Chrystusem w chrzcie i wskrzeszeniu przez wiarę w moc Boga, który Go wskrzesił, katolicy widzą realne uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Zielonoświątkowcy z kolei twierdzą, że Nowym Testament przede wszystkim kładzie nacisk na wiarę zrodzoną przez przyjęte Słowo w mocy Ducha i wyznanie, które obejmuje także chrzest. Temu publicznemu wyznaniu wiary i posłuszeństwu w potężny sposób towarzyszy Boży Duch, który udziela tych rzeczy, na które wskazuje chrzest.

78. Co do czasu, w którym chrzest powinien być przyjęty, wiele opisów nowotestamentowych sugeruje, że osobiste, wyraźne wyznanie wiary było warunkiem, którego niemowlę nie było w stanie wypełnić. Jednocześnie chrzty domostw opisane w Dz 16 i 18 wskazują na prawdopodobieństwo tego, że niemowlęta były chrzczone. Z dziewięciu opisów chrztu w Dziejach Apostolskich tylko chrzest eunucha Etiopczyka i chrzest Pawła opisane są jako chrzty pojedynczych osób; wszystkie pozostałe były udzielane grupom ludzi. Ponadto niezależnie od kwestii chrztu niemowląt, nie łatwo dostrzec w Nowym Testamencie jeden model inicjacji. Ogólnie rzecz biorąc wydaje się, że normą jest model składający się z glosze-

nia orędzia o Chrystusie, wiary i wyznania, chrztu, włożenia rąk i daru Ducha Świętego, potwierdzonego znakami, przy założeniu, że nowi chrześcijanie mieli w konsekwencji udział w „łamaniu chleba”. Ale są też przykłady, które wydają się nie pasować do tego wzorca, takie jak opóźnienie w zstąpieniu Ducha do chwili aż apostołowie włożyli ręce na Samarytan w Dz 8 albo Duch zstępujący na Korneliusza i jego domowników przed chrztem w Dz 10-11. Jasne jest też, że cały Kościół był zaangażowany w początkową i późniejszą formację jego członków. Jednak chociaż cała wspólnota jest zaangażowana w formację uczniów, ostatecznie nie może uczynić za pojedyncze osoby tego, co każda z nich musi zrobić samodzielnie: każda z nich jest wzywana do wiary. Jednocześnie opisy chrztu w Dziejach Apostolskich pokazują, że ludzie są chrzczeni zaraz po tym, jak usłyszeli po raz pierwszy orędzie o Jezusie Chrystusie. Z pewnością powinni byli usłyszeć o Nim wiele więcej i dlatego ich wiara musiała wzrastać w czasie przez łaskę Ducha Świętego i z pomocą pouczeń i zachęty ze strony członków wspólnoty. W tym sensie ich wiara nie była i nie musiała być w pełni dojrzała w momencie inicjacji. Istnieją też w Nowym Testamencie opisy zawierające uzdrowienie fizyczne, gdzie wiara wspólnoty przejawia się w ten sposób, że przynosi korzyść temu, kto jest w potrzebie (np. Mk 2,5 – gdzie Jezus odpowiada na wiarę czterech mężczyzn, którzy przynieśli do niego swojego sparaliżowanego przyjaciela, Dz 3,16 – gdzie wiara Piotra i Jana w imię Jezusa uzdrowiła sparaliżowanego albo Dz 9,36-43 – gdzie zostaje wskrzeszona Tabita). Na podstawie takich właśnie fragmentów katolicy są w stanie wyobrazić sobie, że wiara wspólnoty zastępuje wiarę niemowlęcia podczas jego chrztu, aż do momentu, kiedy dziecko może samodzielnie wyznać wiarę w późniejszym czasie, w postaci wyznania wiary, które zostaje zapieczętowane sakramentalnie w obrzędzie bierzmowania.

C. Wiara i inicjacja chrześcijańska z perspektywy patrystycznej

79. Niewiele przetrwało tekstów patrystycznych z drugiego wieku, które by wprost poruszały temat stawania się chrześcijaninem. Najstarszym tekstem, w którym jest o tym wzmianka, jest *Didache* (sprzed 120 r.), które opisuje dostępne ludziom „dwie drogi” – drogę światłości i drogę ciemności. Autor napomina swoich czytelników, aby szli drogą chrześcijańską (drogą światłości), która wiąże się z życiem według podwójnego przykazania miłości Jezusa, przestrzeganiem złotej reguły i unikaniem poważnych grzechów, które naruszają prawo Boga. Następnie w paragrafie 7 *Didache* mówi o obrzędzie inicjacji dla tych, którzy mają stać się chrześcijanami: „A co do chrztu, w ten chrzycie sposób: Wszystko to wymawiajcie i chrzycie: W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego; w wodzie bieżącej. [...] Przed chrztem zaś niech poszczą chrzciciel i chrześniak, i inni którzy mogą;

każ przecie chrześniakowi pościć dzień lub dwa dni przedtem.” Chociaż ten krótki fragment nie wspomina wprost wyznania wiary ani nie rozwija jego doktrynalnej treści, rozpoczęcie chrześcijańskiego życia zazwyczaj wiązało się ze złożeniem takiego wyznania wiary, jak to sugeruje formuła trynitarna zawarta w tekście. Niedługo potem *Apologia* Justyna Męczennika (część I, 61 i 65; ok. 150 r.) zawiera trochę bardziej rozwinięty opis inicjacji chrześcijańskiej, w którym pojawiają się idea, że chrzest pociąga za sobą odrodzenie, nowe narodzenie i „oświecenie” oraz dodaje, że wtajemniczana osoba bierze udział w obrzędzie eucharystii. Inna wzmianka o obrzędzie inicjacji z okresu ponowotestamentowego pochodzi z *Wykładu nauki apostołskiej* (190 r.) Ireneusza z Lyonu, który powtarza szczegóły zawarte w *Didache* i u Justyna Męczennika, ale dodaje, że: „chrzest ten jest pieczęcią życia wiecznego i odrodzenia Bogu tak, że stajemy się dziećmi nie ludzi zmarłych, lecz wiecznego i zawsze istniejącego Boga”¹⁷. W porównaniu z tekstem *Didache* czy tekstem Justyna, ten wyróżnia się słowem „pieczęć”; Pismo wiąże to słowo dokładnie z Duchem Świętym (2 Kor 1,22; Ef 1,13; 4,30). Fakt, że wspomniana księga podobnie jak inne pisma Ireneusza, skierowana jest przeciwko herezjom, jest świadectwem faktu, że już w tym czasie dzieliły chrześcijan niezgadnialne ze sobą doktryny. Bycie chrześcijaninem natomiast wiązało się z podzielaniem tej samej wiary. Jeśli ktoś nie akceptowałby „reguły wiary” wspólnoty, jak powiedziała Ireneusz, lub jej „symbolu” czy „credo”, jak powiedzieli by inni autorzy, nie miałyby sensu przyjmowanie chrztu, który włączał ochrzczonego do tej wspólnoty; ani nie byłoby też rozsądne ze strony wspólnoty, aby przyjmowała na nowych członków tych, którzy nie dzielali jej wiary.

80. Trzeci wiek rozpoczyna się od dwóch pism, które dostarczają więcej informacji o procesie stawania się chrześcijaninem niż źródła wspomniane wcześniej. Krótka rozprawa Tertuliana *O chrzcie* (ok. 198-200 r.) wyjaśnia stwórcze i uzdrawiający efekty chrztu przez odwołanie się do Ducha unoszącego się nad wodami przed stworzeniem świata (Rdz 1,2) i do anioła poruszającego wodę w sadzawce Betezda (J 5,1-9; *O chrzcie* 3-5). Następnie wspomina namaszczenie krzyżem, poświęconym olejem, którego nazwa wywodzi się z greckiego czasownika „namaszczać” i jest związana ze słowami „Chrystus” (namaszczony) i „chrześcijanin”. To namaszczenie następuje po tym jak właśnie ochrzczone powstaje z kąpieli chrzestnej i, według Tertuliana, upamiętnia namaszczenie Aarona na arcykapłana (Wj 29,7; *O chrzcie*, 7). Następną czynnością w obrzędzie jest włożenie rąk i modlitwa o obecność Ducha Świętego (*O chrzcie*, 8). Starotestamentowe typy chrztu dostrzega się w potopie i przejściu przez Morze Czerwone (*O chrzcie* 8-9). Jego konieczność zakorzeniona jest w słowach Jezusa z Mt 28,19 i J 3,5 (*O chrzcie*, 13), chociaż jest też „drugi chrzest”, chrzest męczeństwa, o którym

¹⁷ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997, par. 4, s. 25.

mówił Jezus w Łk 12,50 („Chrztem mam być ochrzczony i jakiej doznaję udręki, aż się to stanie” *O chrzcie*, 16). Właściwym sługą dokonującym inicjacji jest biskup bądź prezbiter lub diakon z jego polecenia (*O chrzcie*, 17). Nie należy śpieszyć się ze chrztem, szczególnie małych dzieci (*O chrzcie*, 18). Dzieci powinny stać się chrześcijanami dopiero „wówczas, gdy poznają Chrystusa” (*O chrzcie*, 18). Wszystko to sugeruje, że jawna, osobista wiara jest warunkiem chrztu.

81. *Tradycja apostołska*, przypisywana Hipolitowi i napisana w Rzymie ok. 215 r. nie tylko zawiera poszczególne kroki składające się na proces stawania się chrześcijaninem, ale także ze względu na jej szerokie upowszechnienie, pomogła ukształtować praktykę inicjacji w wielu częściach ówczesnego Kościoła. Rozdziały 15-22 przedstawiają 5 kroków na drodze do bycia chrześcijaninem: 1) przedstawienie kandydatów (15-16), 2) katechumenat, od greckiego słowa oznaczającego „tego, który jest nauczany”, a zatem chodzi o czas nauczania przed inicjacją (17-19); 3) ostatnie tygodnie przygotowania przed chrztem (20); 4) same obrzędy inicjacji (21). Katechezy „mistagogiczne” wyjaśniały obrządki chrztu, bierzmowania i eucharystii, które nazywano i wciąż nazywa się „tajemnicami” w greckiej części Kościoła (stąd pochodzi przymiotnik „mistagogiczny”). W procesie tym szczególną wagę przykładano do badania motywacji i charakteru moralnego kandydatów. Okres nauczania trwał zazwyczaj trzy lata. Dopiero pod koniec tego okresu można było wejść w fazę ostatecznych przygotowań podczas tygodni poprzedzających Wielkanoc. Trzy obrzędy: chrztu, bierzmowania (lub namaszczenia olejem lub modlitwy o udzielenie darów Ducha Świętego) i eucharystii miały miejsce rankiem w niedzielę Wielkanocną. Podczas obrzędu chrztu, katechumen odpowiadał trzy razy „Wierzę” na pytania dotyczące jego lub jej wiary w Trójjedynego Boga; po każdej odpowiedzi osoba była zanurzana w wodzie. W imieniu dzieci zbyt małych, by odpowiadać samodzielnie, odpowiadali rodzice lub członkowie rodziny. Następnie ochrzczeni byli pomazywani olejem w imieniu Chrystusa a biskup wkładał na nich ręce. W końcu, po przekazaniu sobie znaku pokoju, nowo ochrzczeni i bierzmowani brali udział po raz pierwszy wraz z całą wspólnotą w eucharystii.

82. Generalnie model długiego katechumenatu, po którym następowały intensywniejsze przygotowania w tygodniach poprzedzających uroczystość chrztu, bierzmowania i eucharystii na Wielkanoc, wydaje się odzwierciedlać praktykę wczesnego Kościoła w trzecim wieku. Jaki był związek między wiarą a stawaniem się chrześcijaninem? W *Tradycji Apostolskiej* obowiązek nauczania przedchrzcielnego i pytania zadawane podczas obrzędu chrztu wymagały zrozumienia i wyznania wiary. A jednak ten sam tekst jest pierwszym, niedwuznacznym potwierdzeniem chrztu niemowląt. Fakt, że piętnaście lat wcześniej Tertulian sprzeciwiał się praktyce chrztu niemowląt sugeruje, że niemowlęta były chrzczone już

wówczas. W odróżnieniu od jego stanowiska, druga część *Listu 64* Cypriana z Kartaginy (ok. 253 r.) mówi o synodzie 67 biskupów, zorganizowanym krótko po 250 r., który potępił przekonanie, że chrzest powinien być udzielany w ósmym dniu po narodzeniu, w nawiązaniu do biblijnego wzorca obrzezania. Zdaniem synodu chrzest nie powinien być odkładany dłużej niż dwa lub trzy dni, ponieważ niemowlęta również powinny być wolne od grzechu pierworodnego. W omawianym okresie osobiste wyznanie wiary było w oczywisty sposób związane z procesem stawania się chrześcijaninem, o czym świadczy zarówno sposób, w jaki dokonywano obrzędów przygotowania i inicjacji (*Tradycja Apostolska*), jak i teologia chrztu (Tertulian). Jednak w tym samym czasie po raz pierwszy pojawia się wyraźny dowód udzielania chrztu niemowlętom, jak i zachęta do jego praktykowania, co od tego czasu będzie coraz bardziej powszechne.

83. Podczas gdy Tertulian widział w tym sprzeczność między teologią a praktyką, jego pogląd nie był przekonujący dla Kościoła jako całości. Być może było tak po części dlatego, że nawet ci, którzy bardzo go podziwiali, jak np. Cyprian, wierzyli, że chrzest uwalniał od stanu grzechu pierworodnego, stanowił narodzenie się do nowego życia w Chrystusie i otwierał drogę do Bożego Królestwa, którego nie powinno się odmawiać niemowlętom. To przekonanie zdaje się wiązać z tym, jak wielu pierwszych chrześcijan rozumiało słowa Jezusa do Nikodema („Zapewniam, zapewniam cię, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Boga” [J 3,5]), i Jego mandat misyjny pozostawiony uczniom („Idźcie więc i czyńcie uczniów wśród wszystkich narodów, chrzcząc ich w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” [Mt 28,19]). „Jako, że nic innego nie dzieje się, kiedy niemowlęta są ochrzczone z wyjątkiem tego, że są włączone do Kościoła, innymi słowy, że są zjednoczone z ciałem i członkami Chrystusa”, Augustyn widział ich chrzest jako odzwierciedlenie wiary chrześcijańskiej w to, że one także powinny być w taki sposób wcielone i dzięki temu uwolnione od grzechu pierworodnego i chronione przed jego skutkami (patrz, Augustyn, *On Merits and Forgiveness of Sinners and on the Baptism of Infants*, III, 4, 7 [ok. 412 r.]). Ten sam autor przyznał także, że praktyka chrzczenia niemowląt wywodzi się od samych apostołów (*On Merits and Forgiveness of Sinners and on the Baptism of Infants*, I, 26, 39).

84. W czwartym wieku istnieje pokaźna literatura o tym, jak człowiek staje się chrześcijaninem i o tym, jak wierzący rozumieeli znaczenie zachodzącej w nim zmiany. Etapy prowadzące do pełnego uznania we wspólnocie generalnie odpowiadały wzorcowi przedstawionemu wcześniej w *Tradycji apostolskiej*. Szczególnie inspirujące i oświecające dla nas dzisiaj są różne cykle nauczania przygotowywane przez biskupów i innych pasterzy w celu zapoznania z wiarą i życiem Kościoła tych, którzy chcą stać się chrześcijanami. Ten materiał przypomnimy w

raporcie później, kiedy będziemy omawiać kwestie uczniostwa i formacji duchowej (część 4). Wystarczy tutaj zaznaczyć, że te pouczenia miały zasięg globalny. W sposób pogłębiony zajmowały się kwestiami wiary, szczególnie przez przypomnienie naczelnych doktryn biblijnych i wyjaśnianie różnych artykułów Wyznania wiary. Odnosiły się także do moralnego i duchowego życia, jakiego oczekiwano od chrześcijanina, komentując przykazania i inne zasady dobrego zachowania, wyjaśniając cnoty wiary, nadziei i miłości, oraz podstawy modlitwy chrześcijańskiej.

85. Wszystko to pokazuje, że Kościół w okresie patrystycznym w pełni przyjmował i starał się wcielać w życie nauczanie biblijne o znaczeniu wiary w procesie stawania się chrześcijaninem. Nie jest zatem zaskoczeniem, że wielu autorów, od Tertuliana po Augustyna, nazywa chrzest sakramentem wiary: *sacramentum fidei*. Jest także jasne, że rozwój katechumenatu uwydatnił wspólnotowy charakter procesu, przez który ludzie stawali się chrześcijanami. W przygotowanie kandydatów do inicjacji podczas Wielkanocy zaangażowany był biskup i wielu innych członków wspólnoty. Istniał tak głęboki związek między celebrowaniem inicjacji a życiem wspólnoty, że wyznania wiary, w formie w jakiej je znamy, można powiedzieć, rozwinęły się, aby zaspokoić potrzebę krótkiego, uniwersalnego wyznania wiary wypowiedzanego podczas chrztu. Sposób, w jaki ułożono kolejność poszczególnych uroczystości liturgicznych w ciągu roku był w dużym stopniu zależny od rozwoju obrzędów inicjacji.

D. Współczesne refleksje na temat wiary i inicjacji chrześcijańskiej

86. Zarówno Biblia, jak i literatura patrystyczna, potwierdzają głęboką relację między wiarą a serią wydarzeń, w wyniku których osoba staje się chrześcijaninem. Zbadaliśmy, co te źródła mówią na ten temat w nadziei poszerzenia obszaru zgodności między nami i wyjaśnienia tego, co może jeszcze nas dzieli.

87. W odniesieniu do Pisma możemy radować się, że Nowy Testament dostarcza wielu danych wzmacniających to, czego się wspólnie trzymamy odnośnie wchodzenia w życie chrześcijańskie. Jednocześnie nasze wspólne badania ujawniły różnice w sposobie interpretowania niektórych tekstów biblijnych. Katolicy dostrzegają pośrednie wzmianki o chrzcie w tekstach, w których zielonoświątkowcy ich nie widzą. Jeden z przykładów wspomnianych już w punkcie 47 i 77 jest fragment z J 3,5-6: Jezus odpowiedział: „Zapewniam, zapewniam cię, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Boga. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się narodziło z Ducha, jest duchem.”

Katolicy uważają, że tekst ten wiąże nowe narodzenie z chrztem, podczas gdy zielonoświątkowcy widzą odwołanie do narodzenia „z wody” jako odwołanie do naturalnych narodzin, aby podkreślić potrzebę drugich, duchowych narodzin. Z powodu takich interpretacji katolicy uważają, że chrzest jest całkowicie kluczowy w Chrześcijańskiej Inicjacji, ponieważ są przekonani, że jest o nim mowa w wielu nowotestamentowych wzmiankach na temat całego kompleksu wydarzeń związanych z nawróceniem, i stąd widzą cały dynamiczny proces odkupienia jako ściśle związany z samym chrztem. Ich zdaniem chrzest sugerują szczególnie takie fragmenty jak: 1Kor 6,11 („Lecz zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego”) lub Tt 3,5 („z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym”). Zielonoświątkowcy uważają, że fragmenty te z pewnością odnoszą się do nawrócenia, a obmycie stanowi nawiązanie do krwi Chrystusa, a niekoniecznie do samego chrztu.

88. Nasze wspólnoty różnią się także wnioskami, jakie wyciągamy z naszych interpretacji nowotestamentowego języka odnośnie chrztu. Według katolików chrzest urzeczywistnia te rzeczy, na jakie wskazuje. Zielonoświątkowcy przyjmują konieczność chrztu jako wyraz posłuszeństwa nakazowi Jezusa (Mk 16,16; Mt 28,19). Dla niektórych zielonoświątkowców chrzest jest tylko zewnętrznym, niemniej jednak koniecznym znakiem, wykonywanym w posłuszeństwie Jezusowi na publiczne świadectwo transformacji, która dokonała się już z łaski przez wiarę. Inni zielonoświątkowcy przypisują większą skuteczność samemu chrztowi, postrzegając go nie tylko jako znak czy świadectwo, ale także jako ustanowiony środek przekazywania przebaczącej łaski, dający moc i ratujący życie, skuteczny przez moc Ducha. Jednak większość zielonoświątkowców nie widzi chrztu jako środka odrodzenia. Odrodzenie dokonuje się, kiedy Słowo i Duch, przez wiarę, dają początek nowemu życiu w wierzącym. Bez tej dynamiki chrzest nie może wywołać nowego narodzenia. Ponieważ niektórzy zielonoświątkowcy zaniedbują chrzest, uczestnicy dialogu ze strony zielonoświątkowej chcą zachęcić wszystkich zielonoświątkowców do rozważenia jasnego wezwania Pisma do tego, by wszyscy byli ochrzczeni (por. Dz 2,38). Ponadto, chociaż przyjęcie chrztu w wodzie bez wiary nie może zbawić, w Nowym Testamencie jest on ściśle związany z przebaczeniem grzechów (Dz 2,38), ze skutecznym uwolnieniem od mocy grzechu (Rz 6,1-7) i samym zbawieniem (Mk 16,16; 1 Pt 3,21).

89. Widać wyraźnie, że wspólne studium tekstów biblijnych nie rozwiązało wszystkich różnic między nami, które ciągle dzielą nas w kwestii charakteru, czasu, etapów i wspólnotowych wymiarów stawania się chrześcijaninem. Niektóre teksty o chrzcie sugerują zdaniem wielu, że obrzęd ten jest skuteczny a jego moc przemiany rzeczywiście zmienia ochrzczonego osobę. „Bóg wyczekiwał cierpliwie

za dni Noego, kiedy była budowana arka. W niej tylko niewielu, to jest osiem dusz, zostało uratowanych przez wodę. Ona i was zgodnie z tym wzorem zbawia teraz w chrzcie nie przez usunięcie brudu, ale jako odpowiedź dobrego sumienia skierowana do Boga, dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa” (1 P 3,20-21). „[...] gdy zostaliście pogrzebani razem z Nim w chrzcie, w którym również razem zostaliście wskrzeszeni dzięki wierze w działanie Boga, który wskrzesił Go z martwych” (Kol 2,12). Albo znowu „Wszyscy bowiem dzięki wierze w Chrystusa Jezusa jesteście synami Boga” (Ga 3,26). To mogłoby stanowić wsparcie dla sakramentalnej interpretacji chrztu, która zarówno uznaje jego skuteczność jak i konieczność do zbawienia, jak wierzą katolicy. Z drugiej strony, inne wersety mówią o zbawieniu w Chrystusie, nie nadmieniając chrztu: „I co jeszcze mówię? Blisko ciebie jest Słowo, w twoich ustach i w twoim sercu, a jest to Słowo wiary, które głosimy. Jeśli więc swoimi ustami wyznasz, że Panem jest Jezus, i uwierzysz w swoim sercu, że Bóg wskrzesił Go z martwych, będziesz zbawiony. Sercem bowiem wierzy się dla usprawiedliwienia, ustami zaś wyznaje się dla zbawienia” (Rz 10,8-10). To mogłoby wspierać pogląd, zgodnie z którym chrzest jest nie tyle skutecznym „sakramentem” co raczej ustanowieniem Pańskim, którego należy przestrzegać i które potwierdza bardziej fundamentalne zdarzenie zbawcze, jakim jest wiara i wyznanie wiary, jak twierdzi większość zielonoświątkowców. W świetle powyższych przykładów możliwe jest, że część naszych różnic w patrzeniu i akcentach odzwierciedla po prostu różnorodność spojrzeń i akcentów obecną w samym Nowym Testamencie, i stanowi zdrowe napięcie, które nie powinno być sztucznie lub w niewłaściwy sposób rozwiązane.

90. Być może jednak w grę wchodzi tutaj coś więcej niż tylko wynikająca z Biblii różnorodność. Zarówno katolicy jak i zielonoświątkowcy czytają Pismo w świetle wiary i polegając na oświeceniu Ducha Świętego. Wnoszą jednak również do interpretacji poszczególnych fragmentów własne założenia. Na przykład, niektóre fragmenty, takie jak 1 Kor 12,13 („Wszyscy przecież w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem”); patrz także Ga 3,26-28 czy Tt 3,5-7) mogą być interpretowane w różnorodny sposób. Czy nie jest możliwe, że chęć uniknięcia rzekomo formalnego czy mechanicznego podejścia do zbawienia może powodować, że ktoś będzie mniej otwarty na dostrzeżenie w takich tekstach wzmianki o chrzcie wodnym? Albo, z drugiej strony, czy zabieganie o uznanie sakramentalnego rozumienia chrztu nie czyni innych mniej otwartymi na rozważenie możliwości, że takie teksty mogą nie odnosić się do chrztu wodnego? Ponieważ jeszcze nie określiliśmy wyraźnie charakteru, liczby i funkcji naszych założeń, wartościowym rezultatem obecnej fazy dialogu jest uznanie hermeneutyki za temat do poważnego rozważenia w kolejnych fazach rozmów zielonoświątkowo-katolickich. Nawet na tym wstępnym etapie uznaje-

my, że katolicy interpretują Pismo w zgodzie z ogólnym wzorcem wyznaczonym przez Konstytucję II Soboru Watykańskiego O Bożym Objawieniu *Dei Verbum*, która umieszcza interpretację każdego indywidualnego tekstu w kontekście jego źródła i późniejszego zrozumienia w ramach tradycji chrześcijańskiej na przestrzeni wieków. Oficjalne nauczanie biskupów będących w sukcesji apostołskiej lub „magisterium” wypełnia decydującą rolę w rozpoznawaniu słuszności interpretacji Pisma, które pojawiają się w wyniku refleksji egzegetów, teologów i całego ludu Bożego. Według zielonoświątkowców Biblia, jako natchniona przez Ducha Świętego, jest uważana za autorytatywny przewodnik wiary i życia chrześcijańskiego. Jednocześnie istnieje zarówno rodzaj zielonoświątkowej tradycji jak i władza rozróżniania używana przez kompetentnych sług Bożych oraz ciała zarządzające, które służą odróżnieniu słusznych od niesłusznych interpretacji Biblii. Nasze wspólne rozważanie tekstów Pisma związanych ze stawianiem się chrześcijaninem ukazało nam potrzebę wspólnego badania podobieństw i różnic w zakresie naszych założeń hermeneutycznych.

91. Co mogłyby wnieść dane płynące z pism patrystycznych w nasz projekt służący pogłębieniu zgody i wyjaśnieniu różnic między zielonoświątkowcami i katolikami w odniesieniu do związku między wiarą a procesem stawania się chrześcijaninem? Po pierwsze, jeśli chodzi o rolę i charakter chrztu, świadkowie patrystyczni zdają się polegać na tych fragmentach Pisma, które zaczęto interpretować jako podkreślające skuteczność chrztu. Pouczenia katechetyczne mówią o nowym narodzeniu, które następuje po chrzcie. Niemniej jednak niektórzy rodzice decydowali, że ich dziecko nie będzie chrzczone, w tym rodzice tych dzieci, które później stały się ważnymi przywódcami kościelnymi. To wynika nie tyle z faktu, że chrześcijanie mieli wątpliwości co do korzyści płynących z przyjęcia obrzędów inicjacji, ale raczej dlatego, że chcieli, aby ich dzieci były gotowe do trwania w skutkach wywołanych przez te obrzędy. Skuteczność sakramentów była postrzegana, jako rezultat działania Ducha Świętego, który przez te obrzędy dotykał się życia osób przyjmujących sakramenty. W patrystycznym rozumieniu działania Ducha Świętego jako podstawy zbawiającej mocy chrztu i eucharystii, zielonoświątkowcy i katolicy mogą znaleźć wspólne źródło do pogłębionej refleksji nad tym, jak Chrystus mógł użyć tych obrzędów, które nazwano później „sakramentami”, jako środków swego potężnego zbawczego działania w życiu ludzi. W szczególności, powiązanie między sakramentami i Duchem mogłoby pozwolić zarówno zielonoświątkowcom jak i katolikom na wspólne wyznanie, że przez przyjęcie chrztu w życiu człowieka ochrzczonego dokonuje się ważne Boże działanie. Aby stać się chrześcijaninem należało zmienić swoje życie, co oznaczało także poważne staranie o to, by współpracować z Bożą łaską w taki sposób, że prowadzi się prawdziwie dobre i święte życie.

92. Co do czasu przyjęcia chrztu, rozwój katechumenatu zdaje się faworyzować chrzest osób zdolnych do złożenia osobistego wyznania wiary i przejścia przez proces wymagający ascetycznego i intelektualnego zaangażowania. Ponadto rozwój obrzędów inicjacji chrześcijańskiej w czwartym wieku nie może być rozpatrywany w izolacji od palącej potrzeby wyjścia naprzeciw wielu byłym poganom, którzy chcieli stać się chrześcijanami i oczekiwali przyjęcia do Kościoła. W takiej sytuacji konieczne było zaprojektowanie tych obrzędów w taki sposób, by możliwa była inicjacja dorosłych. Powiedziawszy to, trzeba niemniej jednak pamiętać, że istnieje wyraźny dowód funkcjonowania chrztu niemowląt w tym samym okresie.

93. Etapy składające się na proces stawania się chrześcijaninem są nakreślone wyraźniej w okresie patrystycznym niż w Nowym Testamencie. Wzorzec, na który składają się wyznanie trynitarnego wiary i potrójne zanurzenie podczas chrztu, po których następuje włożenie rąk w celu udzielenia Ducha Świętego i kulminacja w postaci celebrowania eucharystii, wydaje się mocno ugruntowany już w nauczaniu katechetycznym czwartego wieku. Biblia nie dostarcza szczegółowych informacji o tym procesie ani o miejscu, jakie zajmowała w nim eucharystia. Ponieważ Nowy Testament przedstawia chrześcijańską wspólnotę jako tę, która celebrowała „łamanie chleba”, można by wnioskować, że gdyby chrześcijanin nie uczestniczył w Wieczery Pańskiej (por. Dz 2,42.46; 20,7; 1Kor 10,14 – 11:17,34), którą katolicy rozumieją jako eucharystię, nie byłby w pełni włączony w życie Kościoła. Chociaż obie nasze wspólnoty dochodzą do takiego wniosku, katolicy ściśle wiążą uczestnictwo w Stole Pańskim z Chrześcijańską Inicjacją jako istotnym kulminacyjnym momentem procesu stawania się chrześcijaninem, podczas gdy zielonoświątkowcy tego nie czynią.

94. Odnośnie roli Kościoła, gdy nowi członkowie stawali się chrześcijanami, dane patrystyczne sugerują, że poapostolska wspólnota budowała na fundamencie pierwotnego świadectwa o wspólnotowym charakterze procesu stawania się chrześcijaninem, który widać już w Nowym Testamencie i dalej to świadectwo rozwijała. Zamiast misjonarzy/apostołów takich jak Piotr i Paweł, którzy wspierani przez innych chrześcijan, przewodzili w zapraszaniu słuchaczy do wiary i chrztu, teraz każdy Kościół lokalny jest zorganizowany tak, że wszyscy, począwszy od pastora – biskupa po zwykłych członków wspólnoty, biorą udział w przygotowaniu i inicjacji młodych wierzących. Związek między wspólnotą a inicjacją jest tak silny, że nawet wyznanie wiary Kościoła i uporządkowanie liturgii w ciągu roku są do pewnego stopnia zdeterminowane przez inicjację nowych wiernych.

95. Te obserwacje sugerują, że materiał patrystyczny sam z siebie nie rozwiązuje różnic między zielonoświątkowcami a katolikami co do miejsca wiary w

szeregu wydarzeń, w wyniku których osoba staje się chrześcijaninem. Z jednej strony wydaje się, że większość Ojców rozumiała ten proces w sposób sakramentalny. Bycie chrześcijaninem wiązało się z chrztem, udzieleniem Ducha i przyjęciem eucharystii jako kluczowymi częściami procesu. Jednocześnie w Chrześcijańskiej Inicjacji istotna była wiara. Fakt, że wiara całej wspólnoty była zaangażowana w przygotowanie, przyjęcie i ciągłą formację nowych członków, wraz z przekonaniem, że zbawczych efektów chrztu nie należy odmawiać dzieciom wierzących, były powodami wspierającymi praktykę chrztu niemowląt. Wszystkie te uwagi mogą służyć za uzasadnienie dla katolickiego rozumienia procesu stawania się chrześcijaninem i sposobu, w jaki wiara jest powiązana z tym wydarzeniem i procesem. Jednocześnie fundamentalne nastawienie katechumenatu na wyznanie wiary przed chrztem oraz fakt, że wiele osób odkładało chrzest, a dzieci rodziców chrześcijan nie zawsze były chrzczone, może potwierdzać zielonoświątkowe spojrzenie na kwestię stawania się chrześcijaninem i tego, jak wiara wiąże się z tym wydarzeniem czy serią wydarzeń, a zwłaszcza ich przekonanie, że jakaś przemiana powinna nastąpić w człowieku przed chrztem. Według zielonoświątkowców chrzest jest symbolicznym odtworzeniem boskiego dramatu, w którym uobecnia się zbawcze czyny Chrystusa; jest to utożsamienie się z umierającym i powstającym z martwych Chrystusem. Zatem uznają oni moc tego aktu, nie opisując go za pomocą języka sugerującego skuteczność. Katolicy przyznają, że taki język rozwinął się z czasem, ale twierdzą, że jest on zakorzeniony już w biblijnym nauczaniu o stawaniu się chrześcijaninem. Dzisiaj używa się także bardziej ekspresyjnego języka symbolu i tajemnicy, aby opisać skuteczność sakramentów.

96. W jaki sposób biblijny i patrystyczny materiał, który rozważaliśmy, może pogłębić naszą jedność odnośnie roli wiary w stawaniu się chrześcijaninem? Na pewno potwierdza przekonanie, że te dwa elementy nie mogą być oddzielone od siebie. Istnieje biblijny i patrystyczny materiał, który można interpretować na rzecz poglądu, że człowiek staje się chrześcijaninem w wyniku wydarzenia albo na rzecz poglądu, że dzieje się to w wyniku serii wydarzeń tworzących długi proces. W każdym z przypadków człowiek jest zbawiony i uświęcony tylko przez Bożą łaskę. Wiara, która jest samym sednem uczniostwa, jest darem Boga. Człowiek musi przyjąć ten dar i uwierzyć, aby stać się chrześcijaninem. Jednocześnie wiara jednostki jest w różnorodny sposób powiązana ze wspólnotą wierzących. Duża część materiału biblijnego i patrystycznego może sugerować, że Bóg używa Kościoła jako narzędzia do głoszenia Chrystusa i zapraszania ludzi do wiary. Zarówno Nowy Testament jak i pisma patrystyczne pokazują, że wierząca wspólnota pomaga tym, którzy przyjmują to orędzie otwartym sercem, pragną zrozumieć lepiej jego przesłanie, współpracować z Bożą łaską nawrócenia i zacząć żyć nowym życiem ewangelicznego uczniostwa. Zarówno w Nowym Testamencie jak i

u Ojców Kościoła wierząca wspólnota nie tylko dzieli się wiarą z tymi, którzy stają się chrześcijanami, ale także świętuje z nimi obrzędy chrztu, wkładania rąk i łamania chleba. Nikt sam siebie nie wtajemnicza. Wiara w Chrystusa i przynależność do wspólnoty, którą On założył i ustanowił jako swoje Ciało, idą ze sobą w parze. W tym sensie, chociaż stawanie się chrześcijaninem posiada wyraźnie wymiar osobisty, nie jest możliwe radykalnie zindywidualizowane chrześcijaństwo składające się z wierzących, którzy izolują się od siebie nawzajem. Ponadto, stawanie się chrześcijaninem wymaga zarówno ciągłego odzewu pojedynczego wierzącego na Bożą łaskę, jak również jego deklaracji, że wraz z całą wspólnotą będzie dzielić się wiarą z innymi osobami przez angażowanie się w działania ewangelizacyjne i misyjne. Rozmyślanie nad biblijną i patrystyczną perspektywą na relację między wiarą a stawaniem się chrześcijaninem pozwoliłoby zielonoświątkowcom i katolikom wspólnie wyznaczyć, że Kościół jest wspólnotą wiary o charakterze misyjnym, pobudzającą każdego wierzącego do składania wyznania wiary i zapraszania do wspólnoty innych, którzy jeszcze nie znają radości wynikającej z wiary w Jezusa Chrystusa. Nasz dialog o związku wiary ze stawaniem się chrześcijaninem pozwala nam zobaczyć na nowo, że do istoty Kościoła należą wspólnota (por. *Perspectives on Koinonia*) i misja (por. *Ewangelizacja, Prozelityzm i Wspólne Świadectwo*)¹⁸.

III. Chrześcijańska formacja i uczniostwo

A. Wprowadzenie

97. Uczniostwo i chrześcijańska formacja są terminami pokrewnymi i używane są w obu naszych tradycjach. Są blisko związane z wiarą, nawróceniem i doświadczeniem. Razem stanowią fundament życia chrześcijańskiego; naśladowanie Jezusa stanowi sedno wszelkiego chrześcijańskiego uczniostwa i formacji. *Uczniostwo*, jako określenie relacji, wyraża wprost i bezpośrednio osobistą więź z Chrystusem. Termin *chrześcijańska formacja* ma wskazywać na dynamiczny proces, zachodzący w mocy Ducha Świętego, który obejmuje całą naszą egzystencję w Chrystusie, a zatem przemianę wszystkich wymiarów ludzkiego życia. Oba procesy zachodzą w kontekście wspólnoty: w Kościele, w życiu zboru i parafii, w ruchach eklezyjalnych i parakościelnych oraz w chrześcijańskim życiu rodzinnym.

¹⁸ *Ewangelizacja, Prozelityzm i Wspólne Świadectwo*, SiDE 2003, nr 2, s. 119-160.

98. Jako katolicy i zielonoświątkowcy odnaleźliśmy znaczny obszar wspólnych zapatrywań na uczniostwo. W obecnym kontekście obie tradycje aktywnie angażują się w praktyki uczniostwa. Są one częścią różnych programów ciągłej formacji chrześcijańskiej i wiążą się z nawróceniem i wiarą, jak to zostało opisane w poprzednich paragrafach. Formacja to ciągły proces, który ogarnia całe życie wierzącego. Zaczyna się od pierwszego kontaktu z wiarą chrześcijańską, pogłębia się wraz z kolejnymi doświadczeniami nawrócenia i odrodzenia, i trwa, gdy wierzący są wzywani do życia dojrzałym życiem chrześcijańskim we wspólnocie wiary, wypełnionej mocą Ducha Świętego.

99. W naszym dialogu odkryliśmy, że wspólne spojrzenie na źródła biblijne i patrystyczne odnośnie tych kwestii pomaga uchwycić na nowo sens chrześcijańskiego uczniostwa, gdy dzielimy się naszymi historycznymi i współczesnymi praktykami. Mamy nadzieję, że chętniej będziemy odpowiadać na zaproszenia Ducha Świętego do podążania za Chrystusem, wywołane naszymi rozmowami o życiu chrześcijańskim.

B. Chrześcijańska formacja i uczniostwo z perspektywy biblijnej

100. Szkolenie uczniów było charakterystyczne dla służby Jezusa jak i dla judaizmu Jego czasów. I chociaż relacja między Jezusem a Jego uczniami była podobna do relacji między rabinami i ich uczniami, to jednak podczas Jego służby pojawia się coś nowego i wyjątkowego. Wśród rabinów powszechna była praktyka, że uczniowie przychodzili do nauczyciela i uczyli się od niego poprzez studia i modlitwę. Jezus natomiast sam przejmował inicjatywę i wzywał do pójścia za sobą tych, którzy stawali się Jego uczniami. Jezus prowadził uczniów, a oni szli za Nim w odpowiedzi na Jego wezwanie (Mk 1,17-29; Mt 4,19), pomimo swoich słabości i upadków. Mieli „być z Nim” i mieli być „posłani” przez Niego na misję. Uczeń Jezusa to ten, kto przebywa z Nim. Relację między Jezusem a Jego uczniami można opisać, jako relację społeczności lub wspólnoty. Nie wszyscy uczniowie w ewangelii zostawiają wszystko i dosłownie podążają za Nim w czasie Jego wędrownej służby zwiastowania, nauczania i uzdrawiania. Niemniej jednak model ucznia, który podąża za Jezusem gdziekolwiek ten idzie, pozostaje idealnym modelem dla chrześcijan, którzy próbują naśladować zmartwychwstałego Pana w różnych okolicznościach, kontekstach i powołaniach ich obecnego życia. Wspólnota („być z Nim”) jest fundamentem misji uczniów („być posłanym”) i węzłem ich wspólnoty między sobą. Uczniostwo polega zatem nie tylko na rozpoznaniu prawdziwej tożsamości Jezusa („A wy za kogo Mnie uważacie?” Mk 8,29), ale także tożsamości wspólnoty uczniów formowanych przez Jezusa.

Tych, którzy odpowiadali na Jego wezwanie, Jezus przyjmował jak rodzinę, ponieważ wykonywali Bożą wolę („Kto bowiem czyni wolę Mojego Ojca, który jest w niebie, ten jest Moim bratem i siostrą, i matką” Mt 12,49-50). W miarę ich pielgrzymki z Nim, ich początkowe powołanie i całkowite poświęcenie naśladowaniu Jezusa pogłębiało się i stawało się bardziej kosztowne, gdyż Jezus kładł przed nimi wyzwanie krzyża („Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje” Mk 8,34) i wzywał do postawy służby („Jeśli ktoś chce być pierwszy, niech będzie ze wszystkich ostatni i sługą wszystkich” Mk 9,35), gdy On sam zbliżał się do wypełnienia woli Ojca na Golgocie.

101. Ewangelie synoptyczne wyraźnie mówią, że uczniostwo jest istotnym elementem odpowiedzi wiary na orędzie Jezusa o Ewangelii Królestwa. Obrazy mówiące o „chodzeniu z Jezusem”, „naśladowaniu Jezusa”, „byciu z Jezusem” (por. Mk 1,17.20; Mt 4,19) przynosiły owoc w życiu Kościoła; inspirowały różne formy pobożności i dawały impuls ruchom odnowy, i zawsze w nieodparty sposób pociągały chrześcijan. Uczniostwo jest czymś żywym i dynamicznym; ciągle trwa i wyraża się na wiele sposobów w życiu wierzących przez wszystkie pokolenia. Uczniowie idą za Mistrzem, który napędza ich nabożną czcią (por. Mk 10,32-34) i zawsze kroczy przed nimi. „Pójście za Nim” lub „naśladowanie Go” przez uczniów wynika z tego, że Mistrz „poprzedza ich”. Pod koniec pielgrzymki „ruszył na przedzie, zdążając do Jerozolimy” (Łk 19,28; Mk 10,32), gdzie dokonało się kulminacyjne wydarzenie Jego misji. Ale krzyż i śmierć nie są końcem pielgrzymki, ponieważ w wigilię swojej śmierci składa obietnicę: „Ale po moim wskrzeszeniu pójde przed wami do Galilei” (Mk 14,28; por. 16,7). Zatem „pójście za” Jezusem wykracza poza Jego historyczną egzystencję.

102. W ewangeliami synoptycznych wezwanie do uczniostwa przybiera formę wezwania do świętości. To wymaga porzucenia wszystkiego i natychmiastowego pójścia za Jezusem, jak to widać w powołaniu pierwszych uczniów (Mt 4,18-22). Nie jest także przypadkowe, że w Ewangelii Mateusza, zawierającej wiele mów, wezwanie do świętości przekazane jest w nauczaniu Jezusa. Kiedy uczniowie zostali już powołani i zaczynają podążać za Jezusem w ramach Jego misji zwiastowania i uzdrawiania w całej Galilei, Jezus zbiera ich na górze i poucza co do sposobu życia, jakiego domaga się Królestwo Boże. „Kazanie na górze” łączy w sobie błogosławieństwo – bycie szczęśliwym w obecności Boga – z moralną przemianą i dojrzałością – „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48).

103. Również Ewangelia Jana przedstawia chrześcijańskie uczniostwo, jako wspólnotę lub społeczność z Jezusem. Pierwsi uczniowie są zaproszeni, by

„przyjść i zobaczyć” i zostać już z Jezusem (J 1,35-51). Będą obecni tam, gdzie jest ich Mistrz („Jeśli ktoś chciałby Mi służyć, niech idzie za Mną, a gdzie Ja jestem, tam będzie i Mój sługa”, J 12,26), co prowadzi do pełnego głębi nauczania, że trwanie w Chrystusie jest źródłem uczniostwa (J 15,1-8). Trwanie w Chrystusie oznacza także wzrastanie i przynoszenie owocu. W ten sposób Ojciec jest uwielbiony w życiu ucznia (J 15,8). Z tą głęboką duchową rzeczywistością „trwania” w Chrystusie zgodne jest objawienie na temat naszego udziału w życiu trójjedynego Boga (ponieważ Syn i Ojciec trwają w sobie nawzajem – J 17,21). To jest także ukazanie chrześcijańskiej wspólnoty jako wspólnoty miłości („Nowe przykazanie daję wam, abyście się wzajemnie miłowali. Jak Ja was umiłowałem, tak i wy miłujcie jedni drugich. Po tym wszyscy poznają, że jesteście Moimi uczniami, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” J 13,34-35; por. J 15,12).

104. Objawienie i obietnica Pocieszyciela, jak Jezus określa Go w tej Ewangelii (J 14-16), daje gwarancję, że ten model uczniostwa nadal będzie normatywny dla wszystkich chrześcijan. Duch nie tylko uczy i wprowadza we wszelką prawdę, ale świadczy o Jezusie (J 15,26) i przekonuje o grzechu, sprawiedliwości i sądzie (J 16,8-12). „Orędownik zaś, Duch Święty, którego Ojciec pošle w Moim imieniu, On nauczy was wszystkiego i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26). Duch będzie przebywał z uczniami i będzie w nich, tak jak oni trwali w Jezusie (J 14,17). Jezus, który posiadał Ducha bez miary (J 3,34), zaprasza wszystkich, by pili z Ducha (J 7,37-39), gdy On przejdzie do chwały przez śmierć i zmartwychwstanie (J 17,1). Zarówno katolicy jak i zielonoświątkowcy bardzo cenią obecność Ducha Świętego jako klucz do ich nieustannego naśladowania Jezusa.

105. Uczniostwo w Dziejach Apostolskich polega na aktywnej odpowiedzi wiary na orędzie chrześcijańskie. Do opisanego początków uczniostwa używa się wielu wyrażań, w tym: (1) słuchanie i przyjmowanie Słowa Pana w zwiastowaniu i nauczaniu (Dz 11,26; 13,14; 15,17; 17,11-12; 18,11; 28,28), (2) uwierzenie w osobę Jezusa, Pana, Chrystusa (por. Dz 10,43; 11,17; 19,4; 20,21), (3) nawrócenie i skrucha (por. Dz 3,19; 26,20). Odpowiedź wiary na głoszenie o Jezusie Chrystusie zmienia życie i postępowanie człowieka. Łukaszowy obraz pierwszej wspólnoty ukazuje powiązane ze sobą wymiary chrześcijańskiego uczniostwa i formacji. Według Łukasza wspólnota uczniów trwała „w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i na modlitwach [...] apostołowie czynili wiele znaków i cudów. Wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne” (Dz 2,42-44). Kościół w mocy Ducha Świętego zwracał uwagę wielu ludzi, kiedy byli oni przyciągani do Chrystusa, „cieszyli się przychylnością całego ludu” (Dz 2,47), wychwalano ich (Dz 5,13), „wszyscy oni mieli wielką łaskę” (Dz 4,33).

Dlatego też życie kościelne uczniów było widzialnym i potężnym znakiem zbawiającej mocy zmartwychwstałego Pana.

106. Dzieje Apostolskie bardzo wyraźnie pokazują ścisły związek Ducha Świętego z chrześcijańskim uczniostwem, temat, o którym można powiedzieć, że jest charakterystyczny dla całego Nowego Testamentu. Duch, który wypełnił i namaścił Jezusa, jest tym samym Duchem, którego zmartwychwstały Pan posyła od Ojca na zgromadzonych w modlitwie uczniów w dniu Pięćdziesiątnicy. Wylanie Ducha Świętego wypełnia uczniów mocą, aby ukonstytuowali się jako Kościół w misyjnym świadectwie: „otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Dzień Pięćdziesiątnicy jest wydarzeniem, które inicjuje i pokazuje ścisły związek między Kościołem i ewangelizacją. Zstąpienie Ducha Świętego jest konieczne, aby uczniowie stali się Kościołem, Kościołem zaangażowanym w misję. Wylanie Ducha Świętego w mocy przyciąga Żydów z wszystkich narodów (pierwszy krok do zgromadzenia wszystkich narodów) do tej nowej wspólnoty. Trzy tysiące osób odpowiada na kazanie Piotra i zostaje włączonych do tej wspólnoty przez pokutę, chrzest i dar Ducha Świętego (Dz 2,38-41). Duch Święty nadal prowadzi i wzmacnia zadanie misyjne, jak świadczy o tym dalsze opowiadanie. Decydujące zwroty w ekspansji misyjnej są często naznaczone dodatkowymi doświadczeniami wylania Ducha (Dz 8 – Samarytanie, Dz 10 – poganin Korneliusz i jego dom). Rozprzestrzenianie się Ewangelii z Jerozolimy aż po Pawłowe „zwiastowanie bez przeszkód” w Rzymie (Dz 28,31) jest dziełem Ducha. Duch Święty umożliwia rozpowszechnianie się Ewangelii za pomocą różnych metod. Wśród dzieł Ducha jest otwieranie drzwi dla ewangelizacji, prowadzenie apostołów, powołanie pogan, wzmocnienie świadectwa podczas prześladowań i ustanawianie nowych zborów. Mają miejsce prorocтва, znaki i cuda, uzdrowienia i mówienie innymi językami. Uczniowie są „wypełniani”, „chrzczeni” Duchem Świętym (całkowicie w Nim zanurzeni).

107. W listach nowotestamentowych chrześcijanie nigdy nie są określani jako „uczniowie” Jezusa, ale jako „bracia” (Rz 8,29), „święci” (1Kor 1,2) i „wybrani” (2J 1). To nie oznacza zerwania z tradycją ewangeliczną, ale raczej konieczną ewolucję, wynikającą z nowej sytuacji. Ale nawet bez użycia tego terminu, koncepcja albo ideał chrześcijańskiego uczniostwa w żaden sposób nie został ztracony.

108. Paweł, to co określiliśmy jako chrześcijańskie uczniostwo i formację, przedstawia w postaci dynamicznego procesu, w którym biorą udział Chrystus, Duch Święty i Kościół. Chrześcijańska formacja ma miejsce w obecnym dniu zbawienia, podczas gdy jednocześnie wygląda w nadziei spełnienia w przyszło-

ści; między pierwszym przyjściem Jezusa, który odnowił ludzkość i stworzenie mocą Ducha a Jego ponownym przyjściem, kiedy wszystkie rzeczy zostaną przemienione na obraz Jego chwały. Jest ona teraźniejszością i przyszłością nie tylko w historii zbawienia, która rozciąga się na cały kosmos, ale także w życiu każdej jednostki, każdego chrześcijanina, którego dosięgła dobra nowina o zbawieniu, który ją przyjął i zdecydował się iść za Chrystusem. Chrześcijańską egzystencję charakteryzuje napięcie między pierwszym spotkaniem z Chrystusem a pełnym upodobnieniem się do Niego (por. Flp 3,21; Rz 8,29); aby opisać relację chrześcijan z Chrystusem Paweł używa głębokich określeń, takich jak: „by się stali na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8,29; Flp 3,10), „nosić będziemy obraz człowieka niebieskiego” (1 Kor 15,49); „przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa” (Rz 13,14; Ga 3,27; por. Kol 3,10; Ef 4,24). Chrześcijanie żyją między indykatywem (to, kim są) a imperatywem (to, kim powinni się stać).

109. Paweł rozumie życie chrześcijańskie, jako nowe życie w Chrystusie. Przeciwstawia „starego człowieka” (Rz 6,6; Ef 4,22; Kol 3,9) i „stare rzeczy” (2Kor 5,17), temu co nowe. Ta głęboka przemiana, która już się dokonała i jednocześnie zmierza do pełnej dojrzałości, często opisywana jest przez Pawła za pomocą wyrażeń, które podkreślają to, co nowe: „nowe życie” (Rz 6,4), „nowe stworzenie” (Ga 6,15), „nowy człowiek” (Kol 3,9-10). „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17), „a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu (Boga), według obrazu Tego, który go stworzył” (Kol 3,10), „że – co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, [...] odnawiać się Duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4,22-24). „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Gal 3,26-27). Sam Paweł doświadczył tej przemiany. To co stało się z nim w drodze do Damaszku i po wejściu do tego miasta (por. Dz 9,3-18), w pewnym sensie ma miejsce w życiu każdego wierzącego, który spotyka się ze zmartwychwstałym Chrystusem przez wiarę i chrzest.

110. Według Pawła przemiana dokonuje się za sprawą Ducha Świętego. „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu” (2Kor 3,18). Zamieszkiwanie Ducha w wierzącym (Rz 8,9.11; 2 Kor 3,15; 2Tm 1,14) umożliwia radykalne naśladowanie Chrystusa, do tego stopnia, że Paweł może zaświadczyć, iż będąc ogarnięty przez Chrystusa, uznaje wszystko za śmieci w świetle przewyższającego wszystko poznania Chrystusa (Flp 3,7-11). Takie przemieniające życie utożsamienie się z Chrystusem jest

nie tylko postawą wiary – „nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa” – ale wyraża się też w codziennym życiu oraz w apostołowskiej pracy i służbie, jako kontekst dążenia do świętości (1 Tes 5,22-23; 2 Tes 2,13; 2 Kor 7,1) – „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele” (2 Kor 4,10).

111. Pawłowe postrzeżenie uczniostwa nie tylko dotyczy poszczególnych chrześcijan w ich dorastaniu do nowego życia, ale także koncentruje się na wzroście całej kościelnej wspólnoty, „budowaniu Ciała Chrystusowego” (Ef 4,12). Kościół, Ciało Chrystusa, jest w procesie ciągłego dojrzewania: zmierza do pełni, kiedy wszystkie rzeczy będą „połączone w Nim” (Ef 1,10) i kiedy Bóg będzie „wszystkim we wszystkim” (1Kor 15,28). Tak jak uczniowie byli wybrani przez Jezusa z różnych środowisk, tak Kościół wszystkich czasów charakteryzuje się różnorodnością swoich członków. Kościół istnieje i wzrasta z pomocą wielu różnorodnych darów. Nauczanie Pawła na temat darów obejmuje zarówno koncepcję daru jak i służby (1Kor 12-14; Rz 12; Ef 4). W życiu Kościoła, Duch rozdaje dary każdemu wierzącemu. „A w każdym różnie przejawia się Duch ku wspólnemu pożytkowi” (1Kor 12,7). „Wszystko to zaś sprawia jeden i ten sam Duch, rozdzielając każdemu poszczególnie, jak chce” (1Kor 12,11). Wzrost duchowy, do którego przyczyniają się dary, nie jest powiązany z nadzwyczajnym charakterem charyzmatów, które otrzymała lub które używa dana osoba, ale z miłością (*agape*), która jest motywacją ich używania, miłością, którą Duch Święty wlał do serca każdego chrześcijanina (por. Rz 5,5; 1 Kor 13). Dary i służby mają służyć zbudowaniu Kościoła i zachęcaniu jego członków do większej dojrzałości w upodabnianiu się do obrazu Chrystusa. Chrześcijańska formacja w tym kontekście przedstawiona jest za pomocą modelu jedności w różnorodności, jako że różnorodność darów, służb i dzieł jest zgodna z tym samym Duchem i Panem, ponieważ „ten sam Bóg, [...] sprawia wszystko we wszystkich” (1 Kor 12,4-6).

C. Chrześcijańska formacja i uczniostwo z perspektywy patrystycznej

112. Na przestrzeni wieków kontekst zmieniał się, a Kościół rósł i rozwijał się. W okresie następującym po erze apostołów postępowała refleksja i świadectwo na temat chrystologicznych i pneumatologicznych wymiarów chrześcijańskiego uczniostwa. „Niezgłębione bogactwo Chrystusowe” (Ef 3,8) jest źródłem życia w uczniostwie. Wszyscy ludzie, wszystkie drogi życia znajdują model i doskonałość w Chrystusie. Opisy uczniostwa w okresie patrystycznym były różnorodne.

1. Różne sposoby naśladowania Chrystusa

113. Pierwsze wieki Kościoła były okresem prześladowań, dlatego naśladowanie Chrystusa w męczeństwie nie było niczym niezwykłym dla pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej. Wielu chrześcijan składało świadectwo wiary i miłości kosztem własnego życia. Chrystus był bliski męczennikom w ich świadectwie aż do śmierci zarówno jako przykład, jak i siła do wytrwania. Przez swe męczeństwo wypełnili wezwanie Chrystusa, aby naśladować Go przez niesienie krzyża. Pierwsza wzmianka na ten temat w okresie poapostolskim znajduje się u Ignacego Antiocheńskiego. Według niego doskonały uczeń Chrystusa to ten, który idzie za Nim do samego końca, nawet jeśli to oznacza śmierć. W drodze do Rzymu rozmyślał o rychłym męczeństwie: „Właściwie teraz dopiero zaczynam być naprawdę uczniem Chrystusowym” (Ignacy z Antiochii, *List do Rzymian* 5 [napisany przed 108 r.]); „gdy zaś świat nawet ciała mego oglądać nie będzie, wtedy dopiero stanę się naprawdę uczniem Chrystusowym” (*List do Rzymian* 4)¹⁹. Widać to także w pierwszych *Aktach męczenników*. Orygenes, który około 235 r. dedykował *Zachętę do męczeństwa* jednemu ze swoich uczniów, Ambrożemu z Cezarei i który bardzo cierpiał w czasie prześladowań, opisał przyszłego męczennika jako kogoś, kto idzie za Chrystusem, arcymęczennikiem, który poprzedza męczennika i cierpi razem z nim (Orygenes, *Zachęta do męczeństwa*, 42). Cyprian, poza tekstami Ewangelii, cytuje 1 P 2,21: „Na to bowiem powołani jesteście, gdyż i Chrystus cierpiał za was, zostawiając wam przykład, abyście wstępowali w Jego ślady” przez co przedstawia męczeństwo jako najdoskonalszą formę naśladowania Chrystusa. W liście napisanym przed 249 r. do pewnych wyznawców, którzy byli w więzieniu, Cyprian pisze: „Wszystkich, którym Pan w sobie samym wyznaczył przykład, uczącają, że nikt nie osiągnie Jego Królestwa, oprócz tych, którzy poszli za Nim, Jego własną drogą, mówiąc: «Ten, kto umiłował swoje życie w tym świecie, straci je; a ten, kto znenawidził swoje życie w tym świecie, zachowa je do życia wiecznego». I ponownie: «Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, ale nie są w stanie zabić duszy; ale raczej bójcie się Tego, który jest w stanie zniszczyć i duszę i ciało w piekle».” (*List* 80).

114. Miłość Chrystusa podtrzymuje głębokie pragnienie misyjne i zobowiązanie, by o Nim mówić, zatem *naśladować Chrystusa w misyjnym poświęceniu* znaczy zabiegać o znalezienie nowych naśladowców Chrystusa; uczniowie czynią innych uczniami. Taki sens misji dobrze znany jest z tekstów Apologetów. Około roku 150 Justyn Męczennik pisze: „Teraz przez Jezusa Chrystusa nauczyliśmy się pogardzać tymi, których zwie się bogami. [...] Żał nam tych, którzy wierzą w te rzeczy...” (Justyn, *Apologia*, I, 25, 1). “Staramy się przekonać tych, którzy nas

¹⁹ Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, w: M. Michalski, dz. cyt., s. 25.

niesprawiedliwie nienawidzą, aby żyli według dobrych nauk Chrystusa, aby mogli mieć udział z nami w tej samej radosnej nadziei nagrody od Boga, władcy wszystkich” (*Apologia*, I,14,7). Około roku 248 Orygenes pisze: „Chrześcijanie usilnie się starają, żeby ich nauka rozprzestrzeniła się po całej ziemi. Niektórzy podejmują wędrówkę po miastach, osiedlach i wsiach, aby doprowadzić innych ludzi do świętego kultu Boga” (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, ks. III, rozdz. 9)²⁰. Niejeden Ojciec Kościoła opowiada o swoim nawróceniu, aby zachęcić innych do tego samego. Poświęcenie misyjne nie jest tylko ograniczone do działań ewangelizacyjnych, ale obejmuje także modlitwę i świadectwo świętego życia. Przed rokiem 108 Ignacy Antiocheński zachęca chrześcijan z Efezu: „I módlcie się bez ustanku za innych ludzi. Ponieważ jest w nich nadzieja pokuty, aby mogli osiągnąć Boga. Dopatrzcie więc, aby byli pouczeni przez wasze uczynki, jeśli nie w inny sposób” (Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan*, 10,1).

115. Ojcowie aleksandryjscy pod wpływem filozofii i etyki swoich czasów, zwłaszcza stoickiej idei *apathei*, widzieli prawdziwych uczniów Jezusa w tych, którzy starają się opierać grzechowi i skłonności do grzechu oraz pragną doskonałości miłości. Pojawiło się też *naśladowanie Chrystusa w życiu ascetycznym i monastycznym* jako radykalna forma uczniostwa. Ascetyzm był silnym ideałem w kontekście życia monastycznego, chociaż mógł mieć wpływ również na życie wszystkich chrześcijan. Ludzka doskonałość, z perspektywy chrześcijańskiej, polega na upodobnieniu się do Chrystusa, który jest *paradeioma* (typem) i *prototypos* (modelem) dla każdej ludzkiej istoty. Ta idea rozwinie się później u Ojców kappadockich, zwłaszcza Grzegorza z Nyssy. Motywacja do naśladowania Chrystusa i życia bardziej intensywnym życiem uczniostwa była przyczyną powstania monastycyzmu, który kwitł w całym Kościele starożytnym, najpierw na Wschodzie a potem na Zachodzie. Na przykład, przed 379 r. Bazyli, jeden z twórców monastycyzmu na Wschodzie, pisze: „Dlatego musimy zapierać się samych siebie i brać krzyż Chrystusa i tak go naśladować. Samozaparcie polega na całkowitym zapomnieniu przeszłości i podporządkowaniu swojej woli [...]. Gotowość do oddania życia dla Chrystusa, umartwianie swoich członków na tej ziemi, gotowość na stawienie czoła każdemu niebezpieczeństwu, które mogłoby na nas spaść ze względu na imię Chrystusa, oderwanie się od tego życia – to znaczy wziąć na siebie krzyż” (*Reguły dłuższe*, 6). Na Zachodzie około 530 r. Benedykt w podobny sposób napomina swoich mnichów: „Niech nic nigdy nie będzie dla nich ważniejsze od Chrystusa” (*Reguła Benedykta*, 72,11).

116. *Naśladowanie Chrystusa w codziennym życiu* oznaczało dla Jego ucznia poświęcenie całego życia na upodobnianie się do Jezusa przez uświęcenie życia

²⁰ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, dz. cyt., s. 145.

codziennego. Pragnienie chodzenia każdego dnia śladami Jezusa miało też perspektywę eschatologiczną; idzie się za Nim teraz po to, aby pójść za Nim przez śmierć do niebiańskiej chwały. Cytuje się różne tematy z tradycji Janowej, aby podkreślić ten eschatologiczny aspekt: „Jeśli kto chce mi służyć, niech idzie za mną, a gdzie Ja jestem, tam i sługa mój będzie; jeśli kto mnie służy, uczci go Ojciec mój” (J 12,26). „Podążają oni za Barankiem, dokądkolwiek idzie” (Ap 14,4). Wiele tekstów patrystycznych na ten temat znajduje się u Ojców greckich, takich jak Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Jan Chryzostom, a także u Ojców łacińskich, takich jak Hieronim, Ambroży i Augustyn.

2. Duch Święty i uczniostwo

117. Podobnie jak w Nowym Testamencie wczesne pisma chrześcijańskie dostrzegają także silny pneumatologiczny wymiar uczniostwa. Używają różnych koncepcji i obrazów, aby opisać dzieło przemiany, dokonywane w ludziach przez Ducha Świętego, z których najważniejsze to (1) odrodzenie; (2) uświęcenie; (3) wypełnienie mocą.

118. Jednym z ogólnych obrazów, związanych z Duchem Świętym i chrześcijańską transformacją, był obraz nowego życia i odrodzenia. Było to dla wierzących określone wydarzenie w liturgicznym życiu Kościoła i może być rozumiane tylko jako część tajemnicy zbawienia. Generalnie wiązano je z chrztem wodnym i przebaczeniem grzechów. Około 215 r. Hipolit mówił o chrzcie jako „kąpieli odrodzenia przez Ducha Świętego”, przez którą odpuszczane są grzechy (Hipolit, *Tradycja Apostolska*, 21). Według Nowacjana, piszącego przed 250 r., to Duch „z wody sprawia drugie narodzenie, jakieś nasienie Bożego rodzaju” (Nowacjan, *Traktat o Trójcy*, XXIX, 169)²¹. Podobnie Cyprian odrzucał chrzest schizmatyków, ponieważ powinni oni „rozważyć to i zrozumieć, że duchowe narodzenie nie może się dokonać bez Ducha...” (Cyprian, *List 74*, 8; [przed 249 r.]). Podobnie Ireneusz piszący ok. 180 r. twierdzi, że osoba, która „otrzymuje ożywiającego Ducha, znajdzie życie” (Ireneusz, *Adversus Haereses*, 5,12,2). Nowe życie związane z Duchem przenikało wewnętrzne i zewnętrzne sfery osoby, wpływając zarówno na duszę jak i ciało. Stąd około 166 r. Pseudo-Klemens mówił o życiu danym ciału: „Tak wielkiego daru życia i nieśmiertelności może dostąpić to ciało w zjednoczeniu z Duchem Świętym” (*Drugi List do Koryntian*, XIV, 5)²².

²¹ Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, przeł. G. Jaśkiewicz, Kraków 2005, s. 93.

²² *Homilia z II wieku zwana dawniej "Drugim Listem do Koryntian św. Klemensa"*, w: *Pierwsz świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przeł. A. Świderkówna, wyd. II uzupełnione i poprawione, Kraków 1998, s. 98.

119. Drugim obrazem transformacji, blisko związanym z Duchem Świętym w Kościele pierwszych wieków, było uświęcenie. We wczesnej myśli chrześcijańskiej Duch Święty był sprawcą uświęcenia człowieka (Ireneusz, *Adversus Haereses* 5,11; Orygenes, *O zasadach*, 1,3,5 i 1,1,3 [ok. 220-230 r.]; i Tertulian, *O chrzcie* 4 [ok. 198-200]). To Duch dał wierzącym „nienasycone pragnienie czynienia dobrze” (Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 2 [ok. 96 r.]²³, odpuściwszy ich grzechy (Tertulian, *O chrzcie* 4) i przywracał ich do stanu nieskazitelnej natury, dla której zostali stworzeni, przekształcając ich na podobieństwo samego Boga (Ireneusz, *Adversus Haereses* 5.10; Ireneusz, *Wykład nauki apostołskiej* [16, 73-74]; Tertulian, *O chrzcie* 5). Słowami Ireneusza można powiedzieć, że ci, którzy żyją Duchem Bożym „będą słusznie nazywani «czystymi» i «duchowymi» i «tymi żyjącymi dla Boga», ponieważ posiadają Ducha Ojca, który oczyszcza człowieka i podnosi go do życia z Boga” (*Adversus Haereses*, 5,9,2). Rozumiano, że przez Ducha Świętego człowiek miał udział w świętości Boga (por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 7,14 [przed 215 r.]). Orygenes pisał: „Dlatego również łaska Ducha Świętego stanowi stosowną pomoc, ażeby to, co nie jest święte w swej istocie, poprzez uczestnictwo w Nim święte się stało” (*O zasadach*, Ks. I, rozdz. III, 8 [ok. 220-230 r.]²⁴. Według Klemensa Aleksandryjskiego, piszącego przed 215 r., dokonywało się to w eucharystii, ponieważ „ci, którzy przez wiarę biorą udział w niej są uświęceni zarówno w ciele jaki i w duszy” (*Paidagogos*, 2,2). Ale najczęściej dyskusja na temat uświęcenia związana była z chrztem, „symbolem oczyszczenia” (Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 3,51 [ok. 248 r.]).

120. Pisarze patrystyczni okresu przednicejskiego odzwierciedlali zarówno Pawłowe jak i Łukaszowe wątki w opisie wypełniającego mocą dzieła Ducha Świętego, dokonującego się w uczniostwie i formacji. Na przykład w *Pasterzu* Hermasa, napisanym przed 160 r., wypełnienie mocą dokonywane przez Ducha wiązało się zarówno z wewnętrznym oddziaływaniem Ducha w odnowieniu i uświęceniu oraz z zewnętrznym obserwowalnym aspektem działania Ducha, który wypełnia wierzącego mocą.

3. Chrześcijańska formacja w katechezie i katechumenacie

121. W pierwszych wiekach chrześcijańska formacja dokonywała się głównie przez katechezę w szerokim tego słowa znaczeniu. Od III w. rozwijający się katechumenat staje się uprzywilejowanym miejscem formacji.

²³ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 51.

²⁴ Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 90.

a. Katecheza: Wychowywanie w wierze

122. Czasownik *katecheo*, podobnie jak rzeczownik *katechesis*, jest używany w Nowym Testamencie na określenie zarówno czynności nauczania jak i jego treści. Kiedy pierwsze pokolenia przeminęły, w okresie rozpoznawania i przyjmowania kanonu Nowego Testamentu, katecheza była przede wszystkim komentarzem do Biblii z życiowym zastosowaniem w połączeniu z pouczającymi homiliami podczas zgromadzeń liturgicznych. Katecheza była zatem działaniem w pełni duszpasterskim, opartym o komunikację werbalną i dotyczącym głęboko różnych aspektów egzystencji chrześcijańskiej: refleksją nad treścią wiary, jej realizacją w życiu, uroczystościami liturgicznymi, świadectwem i wspólnotą kościelną.

123. W ramach literatury patrystycznej istnieje wiele prac katechetycznych. Krótki przegląd tej literatury ukazuje różnorodność akcentów w zależności od kontekstu historycznego, kulturowego i pastoralnego. Kiedy Kościołowi zaczęły zagrażać pierwsze herezje, formacja chrześcijańska kładła nacisk na doktrynalny aspekt wiary. Na przykład w *Wykładzie nauki apostoelskiej* napisanym ok. 190 r. Ireneusz starał się zachować nienaruszalność wiary wypływającej z jej źródeł i ogłaszanej i nauczanej, jako historia zbawienia. W trzecim wieku kiedy rozwijały się studia biblijne i szkoły teologiczne, katecheza zaczęła skupiać się bardziej na Biblii. Według Orygenesusa, który jako pierwszy udzielał katechezy przez systematyczną interpretację całych ksiąg Pisma Świętego, chrześcijańska formacja polega na coraz głębszej znajomości Pisma, poznaniu, które nie jest czysto intelektualne, ale które prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. W swojej pracy *O zasadach* (por. 220-230) Orygenes przedstawia nie tylko podstawowe tematy wiary chrześcijańskiej, ale również metodę duchowej egzegezy, która służy jako podstawa dla poznania wiary i doskonałości życia. To podejście do formacji jest kontynuowane w szkole aleksandryjskiej i u tych wszystkich Ojców, którzy byli pod wpływem Orygenesusa. Zwracanie szczególnej uwagi na praktykę stanowi stały akcent w chrześcijańskiej formacji pierwszego Kościoła. Ten umoralniający akcent można dostrzec już w katechezie o dwóch drogach przedstawionej w *Didache* (przed 120 r.), w *Paidagogosie* Klemensa Aleksandryjskiego (przed 215 r.) i później w IV w. w pismach Jana Chryzostoma na Wschodzie i Ambrożego na Zachodzie. Pomimo wielu różnic stylu i tła kulturowego te pouczenia katechetyczne miały na celu kierowanie i motywowanie wierzących przy podejmowaniu wyborów i praktycznym postępowaniu w codziennym życiu. Staraly się poruszać serce, nie tylko umysł, i prowadzić do liturgii, do sakramentów i do służby we wspólnocie kościelnej oraz w świecie.

124. Szczególny obszar katechezy jest związany z nauczaniem i przygotowaniem do przyjmowania sakramentów. Typowe dla tego podejścia są *Wykłady kate-*

chetyczne Cyryla Jerozolimskiego (ok. 350 r.), mające na celu towarzyszenie wiernemu w okresie przed i po otrzymaniu sakramentów inicjacji – chrztu, bierzmowania i eucharystii. Wykłady wyjaśniają symbol wiary, obrzędy i głębokie znaczenie inicjacji. Na podobnych kwestiach koncentrują się dzieła Tertuliana *O chrzcie* (por. 198-200), Ambrożego *O sakramentach* (387 r.) i *O tajemnicach* (387 r.) i Teodora z Mopsuestii *Homilie katechetyczne* (ok. 347-348 r.). Obok systematycznego nauczania przedchrzcielnego, Cyryl Jerozolimski proponuje wyjątkowy model „katechezy mystagogicznej”. Ta katecheza, przekazywana zaraz po chrzcie, miała prowadzić neofitów do głębszego zrozumienia znaczenia świętowanej tajemnicy. Pomagała wierzącym wejść głębiej we wspólnotę z Bogiem, przeniknąć duchowe i mistyczne głębinę wiary, zrobić postęp w tym, co wielu Wschodnich Ojców nazywało „przeobstwieniem” w Chrystusie przez Ducha.

125. Wyjątkiem w literaturze patrystycznej jest dzieło Augustyna *De catechizandis rudibus* (ok. 399 r.), mały podręcznik do katechezy prostych ludzi, który nie tylko koncentruje się na treści wiary, ale także wskazuje metodę, przy pomocy której udzielać nauki. Augustyn poleca narracyjny sposób przedstawiania historii zbawienia, aby był dzięki temu atrakcyjny i dostępny dla wszystkich. Przekaz wiary musi rodzić nadzieję. Katecheta to ten, który przynosi radość właśnie dlatego, że ogłasza dobrą nowinę. Kiedy przemawia, nie chce „być nudny, ale chce się wyrażać w przyjemny sposób” (2,3). Ponadto Augustyn zauważa, że katecheta i ci, którym udziela on katechezy, wzajemnie dzielą się wiarą i miłością: „ci, którzy biorą udział w katechezie za pomocą naszych ust mówią rzeczy, których słuchają, a my uczymy się od nich tego, czego ich uczymy” (12,17).

b. Katechumenat: wprowadzanie kandydatów do pełnej wspólnoty w Kościele

126. Idąc za nakazem „czyńcie uczniami wszystkie narody” (Mt 28,19) uczniowie Jezusa od samego początku zwiastowali i pouczali w wierze nowych wierzących. Świadomi tego, że uczniostwo jest stopniowym procesem, który przemienia całą osobę, starali się rozwinąć bardziej uporządkowaną ścieżkę formacji chrześcijańskiej. Zagrożenie prześladowaniami i pojawienie się herezji w II w. sprawiły, że zadanie to stało się to tym bardziej konieczne. Później z powodu napływu nowych wyznawców i potrzeby rozpoznawania na przestrzeni czasu autentycznej wiary i wytrwałości kandydatów, Kościół nadał modelowi formacji bardziej stabilną strukturę, którą zaczęto określać jako katechumenat.

127. Wśród świadków podkreślających potrzebę okresu formacji dla tych, którzy chcieli stać się chrześcijanami, znajdujemy Tertuliana i Orygenes. Według Tertuliana, piszącego około 192 r., chrzest jest „pieczęcią wiary”; tzn. jest kulmi-

nacją procesu poprzedzonego „dochodzeniem do wiary” i „wkraczaniem w wiarę” (por. *O pokucie*, 6). Orygenes podkreśla wewnętrzne przygotowanie. Chrzest jest z pewnością darem Boga, ale jest on skuteczny tylko wówczas, gdy w życiu osoby nastąpiła prawdziwa zmiana: „Chrzest na odpuszczenie grzechów otrzymuje ten, kto przestaje grzeszyć. Jeśli bowiem do obmycia przystępuje ktoś, kto grzeszy, to nie dostępuje on odpuszczenia grzechów. Dlatego zaklinam was: nie przystępujcie do chrztu bez troski i bez pilnej rozważki, lecz wydajcie najpierw «owoce godne pokuty»” (*Homilie o Ewangelii Łukasza*, 21,4 [233-234 r.])²⁵.

128. Czwarty wiek nazwany został „złotym wiekiem” katechumenatu. Można to przypisać w części tolerancji i stopniowemu przyjęciu chrześcijaństwa przez Imperium Rzymskie po 313 r. Tak wielka liczba byłych wyznawców starej rzymskiej religii starała się o przystąpienie do Kościoła chrześcijańskiego, że podczas wigilii Wielkanocy w niektórych dużych miastach, każdego roku chrzczono tysiące ludzi. Nadal postępowano według podstawowych etapów nakreślonych w *Tradycji apostoelskiej* Hipolita (ok. 215 r.): wpisanie na listę kandydatów po sprawdzeniu motywacji i prawości życia; dwu lub trzyletni katechumenat, podczas którego kandydaci określani byli mianem *auditores* (słuchacze) i stopniowo uczeni wiary chrześcijańskiej; wpisanie na listę do chrztu na początku Wielkiego Postu, odkąd katechumeni określani byli mianem *competentes* (posiadających kwalifikacje) albo *electi* (wybranych) i zaczynali intensywny okres przygotowań; uczestniczenie w obrzędach inicjacji podczas Wielkanocy i wyjaśnianie sakramentów w tygodniu po Wielkanocy.

129. Cechą szczególną tego wieku była tendencja do przedłużania okresu katechumenatu. Odzwierciedla to zarówno, jak wielkim szacunkiem Kościół darzył chrzest, jak i głęboki respekt, jaki odczuwał katechumen przed powołaniem do uczniostwa. W IV w. dość duża liczba wybitnych Ojców Kościoła, urodzonych w domach chrześcijańskich, była chrzczona dopiero, gdy osiągnęli wiek dorosły, wśród nich: Bazyl Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Ambroży, Hieronim, Rufin, Paulin z Noli i Augustyn. Jedno wyraźne wyjaśnienie, dlaczego chrzest był odkładany w przypadku tych znanych przywódców Kościoła, podaje Augustyn w rozdziale 11 Księgi I *Wyznań*, gdzie stwierdza, iż jego matka, Monika, czuła, że lepiej będzie, gdy przyjmie on chrzest dopiero, kiedy przeminą „nawałnice pokusy”, które, jak przewidywała, będą w młodości atakować jej syna.

130. Ponieważ w ostatnich tygodniach przed Wielkanocą miał miejsce bardziej intensywny okres przygotowań do obrzędów inicjacji, niektórzy z największych

²⁵ Orygenes, *Homilie o Ewangelii Łukasza*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1996, s. 92.

autorów patrystycznych pisali na tę okazję wykłady katechetyczne: *Wykłady katechetyczne* Cyryla Jerozolimskiego (ok. 350 r.); *Homilie katechetyczne* Teodora z Mopsuestii (ok. 347-348); *Katechezy chrzcielne* Jana Chryzostoma (ok. 390 r.), *O sakramentach* (387 r.) i *O tajemnicach* (387 r.) Ambrożego, *Wielka katecheza* Grzegorza z Nyssy (385 r.) i *De catechizandis rudibus* (399 r.) Augustyna. Głosy te reprezentują szeroki obszar geograficzny zamieszkiwany przez chrześcijan, co sugeruje dość powszechne użycie tego podejścia do inicjacji chrześcijańskiej w pierwszych wiekach. *Dziennik Egerii*, bogatej kobiety, która odwiedziła Ziemię Świętą na pocz. V w., przedstawia scenariusz Chrześcijańskiej Inicjacji w pierwszych wiekach. Nauczanie katechetyczne dla kandydatów do chrztu prowadzone było przez trzy godziny dziennie, w okresie siedmiu tygodni poprzedzających Wielkanoc! Nauczanie to rozpoczynało się od przeglądu wydarzeń historii zbawienia opisanych w Piśmie Świętym. Ostatnie dwa tygodnie przed chrztem w okresie Wielkanocy poświęcone były wyjaśnianiu credo, które przekazywano kandydatom (na określenie prezentacji i wyjaśniania wyznania tym, którzy mieli być wkrótce przyjęci do Kościoła, używano wyrażenia *traditio symboli*), a ci z kolei „oddawali” je biskupowi, zanim dokonały się obrzędy inicjacji (*redditio symboli* to wyrażenie wskazujące na to, że ci, którzy stawali się chrześcijanami, musieli umieć recytować i wyjaśniać fundamentalne znaczenie credo). W końcu w tygodniu po Wielkanocy biskup wyjaśniał znaczenie właśnie przyjętych sakramentów. Głównymi tematami poruszonymi w pouczeniach chrzcielnych były Pismo Święte, credo i sakrament. Pouczenia te nie miały jednak wyłącznie charakteru „doktrynalnego”; obecny był w nich mocny wymiar duchowy z takimi elementami jak rozważanie na temat modlitwy, zwłaszcza „Ojcze Nasz”, znanej też jako „Modlitwa Pańska”, a także pouczenia o moralnych powinnościach w życiu chrześcijańskim.

131. Konkretna struktura katechumenatu jest zdeterminowana przez teologiczną refleksję o chrzcie. Trzy prądy teologiczne zbiegają się, aby stworzyć platformę, na której rozwinie się później konkretna struktura katechumenatu. Pierwszy prąd widoczny jest w *Didache*: przez chrzest osoba deklaruje się podążać określoną drogą życia. Drugi prąd wyrażony jest przez Pseudo-Klemensa (*Drugi List do Kościoła w Koryncie*, 6,9; 7,6; 8,6); chrzest jest tu ukazany jako „oświecenie” i „pieczęć”. Trzeci prąd tworzą Apologety: chrzest jest uważany za moment nawrócenia. Te prądy teologiczne obecne były w tradycji biblijnej. Można je odnieść do Janowych obrazów „nowego narodzenia” (por. J 3,5) i „odzyskania wzroku” (J 9), do synoptycznego materiału na temat nawrócenia (Łk 3,10-14; Mk 1,15; Mt 21,29), jak również do Pawłowych koncepcji „pieczęci” (Ef 1,13; 4,30) i utożsamiania się ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa (por. Rz 6,4 nn.). Biblijny i teologiczny fundament katechumenatu jest mocny. Instytucjonalny model formacji chrześcijańskiej jest zbudowany na plu-

ralistycznym bogactwie związanym z teologią chrztu i na duszpasterskiej równowadze odpowiadającej na potrzeby sytuacji w danym momencie. Należy zauważyć, że teologia chrztu nie ogranicza się do refleksji na temat tego tylko sakramentu, ale zawiera w sobie głębokie zrozumienie Boga, człowieka, zbawienia w Chrystusie przez Ducha Świętego, oraz obcowania ze sobą przez symbole, liturgię i wspólnotę Kościoła.

132. Nawet jeśli katechumenat w swojej organizacji i strukturze koncentruje się na początkowym etapie chrześcijańskiej egzystencji, pod względem znaczenia i celu chce być „pedagogią wiary”, która trwa przez całe życie. Po katechumenacie następuje „systematyczna formacja” prowadzona w różny sposób i dostosowana do kontekstu historycznego, kulturowego i duszpasterskiego. Cele katechumenatu w okresie patrystycznym, które mogą i dzisiaj nadawać kształt życiu Kościoła, można podsumować następująco: dojrzewanie nawrócenia i wiary, radykalna więź z Jezusem Chrystusem, doświadczanie Ducha i zanurzenie w tajemnicy zbawienia, bliższa więź z Kościołem i doświadczanie wspólnoty oraz odpowiedzialne przyjęcie na siebie obowiązków chrześcijańskich i chrześcijańskiej misji.

D. Współczesne refleksje na temat chrześcijańskiej formacji i uczniostwa

133. Wiele aspektów formacji chrześcijańskiej, które omówiliśmy, praktykuje się obecnie na różne sposoby w naszych Kościołach. Na przykład, omówiliśmy już proces OCWD w tradycji katolickiej, który stanowi powrót do starożytnej praktyki kościelnej. Nauczanie następujące po chrzcie ma na celu dalszą inicjację w tajemnicę Chrystusa i jest kontynuowane w trwającej całe życie formacji duchowej i ciągłej katechezie. Religijna i chrześcijańska edukacja (w tym formacja i edukacja dorosłych), dni modlitwy, rekolekcje, programy uczniostwa skierowane do wspólnot lokalnych jak i organizacji parakościelnych, możliwość uczestniczenia w służbie i misji chrześcijańskiej, przebudzenia i nabożeństwa odnowy, misje parafialne i wiele innych działań ożywia współczesne życie katolickie i zielonościotkowe. Co najważniejsze, jest w nas pragnienie naśladowania Jezusa i nadzieja, że doświadczenie zdobyte w tym dialogu będzie pomagało naszym współwyznawcom rozpoznać Boże dary i łaskę w obu naszych tradycjach. W końcowych rozważaniach tej sekcji chcemy podzielić się naszym oddaniem na rzecz chrześcijańskiej formacji i uczniostwa, w oparciu o wzorzec z Dz 2,42: „I trwali w nauce apostoelskiej i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach”. Zaznaczymy także, co wyróżnia każdą z naszych tradycji.

134. Pouczenie apostołskie: „Pamiętajcie na wodzów waszych, którzy wam głosili Słowo Boże, a rozpatrując koniec ich życia, naśladowajcie wiarę ich” (Hbr 13,7). Zarówno dla katolików jak i zielonoświątkowców kluczowa jest formacja w oparciu o Słowo Boże. Zwiastowanie, nauczanie, studium biblijne, pouczenie doktrynalne i katecheza, zachęta duszpasterska, duchowa rozmowa z przyjaciółmi w Panu, to wszystko są drogi, za pomocą których Bóg mówi do nas przez swoje Słowo. Zielonoświątkowcy kultywują od dawna tradycję studiów biblijnych w grupach oraz osobistego czasu społeczności z Pismem. Współczesne zielonoświątkowe zwiastowanie przybiera w większości formę wyjaśniania Biblii i nauczania. Od czasów Soboru Watykańskiego II w Kościele rzymskokatolickim zachęca się na nowo na wszystkich poziomach do studiowania Pisma. Publikacja *Katechizmu Kościoła Katolickiego* oraz *Kompendium nauki społecznej Kościoła* pokazuje, że Kościół dba, by wierni znali swoją wiarę, po to, by mogli nią żyć. Można by przytoczyć wiele innych przykładów. Wraz z Nowym Testamentem i Kościołem starożytnym, jako katolicy i zielonoświątkowcy potwierdzamy wierność wierze apostołskiej przez odnawianie naszych umysłów, abyśmy mogli poznać „wołę Boga, co jest dobre, co Mu się podoba i co jest doskonałe” (Rz 12,2).

135. Życie wspólnotowe: „Niech trwa braterska miłość” (Hbr 13,1) pomiędzy chrześcijanami. Społeczność z naszymi braćmi i siostrami jest istotna ze względu na nasze uczestnictwo w życiu trójjedynego Boga. Żywe życie zborowe i parafialne, a także inne okazje do chrześcijańskiej społeczności, wnoszą wkład w życie chrześcijańskiego uczniostwa. Czasami przybiera ono kształt formalnych struktur jak w wielu wspólnotach katolickiego życia konsekrowanego (dla tych, którzy żyją w celibacie) lub świeckich ruchach kościelnych. Krótko i długoterminowe programy uczniostwa są używane w wielu Kościołach zielonoświątkowych oraz w małych grupach modlitewnych lub grupach uczniostwa w większych zborach. Praktyczna formacja duchowa ma miejsce w tych i w innych kontekstach. Życie wspólnotowe obejmuje także *diakonię* chrześcijańskiej służby i życie społeczne wierzących na ludzkim poziomie przyjaźni i rekreacji. Katolicy i zielonoświątkowcy zapewniają dzisiaj, że wszystkie te formy, a zwłaszcza służba dobroczynności i ewangelizacyjnego świadectwa są istotne dla wzrostu w chrześcijańskim uczniostwie i dla budowania Ciała Chrystusowego. Chrześcijańskie życie wspólnotowe, życie koinonii/communio jest zawsze życiem z misją. „Nie zapominajcie też o czynieniu dobra i dzieleniu się z innymi” (Hbr 13,16).

136. Łamanie Chleba: „Łamanie chleba” ma szereg znaczeń. Tutaj używamy tego wyrażenia w odniesieniu do modlitewnego życia Kościoła. Nie powinniśmy zaniedbywać „wspólnych zgromadzeń” (Hbr 10,25a). Doksologiczne wysławia-

nie Boga stanowi centrum życia zarówno wspólnoty katolickiej jak i zielonoświątkowej. Zbiorowe oddawanie chwały w zborze zielonoświątkowym, jak i sakramentalne i liturgiczne uwielbienie w kościołach katolickich jest źródłem i szczytem naszego duchowego życia. Nie tylko wyraża ono nasze dziękczynienie i chwałę dla Boga, ale kształtuje też życie poszczególnych uczniów oraz wspólnot. Boża obecność, doświadczana czy to w eucharystii czy w chwałach Bożego ludu, prowadzi do przemiany – „przekształcamy się od chwały ku chwale w ten sam obraz” (2 Kor 3,18). Zielonoświątkowcy i katolicy są szczególnie tego świadomi. Życie kalendarzem liturgicznym i uczestniczenie w eucharystii kształtuje etos katolicki. Wyobraźnia zielonoświątkowa jest formowana przez przejawianie się darów duchowych i radosną chwałę tych, na których zstąpił Duch. Wielu katolików także doznało charyzmatycznej obecności Ducha, a zielonoświątkowcy są formowani również przez pobożne obchodzenie Wieczery Pańskiej. Razem wyznajemy, że pragniemy być Ludem, który odzwierciedla Bożą obecność w świecie przez przebywanie w Jego obecności. „A ponieważ otrzymujemy Królestwo niezmienne, trwajmy w łasce, dzięki której będziemy służyć tak, jak się Bogu podoba, z pobożnością i bojaźnią” (Hbr 12,28).

137. Modlitwy: „Nasz Bóg jest bowiem ogniem pożerającym” (Hbr 12,29). „Modlitwa jest dla mnie wzniesieniem serca; prostym spojrzeniem ku Niebu, okrzykiem wdzięczności i miłości, zarówno w cierpieniu, jak i radości.” To świadectwo Św. Teresy z Lisieux zacytowane w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* jest wprowadzeniem do czwartej i ostatniej części *Katechizmu* zatytułowanej „Modlitwa chrześcijańska”. Wcześniejsze trzy części *Katechizmu* omawiają tajemnicę wiary wyznawanej w Credo apostoelskim (część pierwsza), liturgię sakramentalną (część druga) i życie w Chrystusie w odniesieniu do łaski i moralności (część trzecia). *Katechizm* stwierdza następnie: „Tajemnica ta [wiary] wymaga zatem, aby wierni w nią wierzyli, celebrowali ją i żyli nią w żywym i osobistym związku z Bogiem żywym i prawdziwym. Tym związkiem jest modlitwa” (KKK, 2558). Katolicy i zielonoświątkowcy zgadzają się, że „przyczyną chrześcijańskiej formacji i uczniostwa jest żywa i osobista więź z żywym Bogiem”. Chodzić z Bogiem, poszukując przyszłego miasta (Hbr 13,14), czasami potrzebując wzmocnienia naszych opadających rąk i omdlałych kolan (Hbr 12,12), często w „walce modlitwy”, której nie można oddzielić od duchowej walki nowego życia chrześcijańskiego (KKK, 2725): tak wygląda wspólna pielgrzymka na drodze chrześcijańskiego uczniostwa. Dopiero gdy przejdziemy przez wiele ucisków, wejdziemy do Królestwa Boga (Dz 14,22). Wspólne rozmyślanie o uczniostwie w okresie biblijnym i patrystycznym pomaga katolikom i zielonoświątkowcom nawzajem się zachęcać.

IV. Doświadczenie w życiu chrześcijańskim

A. Wprowadzenie

138. Dialog między zielonoświątkowcami a katolikami w naturalny sposób musi pobudzać do refleksji na temat doświadczenia religijnego. Podczas naszych rozmów stało się oczywiste, że zielonoświątkowcy i katolicy w podobny sposób przeżywają wiele istotnych aspektów doświadczeń duchowych, w tym doświadczenie obecności i mocy Ducha, jak również duchowość kontemplacyjną, mistyczną i aktywną. Różnią się często jedynie akcentami.

139. W kontekście tego dialogu jesteśmy świadomi znaczenia doświadczenia w myśli współczesnej, jak świadczy o tym wzmożone zainteresowanie tematem doświadczenia we współczesnej teologii zielonoświątkowej i katolickiej. Obejmuje ono przynajmniej dwa wymiary religijnego doświadczenia spotkania z Panem. Pierwszy koncentruje się na wyrażeniu religijnych odczuciach (na tym, jak osoba doświadcza poruszenia Ducha w swoich pragnieniach, odczuciach i sercu). Drugi dotyczy religijnego wymiaru każdego doświadczenia, w tym różnych poziomów ludzkiego doświadczenia, radości i tragedii a nawet przyziemnych sprawy codziennego życia. Oba te wymiary mogą przyjąć formę wydarzenia albo procesu.

140. Zgadza się, że kiedy łaska Ducha Świętego dotyka serca i umysłu, odczuć i woli człowieka, w taki sposób, że świadomie spotyka on Pana, mamy wówczas do czynienia z autentycznym doświadczeniem Boga. Raport z drugiej fazy naszego dialogu stwierdza, że „doświadczenie jest procesem lub wydarzeniem, przez które człowiek dochodzi do osobistej świadomości Boga.” Obejmuje ono zarówno doświadczenie Bożej ‘obecności’ lub ‘nieobecności’, podczas gdy „na głębszym poziomie, wciąż pozostaje stałe przekonanie płynące z wiary, że Boża miłująca obecność jest objawiona w osobie Syna przez Ducha Świętego” (Drugi raport końcowy 1977-1982, §12). Katolicy i zielonoświątkowcy uważają, że doświadczenie religijne nie jest celem samym w sobie, ale środkiem, przez który spotykamy Boga. Bóg przychodzi do nas w naszych różnych doświadczeniach, a my staramy się rozpoznać Bożą wolę i dowiedzieć, w jaki sposób możemy wzrastać w naszej wspólnocie z Bogiem.

141. Doświadczenie to temat związany z każdą częścią naszego obecnego raportu. Przyjęcie przez nas Bożej zbawiającej łaski sprawia, że pojawia się w nas

wiara, nawrócenie i uczniostwo. Wiara jest Bożym darem i naszą ludzką odpowiedzialnością. Obie nasze tradycje uznają doświadczalny wymiar wiary, chociaż przyznajemy, że wiara nie jest ograniczona do doświadczenia. „Wiara rodzi doświadczenie; wiara normuje doświadczenie. Ale doświadczenie dostarcza innego wymiaru realności i pewności naszej wierze. Doświadczenie jest innym sposobem poznania. To, co dane jest doświadczeniu, nie jest odebrane wierze, ponieważ doświadczenie istnieje tylko w wierze.”²⁶ Coś podobnego można powiedzieć o związku doświadczenia z nawróceniem i uczniostwem. Jeśli nawrócenie rozumieć jako zmianę, w wyniku której człowiek odwraca się od grzechu a zwraca do Boga, ma ono silny wymiar doświadczalny, który czasami ma charakter wydarzenia a czasami charakter procesu. Uczniostwo to więź z Jezusem, w której wierzący stara się kształtować swoje życie zgodnie z Ewangelią. Doświadczenie w uczniostwie związane jest z praktykowaniem ćwiczeń duchowych takich jak modlitwa, studiowanie Biblii, medytacja oraz różne praktyki i sytuacje, w których człowiek prowadzony Duchem idzie za Jezusem. Uczniostwo wiąże się też z codziennym procesem doświadczania Chrystusa w służbie dla Boga i bliźniego, a także momentach, w których Jego obecność i moc są doświadczane w sposób wyjątkowy. W końcu w obecnej fazie dialogu poświęciliśmy szczególną uwagę doświadczeniu Pięćdziesiątnicy i Chrztu w Duchu Świętym. W kolejnych akapitach na podstawie przykładów biblijnych i patrystycznych przyjrzymy się najpierw doświadczeniu religijnemu naszych przodków. Następnie rozważymy rolę doświadczenia w stawianiu się chrześcijaninem i trwającym życiu wspólnoty. Ta część zakończy się pewnymi wspólnymi ustaleniami i określeniem zagadnień do dalszego dialogu.

142. Zwracając się do Biblii i Ojców Kościoła w poszukiwaniu przykładów doświadczenia religijnego, bierzemy pod uwagę możliwość, że współczesne zainteresowanie doświadczeniem czy nawet jego rozumienie może różnić się od tego, jakie mieli nasi przodkowie w wierze. Jednakże, pomimo możliwości takich różnic, wierzący na przestrzeni wieków dzielą to, co stanowi sedno doświadczenia, mianowicie, świadomość spotkania z żywym Bogiem. Przykłady, które tutaj wymieniamy mogą zatem rzucić światło na naszą refleksję na temat doświadczenia.

²⁶ K. McDonnell, *Spirit and Experience In Bernard of Clairvaux*, “Theological Studies” 58 (1997), s. 16.

B. Doświadczenie w życiu chrześcijańskim z perspektywy biblijnej

143. Doświadczenie religijne jest często spotykane w całej Biblii zarówno w kontekście wspólnotowym jak i indywidualnym. Kilka przykładów może posłużyć za ilustrację. Naród izraelski doświadczał Boga, kiedy kontemlował przyrodę i wyznawał, że Bóg jest jej Stworzycielem (por. Rdz 1,1-2,4a; Ps 19 i 104) oraz gdy wspominał Jego zbawcze działanie w wydarzeniach historycznych (por. Wj 15,1-18; Ps 78 i 105). Abraham, nasz ojciec w wierze (por. Rz 4,16; Ga 3,7-29) przedstawiony jest jako ktoś, kto w wyniku dramatycznego doświadczenia wszedł w przymierze z Bogiem, kiedy Pan prosił go, by policzył gwiazdy na niebie i obiecał, że jego potomkowie będą tak samo liczni. Na zakończenie tego doświadczenia pojawiły się dymiący piec i gorejąca pochodnia, które przeszły pomiędzy połowami zwierząt ofiarnych, które złożył Abraham (por. Rdz 15). Mojżesz, podczas spotkania z Bogiem w płonącym krzewie wysoko na szczycie góry Horeb, został powołany, by wyprowadzić naród izraelski z niewoli (por. Wj 3); następnie cały naród izraelski doświadczył Pana, gdy został wyzwolony z Egiptu, i uwierzył w Niego (Wj 14,30-31). Ustanowienie przymierza na Synaju (Wj 19,7-21) i obecność Pana w przybytku (Wj 40,34-38) opisane są za pomocą wyrażeń, wskazujących na dramatyzm tych doświadczeń, podczas gdy poświęcenie świątyni (2Krn 7,1-4), a w późniejszym okresie, ponowne odkrycie prawa (Ne 8,1-12) są przykładami głębokich wspólnotowych doświadczeń wiary. W roku śmierci króla Uzjasza, prorok Izajasz otrzymał powołanie, gdy otrzymał wizję tronu Bożego, otoczonego przez aniołów, których potężne głosy poruszyły odrzwia świątyni. Początkowo doświadczenie to wstrząsnęło prorokiem, ponieważ odczuł swoją niegodność w obliczu Bożej świętości, ale na końcu uświadomił sobie lub uznał, że został oczyszczony, kiedy anioł dotknął jego warg rozżarzonym węglem. Od tego momentu, Izajasz był wyznaczony do tego, by ogłaszać Boże słowo ludowi (por. Iz 6,1-8). W końcu, regularne obchodzenie świąt i sabatów, które tworzyły coroczny cykl oddawania czci Bogu w świątyni Jerozolimskiej lub cotygodniowy cykl uwielbienia Boga w lokalnej synagodze, można uznać za świadectwo wspólnotowego doświadczenia religijnego ludu izraelskiego. W tym świetle nie jest zaskakujące, że cały 11 rozdział *Listu do Hebrajczyków* przypomina doświadczenia wielu starotestamentowych mężów i niewiast.

144. Kiedy otwieramy Nowy Testament, widzimy Marię, która miała głębokie doświadczenie religijne, kiedy spotkała archanioła Gabriela, który oznajmił jej, że przez moc Duch Świętego będzie matką Jezusa. To wydarzenie postawiło ją na drodze wiary, na której doświadczyła zarówno radości jak i cierpienia (por. Łk 1,26-38. 46-56; 2,34-35). Paweł wyróżnia się jako szczególnie wyraźny przykład

wierzącego, doznającego intensywnych doświadczeń religijnych. Poza jego nawróceniem, które omawialiśmy wcześniej w tym Raporcie, Paweł wspomina bardziej mistyczne doświadczenie pochwycenia do raju (2 Kor 12,2-5) i opisuje dość obszernie własne cierpienia doznane w służbie zmartwychwstałego Pana (por. 2 Kor 11,16-33). We wszystkich swoich pismach Paweł opisuje radykalną transformację życia, której doznał, gdy Bóg objawił mu swojego Syna (por. Ga 1,15). To samo mówi w sposób bardziej ogólny, kiedy stwierdza: „Dlatego jeśli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, przeminęło, a nastąpiło nowe” (2 Kor 5,17). W Flp 3,4-11 Paweł patrzy wstecz na swoje dawne życie, odrzucając je jako śmieci w porównaniu z przewyższającą wszystko wartością poznania Chrystusa i mocy Jego zmartwychwstania. W tym samym fragmencie wspomina o udziale w cierpieniach Chrystusa – doświadczeniu, które wywarło głęboki wpływ na jego życie.

145. Dzieje Apostolskie opisują początki Kościoła jako osobiste i wspólnotowe doświadczenie wylania Ducha Świętego (por. Dz 2,1-21), po którym następują kolejne raporty o innych grupach ludzi, także wypełnionych Duchem (por. 4,31; 8,17; 10,44-48; 13,2). Konwertyci Pawła zazwyczaj mieli jakieś doświadczenie zmieniające ich życie. W swoim pierwszym liście pisze: „Wy też staliście się naśladowcami naszymi i Pana, gdy przyjęliście Słowo wśród wielkiego ucisku, z radością w Duchu Świętym” (1 Tes 1,6). Następnie relacjonuje im jak to inni opowiedzieli mu, że konwertyci z Tesalonik nawrócili się „od bożków do Boga, aby służyć Bogu żyjącemu i prawdziwemu” (1 Tes 1,8-10). Dzieje Apostolskie przedstawiają wiele więcej przykładów pogan, którzy stali się chrześcijanami. Np. fragment z 11,19-24 opowiada historię Barnaby, który widział dowody łaski Bożej wykonującej dzieło w życiu młodych wierzących w Antiochii. Kolejny przykład znajduje się w Dz 16,27-34, gdzie strażnik więzienny w Filipi wraz z wszystkimi swoimi domownikami, nawrócił się po tym, jak trzęsienie ziemi wstrząsnęło więzieniem, w którym Paweł i Barnaba chwalili Pana, kiedy byli trzymani w areszcie. W Dz 19,18-19 czytamy o konwertytach, którzy otwarcie wyznają swoje złe czyny, a nawet niektórzy z nich, praktykujący wcześniej magię, palą księgi magiczne. Do tych przykładów możemy dodać niektóre fragmenty z listów Pawła, które mówią o doświadczeniu wiary wspólnot, do których pisał. W 1 Kor 12,7-11 czytamy o różnorodnych przejawach Ducha, w postaci słowa mądrości, słowa poznania, wiary i uzdrawiania, czynienia cudów, prorocstwa i umiejętności rozróżniania duchów, zdolności mówienia różnymi rodzajami języków i interpretacji języków. Owoc Ducha wspomniany w Ga 5,22-23, jest tak ściśle związany z codziennym życiem, że bez wątpienia wpływa na doświadczenie wierzącego każdego dnia. Pierwsza wspólnota chrześcijańska doświadczała regularnie Bożej obecności w uwielbieniu (por. Dz 2,42; 13,2; 20,7; 1 Kor 11,17-29) i pozostawiła nam, jako cenne dziedzictwo, to, co wielu biblistów uważa za

hymny używane w chwilach wspólnej modlitwy (por. Flp 2,5-11; Kol 1,15-20; Ef 1,3-10; por. 5,18-20).

146. W końcu literatura Janowa wzmacnia dotychczas przedstawione dowody. Czwarta ewangelia zawiera całą serię osobistych spotkań między Jezusem a osobami, które szukają sensu, spełnienia i życia – Nikodem, Samarytanka, paralytyk przy sadzawce Betezda, człowiek niewidomy od urodzenia i inni (por. J 3,1-15; 4,4-42; 5,1-15; 9,1-41). I List Jana przedstawia służbę Kościoła za pomocą terminów mocno odnoszących się do doświadczenia: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce” (1J 1,1). Na początku Księgi Objawienia, Jan opisuje doświadczenie bycia w Duchu w dniu Pana na wyspie Patmos, gdzie spotyka zmartwychwstałego Chrystusa. Doświadczenie było tak silne, że upadł do stóp Chrystusa „jak martwy” (por. Obj 1,9-20).

C. Doświadczenie w życiu chrześcijańskim z perspektywy patrystycznej

147. W okresie patrystycznym wielu Ojców Kościoła świadczy o tym, że w życiu wierzących obecny był też wymiar doświadczenia duchowego. Justyn Męczennik (ok. 100-165) pisze, że ci, którzy stawali się chrześcijanami przyjmowali dary mądrości i rozumu, rady i mocy, uzdrawiania i przedwiedzy, poznania i bojaźni Pana (por. *Dialog z Żydem Tryfonem*, 39,2; komentując Iz 11,2-3). Ireneusz (ok. 130-200) porównuje doświadczenie stania się chrześcijaninem do zmiany, jaka zachodzi, gdy dzikie drzewo oliwne zostaje przycięte i zaszczepione w taki sposób, że staje się drzewem oliwnym rodzącym owoce: „kiedy człowiek jest wszczepiony przez wiarę i otrzymuje Ducha Bożego, z pewnością nie traci substancji cielesnej, ale zmienia jakość owocu swoich dzieł i otrzymuje inne imię, pokazujące, że został zmieniony na lepsze, będąc teraz nie [samym] ciałem i krwią, ale człowiekiem duchowym, i tak jest nazywany” (*Adversus Haereses*, 5,10,1-2). Klemens Aleksandryjski (zm. ok. 215 r.) podkreśla intelektualny wymiar tego doświadczenia: „tym, co otrzymujemy w oświeceniu, jest poznanie, a końcem poznania jest odpocznienie” (*Paidagogos*, 1,6). *Tradycja apostołska* (21) Hipolita, z początków III w., przekazuje coś z potężnego doświadczenia, jakim było wejście do chrześcijańskiej wspólnoty, gdy opisuje, w jaki sposób kandydaci do chrztu wchodzili nadzy do wody i byli zanurzani trzy razy po potrójnym wyznaniu wiary w Trójcę. Pochodzący z końca IV w. *Dziennik Egerii*, hiszpańskiej szlachcianki, opisuje w dużych szczegółach, jak cała chrześcijańska wspólnota w Jerozolimie w tygodniu po Niedzieli Palmowej brała aktywny udział w różnych uroczystościach liturgicznych i we wprowadzaniu nowych członków do Kościoła

podczas poruszających obrzędów w przeddzień Wielkanocy. Można również odnaleźć dość osobiste opisy doświadczeń. Na przykład, wybitny biblista Hieronim (349?-420), podaje, że chociaż wychował się w domu chrześcijańskim, dopiero gdy był młodym mężczyzną, głęboka przemiana życia spowodowała, że całkowicie poddał się Bożej woli. To nawrócenie dokonało się podczas poważnej choroby, w czasie której śnił, że znalazł się przed sędziowskim tronem Boga. Chociaż twierdził, że jest chrześcijaninem, został odrzucony, ponieważ był w większym stopniu naśladowcą retora Cyserona niż Chrystusa. To doświadczenie skłoniło go do złożenia przysięgi, że nigdy już nie przeczyta żadnej świeckiej księgi. W ten sposób porzucił świat i poświęcił się objaśnianiu Pism.

148. Współczesny Hieronimowi i wielce poważany Augustyn (354-430 r.) w *Wyznaniach* przedstawia długą historię swojego nawrócenia. Historie o nawróceniu innych ludzi poruszały jego serce i wzbudziły w nim pragnienie całkowitego poświęcenia się Bogu. Frustracja wywołana poczuciem, że nie jest w stanie porzucić grzesznego życia osiągnęła punkt kulminacyjny w dobrze znanej scenie, kiedy płacząc w ogrodzie nad swoją niezdolnością do zmiany, nagle usłyszał głos dziecka, które powtarzało słowa: „Weź to, czytaj! Weź to, czytaj!”. Natychmiast otworzył księgę leżącą na stole i jego wzrok padł na fragment w Rz 13,13-14, o odrzuceniu rzeczy cielesnych i przyobleczeniu Chrystusa. Wówczas ogarnął go wielki pokój i od tamtej chwili czuł, że jest w stanie żyć jak chrześcijanin. To doświadczenie stało się decydującym zwrotem w jego życiu (por. *Wyznania*, VIII, 12). Augustyn przytacza inne potężne doświadczenie religijne, kiedy relacjonuje rozmowę ze swoją umierającą matką, która przygotowywała się do powrotu do domu z rzymskiego portu Ostia, by przeżyć swoje ostatnie dni i zostać pochowana w swoim rodzinnym mieście w Afryce Północnej. Kiedy rozmawiali o wierszu z 1 Kor 2,9, gdzie Paweł stwierdza: „głosimy, jak zostało napisane, to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują”, oboje zostali przejęci wielkim zdumieniem z powodu tego, jak cudowna musi być radość niebiańska, przy czym brakowało im słów by opisać to doświadczenie. Jego matka Monika powiedziała mu po tym przeżyciu, że nie odczuwa już potrzeby powrotu do domu przed śmiercią, ponieważ jej prawdziwy dom jest u Pana (por. *Wyznania*, IX, 10).

149. Kappadocejscy dostrzegli rolę wszystkich trzech osób Trójcy w chrześcijańskim doświadczeniu i szczególnie związek Ducha Świętego z uświęceniem. Odnosnie Trójcy Bazyli Wielki (zm. 379 r.) pisze: „Ojciec, Syn i Duch Święty tak samo uświęca, ożywia, oświeca i pociesza [...] przez Ojca, i przez Syna i przez Ducha Świętego, każda łaska i cnota, prowadzenie, życie, pocieszenie, przejście do nieśmiertelności, przejście do wolności i wszystkie inne dobre rzeczy, które spotykają człowieka” (*Listy*, 189,7). W dziele *O Duchu Świętym* ten sam autor

pisze, że Duch Święty „posiada najwyższą moc uświęcenia” (18,45). Z tych Ojców, którzy snuli wyraźne refleksje na temat natury doświadczenia religijnego, najwięcej uwagi poświęcił mu chyba Grzegorz z Nyssy (ok. 335-395 r.). Rozmyślając nad pewnymi fragmentami, w których Św. Paweł mówi o swojej duchowej pielgrzymce i nadzwyczajnych doświadczeniach (2 Kor 12,2-5), Grzegorz dochodzi do wniosku, że doświadczenie chrześcijańskie nieustannie postępuje i rozwija się. Pisze: „Zatem choć nowa łaska, którą możemy otrzymać, jest większa od tej, którą mieliśmy poprzednio, nie ogranicza ona naszego celu ostatecznego; raczej dla tych, którzy wzrastają w doskonałości, granica dobra, jaką osiągają, staje się początkiem odkrywania wyższych dóbr. Dlatego nigdy nie przestają wznosić się, przechodząc od jednego nowego początku do następnego, a początek coraz większych łask, nigdy nie jest ograniczony. Ponieważ pragnienie tych, którzy się tak wznoszą, nigdy nie spoczywa na tym, co już mogą zrozumieć; ale przez coraz to większe i większe pragnienie dusza wznosi się wciąż do kolejnej, która znajduje się przed nią, i tak toruje sobie drogę przez coraz wyższe sfery do Transcendentnego,”²⁷ który w swej istocie jest poza wszelkim doświadczeniem.

150. Niektóre teksty stwierdzają, że dzieło Ducha obejmuje zarówno wewnętrzne życie wierzącego jak i sakramentalne życie Kościoła (por. Tertulian, *O chrzcie*, rozdz. 4 [ok. 198-200]). Zielonoświątkowcy i katolicy mogą się różnić co do tego, czy pewne obrzędy należy rozumieć jako sakramenty czy ustanowienia, ale jedni i drudzy doceniają to, że Ojcowie kładli nacisk na rolę Ducha Świętego w życiu chrześcijańskim, co rozpoznali i próbowali opisać. Wystarczający będzie jeden przykład patrystyczny. Cyryl Jerozolimski (zm. 386 r.) w swoich *Wykładach katechetycznych* mówił o Duchu Świętym w kategoriach doświadczenia: „[...] jego przyście jest delikatne; świadomość jego obecności jest wonnością; jarzmo jego jest nadzwyczaj lekkie; promienie światła i poznania rozświetlają jego przyście” (17,15). Tak samo doświadczalny charakter ma, zdaniem Cyryla, chrzest: „Woda przepływa tylko wokół tego co zewnętrzne, ale Duch chrzci duszę od wewnątrz i to całkowicie [...] czemu się temu tak dziwicie, że Duch Święty wkracza w zakamarki duszy?” (17,14).

151. Zarówno katolicy jak i zielonoświątkowcy doceniają doświadczalny wymiar wiary, jaki znajdujemy w pismach Ojców Kościoła. To, w jaki sposób to czynią, wynika z ich założeń teologicznych. Na przykład Cyryl Jerozolimski podaje tekst, który zarówno zielonoświątkowcy jak i katolicy mogą uznać za znaczący, pomimo tego, że mogą wyciągać z niego różne wnioski. „Jednak [Duch Święty] bada duszę. On nie rzuca pereł przed wieprze. Jeśli jesteś hipokrytą, choć możesz być teraz ochrzczony przez sługę Bożego, Duch Święty Cię nie ochrzci.

²⁷ *Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, red. i tłum. H. Mursillo, Crestwood 1979, wiersz nr 2800.

Jeśli jednak podchodzisz z wiarą, choć ludzie usługują tym, co widzialne, Duch Święty udziela tego, co niewidzialne” (*Wykłady katechetyczne*, 36). Katolicy cenią sobie w takim tekście ciągłość porządku kościelnego i życia sakramentalnego oraz obdarowanie przez Ducha Świętego łaską poprzez chrzest. Zielonoświątkowcy z kolei doceniają wymiar charyzmatyczny obecny w tym fragmencie, jak również wolność i suwerenność Ducha widoczną w tym i wielu innych tekstach starożytnego Kościoła.

D. Współczesne refleksje na temat doświadczenia w życiu chrześcijańskim

152. Znając tło w postaci przekazu biblijnego i patrystycznego, zajmiemy się teraz opisem tego, jak zielonoświątkowcy i katolicy rozumieją doświadczenie dzisiaj. W szczególności zastanawiamy się nad rolą doświadczenia w procesie stawania się chrześcijaninem, a następnie nad doświadczaniem życia chrześcijańskiego we wspólnocie, po czym naszkicujemy pewne zbieżności jak i wyzwania, przed którymi staniemy. Chociaż początkowo rozwijaliśmy nasze współczesne refleksje na temat doświadczenia oddzielnie, nasze późniejsze rozmowy w coraz większym stopniu wskazywały na to, że podzieliśmy o wiele więcej przekonań niż początkowo sobie wyobrażaliśmy. Dla jasności wyводу postanowiliśmy przedstawić te refleksje oddzielnie; jednakże jest naszą nadzieją, że to, co jest wspólne stanie się szybko widoczne także dla naszych czytelników.

1. Rola doświadczenia w procesie stawania się chrześcijaninem

a. Perspektywa zielonoświątkowa

153. Kiedy człowiek dorosły zostaje chrześcijaninem proces ten rozpoczyna się w jego sercu przez to, że Bóg pociąga go do siebie na wiele sposobów. Poszukującego prawdy przyjmuje się z założeniem, że Duch Święty wywołał w nim pragnienie zbawienia, które zaspokoić mogą jedynie wody życia wiecznego. Chociaż zielonoświątkowcy generalnie twierdzą, że nawrócenie i pokuta mają miejsce na początku tego procesu, na pytanie o to co należy czynić, aby stać się chrześcijaninem odpowiadają najczęściej przez zaproszenie do osobistej odpowiedzi na Ewangelię, przez gościnność i nauczanie. Te czynniki mają za zadanie wprowadzić kandydata na drogę do głębszego procesu nawrócenia, wiary i uświęcenia, dokonującego się przez pielęgnowanie świadomości Bożej miłości oraz dobrą nowinę o odkupieniu, prowadzącym do nowego życia. Wiąże się to z odwróceniem się od grzechu i odkupieniem ze zła, gdy kandydat wprowadzany jest w wymagania Ewangelii.

154. Zielonoświątkowcy uważają, że w normalnej sytuacji skrucha i nawrócenie posiadają silny wymiar doświadczalny. Ich zdaniem nawrócenie wiąże się z decydującym przełomem wywołanym działaniem Ducha Świętego. Istnieje lub powinno istnieć wyraźne „przed” i „po” w biografii konwertyty. Wielu zielonoświątkowców jest w stanie wskazać na moment, kiedy i gdzie się nawrócili, i zazwyczaj posiadają żywe wspomnienie swojego chrztu w wodzie. W idealnej sytuacji tych elementów Chrześcijańskiej Inicjacji doświadczą się świadomie i pamięta, jako wyjątkowo ważne wydarzenia w życiu wierzącego. Zielonoświątkowcy twierdzą, że zwykle intelektualne uznanie pewnych doktryn, nawet wyrażane regularnie w jakiejś możliwej do zapamiętania formie, takiej jak wyznawane Credo, może stanowić niewystarczający wyraz wiary chrześcijańskiej w świetle Nowego Testamentu, gdzie nawrócenie postrzegane jest jako wydarzenie przemieniające życie. Takie wyznanie musi być wywołane i ożywione przez Ducha Świętego (1 Kor 12,3).

155. Zielonoświątkowcy przykładają dużą wagę do doświadczeń uczuciowych i oczekują, że będą one miały miejsce podczas nawrócenia, choć nie uznają ich za konieczne do zbawienia. Zielonoświątkowi kaznodzieje często zachęcają ludzi w ławkach do tego, by „oparli się na Słowie” albo żeby „przyjęli wiarę”, że są zbawieni. Nawet wówczas, gdy nie ma żadnych odczuć czy przejawów duchowej przemiany, zachęca się osoby do przyjęcia wiarą Bożej obietnicy: „Kto /we Mnie/ wierzy, ma życie wieczne” (J 6,47). Zbawienie nie zależy od tego, czego doświadczą konwertyta w momencie nawrócenia. Jest ono zakorzenione w woli Boga, który chce, aby ludzie przychodzili do Niego, ufając Jezusowi Chrystusowi w kwestii przebaczenia i odpuszczenia grzechów, i w ten sposób dostępowali zbawienia (por. 1 Tm 2,1-7). W tym celu, jak uczy 1 Tm 1,15, Chrystus przyszedł na świat. W wersetach poprzedzających ten tekst, widać wyraźnie, że nawrócenie Pawła wiązało się z tym, że Bóg okazał mu miłosierdzie i łaskę, która zaobfitowała „z wiarą i miłością, odnoszącą się do Chrystusa Jezusa” (1 Tm 1,14). Zdaniem zielonoświątkowców doświadczalny wymiar nawrócenia jest bardzo ważny. Niemniej jednak ważniejsze jest, aby dokonała się głęboka przemiana w tym, jak nowy wierzący prowadzi swoje życie (por. J 15,5; Kol 1,3-6; Ga 5,22-23).

156. W porównaniu z początkowym okresem ruchu zielonoświątkowego, dzisiaj, powszechniejsze jest to, że ludzie dochodzą do wiary w Chrystusa w wyniku stopniowego procesu. Często dzieje się tak z dziećmi lub młodymi ludźmi, którzy dorastali w Kościołach zielonoświątkowych. Taki stopniowy rozwój wiary w Chrystusa jest także generalnie uznawany za autentyczne nawrócenie pomimo tego, że doświadczalny wymiar tego procesu jest mniej dramatyczny. Mimo tego oczekuje się, że wierzący w pewnym momencie wyzna

swoją wiarę otwarcie i zadeklaruje gotowość pójścia za Jezusem. Często wyraża się to w kontekście wchodzenia w uczniostwo, w okresie przygotowań do chrztu wodnego.

157. Przykład nawrócenia domowników Korneliusza w Dz 10 jest częścią doświadczenia zielonoświątkowców w skali globalnej. Nawrócenia całych rodzin i wspólnot nie są czymś niespotykanym w wielu częściach świata. Niemniej jednak zielonoświątkowcy dokładają starań, by takie grupowe nawrócenia prowadziły w pewnym momencie do osobistego wyznania wiary. Uznaniu współczesnych odpowiedników nawróceń całych domostw, takich jak opisane w Dz 10, mogą stać na przeszkodzie indywidualistyczne tendencje otaczającej kultury. Niemniej jednak zielonoświątkowcy są wyczuleni na działanie Ducha także w grupach społecznych ponad jednostką, zdając sobie sprawę z tego, że osobiste decyzje podejmowane są często w kontekście relacji z przyjaciółmi, rodziną i innymi osobami.

b. Perspektywa katolicka

158. W rozumieniu katolickim nawrócenie do Chrystusa i włączenie w Jego Kościół wiąże się z bogatą różnorodnością doświadczeń przejawiających się zarówno przez wewnętrzne działania łaski Bożej w człowieku jak i kościelną mediację podczas przygotowywania do sakramentów inicjacji – chrztu, bierzmowania i eucharystii – ich rozdzielania i przyjmowania.

159. Kiedy dorosły staje się chrześcijaninem proces ten rozpoczyna się w sercu osoby, która jest przyciągana do Boga w różnorodny sposób. Z perspektywy Kościoła poszukujący jest przyjmowany przez Kościół z założeniem, że Duch Święty stworzył w nim pragnienie zbawienia, które może być zaspokojone tylko przez wody życia wiecznego. Naprzeciw poszukującemu wychodzi gościnność i pouczenie w wierze, które są rytualnie sformalizowane, kiedy osoba przystępuje do katechumenatu, którego celem jest głębsze wprowadzenie osoby w proces nawrócenia i wiary, przez pielęgnowanie świadomości Bożej miłości i dobrą nowinę o odkupieniu, prowadzącym do nowego życia. Obejmuje to także odwrócenie się od grzechu i wyzwolenie ze zła, gdy kandydat poddawany jest skrupulatnemu badaniu (pytania mające na celu sprawdzenie motywacji kandydata) w celu przygotowania jego lub jej na pełne wyznanie wiary przez przyjęcie wyznania wiary. Ta droga stanowi egzystencjalne wprowadzenie w wiarę i życie Kościoła w towarzystwie katechumenów z ich rodzicami chrzestnymi i katechetami. Katolicy uważają, że proces ten stanowi nieodzowne przygotowanie do chrztu. Kościół katolicki bardzo poważnie traktuje spoczywającą na nim odpowiedzialność w procesie nawrócenia. Odzwierciedla to *Katechizm Kościoła*

ła Katolickiego, który cytujemy, ponieważ stanowi owoc ogólnoświatowej refleksji biskupów, teologów i wiernych, i podaje oficjalne zrozumienie wiary przekazywanej w praktyce duszpasterskiej na całym świecie. Zauważa się w nim, że „należy [...] katechumenów odpowiednio wprowadzać w tajemnicę zbawienia i praktykę obyczajów ewangelicznych, a przez święte obrzędy, spełniane w kolejnych odstępach czasu, wtajemniczać ich w życie wiary, liturgii i miłości Ludu Bożego” (KKK, 1248).

160. Dla większości katolików inicjacja chrześcijańska rozpoczyna się od chrztu niemowląt. Tak jak w przypadku dorosłych, chrzest jest początkiem nowego życia, ponieważ „rodząc się z upadłą i skażoną grzechem pierwotnym naturą, [niemowlęta] również potrzebują nowego narodzenia w chrzcie, aby zostały wyzwolone z mocy ciemności i przeniesione do Królestwa wolności dzieci Bożych”. W tym względzie chrzest niemowląt ukazuje „czystą darmość łaski zbawienia” (KKK, 1250). Stąd też zachęca się rodziców, którzy są katolikami, aby chrzcili swoje dzieci krótko po narodzeniu. Nowe życie w Chrystusie przyjęte w chrzcie powinno być karmione i rozwijane przez przykład religijny, formację i edukację, której dostarczają rodzice, rodzice chrześni, rodziny i wspólnota kościelna. To wszystko składa się na pochrześcielny katechumenat, który jest potrzebny do koniecznego „rozwoju łaski chrztu w miarę dorastania osoby” (KKK, 1231). Normalny wzorzec zawiera w końcu przygotowanie konieczne do pierwszego przyjęcia sakramentów pojednania, eucharystii i bierzmowania w odpowiednim wieku. Wielu katolików zaświadczy, że ich pierwsza komunія święta w okresie dzieciństwa była bardzo ważnym i poruszającym wydarzeniem jak również osobistym doświadczeniem religijnym. Pod koniec wieku dojrzewania większość katolików dopełnia w całości chrześcijańskiej inicjacji przez przyjęcie sakramentu bierzmowania. Jest to norma dla katolików, którzy przestrzegają rytu łacińskiego lub rzymskiego. Katolicy, którzy idą za rytami bizantyjskim lub wschodnim otrzymują sakrament konfirmacji lub namaszczenia krzyżem i sakrament eucharystii wraz z chrztem, a ich formacja następuje po przyjęciu sakramentów inicjacji w wieku niemowlęcym.

161. Ponieważ katolicy doświadczają sakramentów jako środków zapośredniczających Bożą obecność i moc, również w Chrześcijańskiej Inicjacji konwertyci doświadczają otwarcia swoich serc i umysłów przez obrządek chrztu, który obejmuje słowa, gesty, działania i użycie znaków i symboli zaczerpniętych ze stworzenia i z życia społecznego. Tak więc wszystko: woda, olej, ogień, światło, białe szaty i włożenie rąk, składa się na piękno wejścia w radość zbawienia. Ponadto doświadczenie nowego życia w Chrystusie i w Kościele pogłębione jest przez modlitewny udział zgromadzenia w obrzędzie liturgicznym i przez przyjęcie

ochrzczonego do społeczności i rodziny wspólnoty wiary. Większość dorosłych katechumenów przyjmuje sakramenty inicjacji podczas wigilii Wielkanocy po ostatnich etapach procesu nawrócenia, który miał miejsce w okresie Wielkiego Postu. To jest błogosławiony czas dla parafii katolickich, ponieważ pokuta wielkopostna i przygotowanie do Wielkanocy zachęca katolików do intensywnego zaangażowania duchowego, co znajduje swój punkt szczytowy w odnowieniu obietnic chrzcielnych w niedzielę wielkanocną. Innymi słowy, katolicy podczas tego okresu liturgicznego każdego roku są wzywani, by przeżyć na nowo i pogłębić ich chrześcijańskie nawrócenie.

162. W chrzcie otrzymuje się łaskę usprawiedliwienia, tzn. łaskę uświęcającą, która przemienia osobę wewnątrz. Kościół wspiera wewnętrzną przemianę nowoochrzczonych przez nauczanie, które następuje po chrzcie. Ta „mystagogia” wiąże się z bogatym programem dalszej doktrynalnej formacji i wprowadzeniem w duchowe i liturgiczne życie chrześcijańskiej wspólnoty, które dokonuje się w okresie po otrzymaniu sakramentów inicjacji. Odnowione *Obrzędy Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych*, oparte na tradycji starożytnego Kościoła, mają na celu kierowanie osobą, jako „nowym stworzeniem» (2 Kor 5,17), przybrany synem Bożym, który stał się «uczestnikiem Boskiej natury» (2 P 1,4), członkiem Chrystusa, a z Nim «współdziedzicem» (Rz 8,17), «świętynią Ducha Świętego» (KKK 1265). Doświadczenie chrzcielne pomaga osobie wzrastać w wierze, nadziei i miłości do Boga, żyć w otwartości na podszepty Ducha Świętego i dojrzewać w świętości. Dorosli podczas swojej inicjacji otrzymują także sakrament bierzmowania, tzn. „pełne wylanie Ducha Świętego, jakie niegdyś stało się udziałem Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy” (KKK 1302). To pomnaża łaskę chrztu tak, że poczucie synostwa Bożego i przybrania jest pogłębione, związek z Chrystusem jest mocniejszy, pomnażają się dary Ducha Świętego, związek z Kościołem jest doskonalszy, a przez szczególną moc Ducha Świętego są oni uzdolnieni do świadectwa o Chrystusie w słowie i czynie (por. KKK 1303). Przyjęcie eucharystii w „pierwszej komunii” jest udziałem w sakramencie bliskiej wspólnoty z Chrystusem, który „podtrzymuje, pogłębia i odnawia życie łaski otrzymane na chrzcie.” Jako „chleb naszej pielgrzymki, aż do chwili śmierci” (KKK 1392), eucharystia dostarcza koniecznego pokarmu do ciągłego wzrostu w życiu chrześcijańskim.

163. Duchowe, uczuciowe i estetyczne wymiary inicjacji chrześcijańskiej ukazują cudowność i wspaniałość wspólnoty z Bogiem, który jest święty a mimo to udziela nam swojej chwały. Wszystkie te wymiary stanowią wprowadzenie do chrześcijańskiego ucziostwa, dążenia do świętości i „żywej i osobistej relacji z żywym i prawdziwym Bogiem” (KKK 2558).

2. Doświadczenie życia chrześcijańskiego we wspólnocie

a. Perspektywa zielonoświątkowa

164. Zdaniem zielonoświątkowców doświadczalny wymiar wiary nie ogranicza się do początków życia chrześcijańskiego. Młodych chrześcijan uczy się szukać Pana poprzez codzienną modlitwę i czytanie Pisma oraz oczekiwać na Boże prowadzenie w ich życiu. Zachęca się także, by modlili się gorliwie w chwili potrzeby z braćmi i siostrami na zgromadzeniu wspólnoty. Zachęca się ich do jak najczęstszego udziału w działaniach wspólnoty i zaangażowania w jakiś rodzaj służby na rzecz tych, którzy są w potrzebie. Od samych początków ruchu w minionym wieku, zielonoświątkowcy byli aktywni społecznie, organizując na całym świecie sierocińce, rozdając żywność i ubrania, dając schronienie bezdomnym i zaspokajając potrzeby społeczne za pomocą innych form działalności. W coraz większym stopniu biorą udział w rządzeniu, uczulając na pewne problemy jak i tam, gdzie jest to możliwe, pełniąc urząd, starając się rozwiązywać palące kwestie etyczne i społeczne. Wraz ze wzrostem liczebnym wzrasta wśród zielonoświątkowców poczucie, że spoczywa na nich, jako chrześcijanach, polityczna odpowiedzialność, by używać swojego wpływu dla dobra całego społeczeństwa. Przyjście do Chrystusa w wierze powinno przejawiać się i być praktykowane we wszystkich aspektach życia.

165. Zielonoświątkowcy uważają, że łaska penetruje całe życie chrześcijańskie w taki sposób, że Bóg aktywnie dokonuje przemiany w każdym wierzącym. Udzielenie łaski uzdalnia chrześcijanina do otworzenia się na rzeczy Boże, przejawiania w swoim życiu owocu Ducha (Ga 5,22-25) i entuzjastycznego reagowania na wszystkie poruszenia Ducha Świętego. Ta przemiana zachodzi wówczas, gdy otwartość na Boże rzeczy i gotowość do reagowania na Boże powołanie stają się widoczne. Zachodzi wówczas, gdy człowiek przychodzi do Boga w wyniku nalegania i starań Ducha Świętego, dobrze opisanych w jednej z pieśni gospel: „Tak jakim jest, nic nie mam, nie”²⁸. Bóg przyjmuje ludzi takimi, jacy są, z całym ich człowieczeństwem i grzesznością, z wszystkimi ich silnymi stronami i wszystkimi słabościami, i zaczyna ich krok po kroku przemieniać w ludzi, którymi mają się stać. Po drodze, przez uzdolnienie i moc Ducha Świętego, są przemieniani na obraz Pana (2 Kor 3,18), czego dowodem jest owoc Ducha (Ga 5,22-25).

166. Zielonoświątkowcy otwarcie mówią o roli, jaką doświadczenie odgrywa w ich życiu chrześcijańskim. Często mówią o odczuwaniu obecności Pana i o doświadczaniu osobistych i zbiorowych spotkań z Bogiem. Nie lekceważą

²⁸ *Śpiewnik Pielgrzyma*, nr 213.

tych doświadczeń, ale wierzą, że wszystkie rodzaje spotkań między Bogiem a człowiekiem są wyrazem Bożej łaskowości. Czasami doświadczenia te prowadzą ich do okresów oddawania Bogu czci, czasami do refleksyjnej ciszy, momentów, kiedy zstępuje na nich „święte milczenie”, gdy pośród nich przebywa Bóg. Przy innych okazjach mogą krzyczeć, wołać, tańczyć, śpiewać, mówić innymi językami albo doświadczać jeszcze innych przejawów Ducha. Zawsze jednak pamiętają, że ich reakcja zależy przede wszystkim od Bożej obecności pośród nich, od przejawów Jego łaski będącej całkowicie Jego dziełem.

167. Według zielonoświątkowców doświadczenie duchowe wyraża się zarówno w sposób indywidualny jak i eklezjalny. Publiczne wyznanie wiary, modlitwa i namaszczenie chorych, jak również doświadczenia charyzmatyczne mające budować lud Boży, są wszystkie tego przykładem w kontekście zbiorowym. Także małżeństwo i ordynacja, kiedy celebrowane są w ramach wspólnoty i przez nią, stanowią przejawy łaski, które wskazują w stronę życia wspólnotowego. Zielonoświątkowcy uznają także różne dary duchowe dane poszczególnym osobom, które wnoszą je na spotkania zboru lub wykorzystują w świecie wokół nich. Dla większości zielonoświątkowców to, że Bóg chce używać ich dla swojej chwały jest wyraźnym dowodem tego, że Bóg działa w ich życiu. Dla niektórych jest to gwarancją ich zbawienia. Zielonoświątkowcy zdają sobie sprawę, że takie myślenie ma granice, ale jednocześnie przyznają, że Bóg jest zawsze łaskawy, zawsze hojny, i chętnie wybaczają nasze winy w okolicznościach codziennego życia.

168. Życie zielonoświątkowców nie ogranicza się do czasu spędzonego wspólnie na modlitwie, społeczności i uwielbieniu Boga. Przez to, w jaki sposób każdy z nich żyje Ewangelią, jako reprezentanci wspólnoty chrześcijańskiej, rozszerzają wpływ wspólnoty chrześcijańskiej na świat. Zielonoświątkowcy zazwyczaj usługują innym bez rozgłosu, często, choć nie zawsze, angażując się za kulisami w działania na rzecz ludzkiej godności, zdrowia i dobrobytu oraz wspólnego dobra. W ostatnich latach wpływ, jaki mają zwłaszcza w krajach rozwijających się, zdobywa coraz większe uznanie²⁹. W rezultacie można powiedzieć, że razem z katolikami nie tylko podzielają powołanie do ewangelizacji pojedynczych osób, ale są także zainteresowani ewangelizowaniem kultury oraz dążeniem do pokoju i sprawiedliwości.

²⁹ Ostatnie badanie “Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals,” przeprowadzone przez Pew Forum można znaleźć online na: <http://pewforum.org/publications/surveys/pentecostals-06.pdf>; D. E. Miller i T. Yamamori, *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement Berkeley*, [b.m.] 2007.

169. Biorąc pod uwagę zielonoświątkowe poglądy dotyczące powrotu do czasów pierwszego Kościoła, eschatologia odgrywa istotną rolę w pentekostalizmie. Przekonanie o tym, że uczestniczą w realizacji proroctwa o „deszczu jesiennym” z Joela 2,23 i żyją w „dniach ostatecznych” (Dz 2,17), sprawia, iż misję i ewangelizację zielonoświątkowcy stawiają w centrum swojej działalności. Ich rozumienie Królestwa Bożego jako już w jakiejś mierze obecnego i mającego nadejść sprawia, że Ducha Świętego uznają nie tylko za Pocieszyciela posłanego z góry (J 14,16-17. 25-26; 15,26; 16,7-14), Tego, który ich uświęca (Rz 15,16) czy nawet Tego, który wypełnia ich mocą poprzez rozdzielanie różnych charyzmatów (1 Kor 12,11), ale także jako „zadatek” i „gwarancję” (2 Kor 1,22) przyszłych błogosławieństw, oraz Dawcę mocy potrzebnej do wypełnienia powołania przed wypełnieniem się czasu (Dz 1,8). Patrzą w przyszłość z nadzieją na nastanie doskonałości, kiedy „każde kolano się zegnie” i „każdy język wyzna, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,10-11).

170. Zielonoświątkowcy są przekonani, że wierzący powinni dążyć do Chrztu w Duchu Świętym. Według niektórych wydarzenie to poprzedza doświadczenie uświęcenia, przełom lub decydujące Boże działanie, które uzdalnia ich do życia świętym życiem i przygotowuje na Chrzest w Duchu Świętym. Pomimo tego, iż większość denominacji zielonoświątkowych nie uczy, że istnieje osobne doświadczenie uświęcenia, wszystkie zgadzają się, że wzrost w świętości jest ważnym procesem trwającym przez całe życie. Duch Święty dostarcza mocy, dzięki której wierzący może dojrzywać w świętości i mocy do służby. Większość zielonoświątkowców świadczy o cudownym doświadczeniu mówienia innymi językami, kiedy przeżywali Chrzest w Duchu Świętym. Wszystkich wierzących zachęca się do świadczenia zarówno w zgromadzeniu wierzących jak i poza nim, odnośnie tego, co Pan uczynił w ich życiu. Świadczenia te budują osobistą wiarę tych, którzy są w zgromadzeniu wierzących. Przejawy Ducha, wymienione przez Pawła w 1 Kor 12,7-11, rozumie się jako spontaniczne działania Ducha Bożego we wspólnocie, który używa poszczególnych wierzących tak jak chce, dla zbudowania całej wspólnoty. W Kościołach zielonoświątkowych wierzący często mają mentorów duchowych, którzy prowadzą ich w ich duchowym życiu. Wierzą, że Ewangelia dotyczy całej ludzkiej egzystencji i dlatego przykładają coraz większą wagę do problemów psychicznych, a także psycho-społecznych i zdrowotnych. Tak więc podczas gdy nadal wierzą w Boże uzdrowienie i bez wahania praktykują modlitwę o chorych, Kościoły zielonoświątkowe coraz częściej zatrudniają pracowników z zakresu poradnictwa psychologicznego i służby zdrowia, aby służyli pomocą w tym zakresie.

171. Zgromadzenia zielonoświątkowe przyjmują wiele różnorodnych form, w tym wielkie nabożeństwa uwielbieniowe i świąteczne, nabożeństwa ewange-

lizacyjne, spotkania modlitewne i poświęcone składaniu świadectw, studia biblijne, małe grupy. W ramach rosnącej różnorodności ruchu mającego już ponad 100 lat występuje różnorodność stylów uwielbienia Boga, reprezentujących całe spektrum od form bardzo wylewnych po bardziej kontemplacyjne i spokojne. Interesującym aspektem ruchu jest włączanie elementów kulturowych, które sprzyjają rozpowszechnianiu Ewangelii. Jest to szczególnie wyraźne na polu misyjnym. Podczas gdy zielonoświątkowcy nie idą na kompromis, jeśli chodzi o treść chrześcijańskiego przesłania i wynikające z niego przekonania moralne, często włączają w liturgię elementy kulturowe, takie jak rytmiczny taniec podczas uwielbienia Boga i autochtoniczne style muzyczne. Wielu zielonoświątkowców na całym świecie korzysta z nowych stylów muzycznych, nowych technik komunikacji i powszechnie stosuje nowe technologie, gdy tylko są one dla nich dostępne. Poza tym pojawia się coraz większa otwartość na działanie Ducha w Kościołach spoza kręgów zielonoświątkowych, co na przykład przejawia się czytaniem i uznaniem dla dzieł literackich powstałych w innych tradycjach chrześcijańskich. W nabożeństwach i pobożności wykorzystuje się nie tylko tradycyjne hymny i pieśni gospel, ale także inne gatunki muzyczne. Pomimo tej otwartości istnieje jednak silny opór wobec wszystkiego, co mogłoby być postrzegane, jako szkodliwe dla życia chrześcijańskiego, tożsamości i misji. To dotyczy w szczególności tych zjawisk w społeczeństwie i kulturze, które są szkodliwe dla życia duchowego i moralnego. Zielonoświątkowcy są ostrożni w odniesieniu do ekumenizmu. Chociaż uznają działanie Ducha w innych tradycjach chrześcijańskich i nawiązują z nimi społeczność, wahają się całkowicie zaakceptować te ruchy z obawy przed utratą własnej tożsamości kościelnej lub pójściem na kompromis w odniesieniu do swoich tradycyjnych poglądów.

172. Partycypacja całej wspólnoty, jej oczekiwanie i otwartość na przejawianie się Bożej obecności w nabożeństwie pozwala na spontaniczne formy wyrazu i działania, nie będące konieczną częścią tradycyjnej praktyki zielonoświątkowej. Wśród historycznych i współczesnych przykładów wymienić można „drżenie”, „tarzanie się”, „upadanie”, „tańczenie” i „odpoczywanie” w Duchu. Podobne doświadczenia można znaleźć w Biblii. Niektórzy zielonoświątkowcy otwarcie przyjmują je, inni je odrzucają. Większość akceptuje jednak takie doświadczenia, podkreślając jednocześnie znaczenie życia wiary, które nie może być zbyt uzależnione od takich doświadczeń. W każdym przypadku istnieje potrzeba uważnego rozeznawania, by to co wyjątkowe nie stało się regułą. Nie należy dążyć do tego rodzaju doświadczeń, jakby były one celem samym w sobie. Ich celem jest przybliżenie wierzącego do Boga. Życie chrześcijańskie powinno rozwijać się w oparciu o wiarę, zaufanie do Boga i zbawienie dokonane przez Jezusa Chrystusa.

173. Standardową częścią życia zielonoświątkowców jest uczestniczenie w praktykach służących budowaniu wiary zarówno poszczególnych wierzących jak i wierzącej wspólnoty. Ich spotkania są przepełnione oczekiwaniem na wspólne doświadczenie obecności i mocy Bożej. Nabożeństwa zielonoświątkowe dają możliwość czynnego udziału wszystkich wiernych. Cechują je żywe uwielbienie Boga; czasami głośne jednoczesne modlitwy, osobiste świadectwa, kolekta i żarliwe głoszenie Słowa Bożego. Temu wszystkiemu towarzyszą liczne pieśni, których styl muzyczny różni się w zależności od kultury. Przyjętą wśród zielonoświątkowców praktyką jest tzw. „wezwanie do przodu”, czas dla uczestników nabożeństwa, by wyszli do przodu i pokutowali, modlili się o uzdrowienie, uwolnienie, inne szczególne potrzeby lub byli ochrzczeni w Duchu Świętym. Usługiwanie charyzmatami jest otwarte dla wszystkich wiernych. W ten między innymi sposób zielonoświątkowcy praktykują kapłaństwo wszystkich wierzących (por. 1 P 2,9-10). Wierzą, że każdy z członków zboru może wnieść jakiś wkład i nikt nie jest wykluczony ze sprawowania dzieła Pańskiego.

174. Do innych aspektów wspólnotowego uwielbienia Boga należą Wieczera Pańska, chrzest i, w niektórych denominacjach, obmywanie nóg. Organizowane są też specjalne nabożeństwa w celu ordynowania duchownych, wysyłania misjonarzy, poświęcenia budynków oraz przeprowadzania ślubów i pogrzebów. W czasie nabożeństwa odbywają się często szczególne uroczystości, takie jak powierzenie Bogu niemowląt lub małych dzieci wraz z modlitwą o błogosławieństwo. Radosna uroczystość powierzenia dzieci nie przynosi odrodzenia, ale jako wyraz wiary rodziców oraz zboru jest słowem błogosławieństwa wypowiedzianym nad życiem dziecka, wyrazem obiecanego i szczególnego uświęcenia dziecka (1 Kor 7,14), jak również deklaracją pomocy wszystkich wiernych w wychowaniu dzieci w taki sposób, aby mogły same kiedyś przyjąć wiarę. Ważną częścią każdego spotkania jest czas społeczności, przy „kawie i herbacie” lub posiłku. To wszystko świadczy o interpersonalnym i wspólnotowym wymiarze wiary zielonoświątkowców.

b. Perspektywa katolicka

175. Doświadczenie religijne było pielęgnowane w Kościele w ciągu całej jego historii. W pierwszych wiekach Ojcowie Kościoła nie tylko świadczą o obecności doświadczeń religijnych w uwielbieniu Boga, w codziennym uczeniu, modlitwie i mistycyzmie, ale także dostarczają najwcześniejszej teologicznej refleksji na ten temat. Różnorodne i godne czci tradycje duchowości, które pojawiły się na przestrzeni dziejów, często zaczynały się od charyzmy założycieli zakonów religijnych i świeckich ruchów duchowości. Ogólnie rzecz biorąc ruchy te przyjmowano i zachęcano do nich jako przejawów żywotności życia w Duchu

Świętym. Jednocześnie właśnie ze względu na ich wagę jako potencjalnych odpowiedzi na autentyczne doświadczenie Bożej łaski, Kościół starał się ostrożnie „wszystko badać” (por. 1 Tes 5,21), aby odróżnić te autentyczne przejawy nowych ruchów i popularnej duchowości od nieautentycznych. Takie badanie prowadziło do odrzucenia lub skorygowania niektórych inicjatyw, zwłaszcza tych, które same odrzucały integrację z życiem szerszej wspólnoty, z jej widzialnym porządkiem sakramentalnym i służbą sukcesji apostołowej. Czasami taka ostrożność okazywała się zbyt gorliwa, a nowe zjawiska, które później zostały uznane za autentyczne odpowiedzi na inicjatywę Ducha, były najpierw odrzucane i zyskiwały aprobatę dopiero wówczas, gdy ich autentyczność została dowiedziona po okresie cierpliwej wytrwałości. Gdy Kościół rzymskokatolicki wkraczał w okres modernizmu, ostrożność odnośnie potencjalnego niebezpieczeństwa subiektywnego doświadczenia przyjmowała czasami przesadzoną formę w postaci neoscholastycznej teologii końca XIX w. i pocz. XX w., która gotowa była twierdzić, że łaska nie jest zupełnie sprawą psychologicznej świadomości. Niemniej jednak popularna duchowość, poprzez którą wierni indywidualnie bądź we wspólnocie zwracali uwagę na jeden lub więcej aspektów chrześcijańskiej wiary i praktyki, nadal kwitła, jak też było na początku historii chrześcijaństwa.

176. Ostatnie dekady przyniosły odnowienie akcentu na wagę doświadczenia w teologii katolickiej, co z jednej strony pomogło zainicjować II Sobór Watykański (1962-1965), a z drugiej było jego następstwem. Ponadto wiele nowych ruchów eklezjalnych, w tym ostatnie ruchy odnowy duchowej i charyzmatycznej, kładą nacisk na rolę doświadczenia w życiu chrześcijańskim. Katolickie rozumienie doświadczenia jest kształtowane zarówno przez tę długą historię, jak i charakterystyczną katolicką teologię łaski.

177. Katolickie zrozumienie łaski wynika z holistycznego pojmowania Bożego działania przez całe chrześcijańskie życie wierzącego. To oznacza, że Bóg jest obecny i czynnie działa w życiu osoby dokonując w niej rzeczywistej transformacji. Transformacja ta obejmuje dyspozycję, ciągły proces, a także gotowość do odpowiedzi na Boże wezwanie w określonych momentach życia. Owoc łaski jest widoczny przez wzrost w cnocie, tzn. „habitualnej i trwałej dyspozycji do czynienia dobra” (KKK 1803). Teologiczne cnoty wiary, nadziei i miłości umożliwiają ciągłą wspólnotę z Bogiem i mogą być kształtowane w modlitwie i służbie dla Pana oraz miłości do bliźniego. Życie moralne jest możliwe także przez rozwój i praktykowanie tzw. czterech cnót kardynalnych – roztropności, sprawiedliwości, umiarkowania i męstwa. W katolickiej perspektywie bardzo ważna jest zasada łaski udoskonalającej naturę. Bóg przyjmuje nas takimi, jakimi jesteśmy, z naszym temperamentem i talentami, i doskonali je na poziomie ponadnaturalnym, lecząc zarówno konsekwencje grzechu i podnosząc nas do uczestnictwa w Bożym

życiu w taki sposób, że cnota chrześcijańska przekracza to, co jest możliwe na poziomie naturalnym – np. pomaga miłować nie tylko swoich przyjaciół, ale także wrogów. Dary Ducha Świętego (*charismata*) – zarówno te, które uświęcają osobę jak i te, które budują wspólnotę – przypominają nam, że wezwanie do chrześcijańskiej doskonałości, rozumianej jako pełnia miłości, wymaga mocy Ducha Świętego w życiu chrześcijańskim zarówno do wzrastania w świętości jak i do wypełnienia misji.

178. Bogaty doświadczalny charakter życia chrześcijańskiego był zawsze widoczny w duchowych tradycjach Kościoła. Doświadczenia duchowego pocieszenia, takie jak świadomość Bożej obecności, która wzmacnia wiarę, nadzieję i miłość, interpretuje się nie jako pewność zbawienia, ale jako dowód Bożego działania w swoim życiu. Takie doświadczenia mogą mieć dramatyczny przebieg, sprawiając, że przeżywający je płacze lub wpada w ekstazę. Katolicy wierzą także, że „łaska należąc do porządku nadprzyrodzonego, wymyka się naszemu doświadczeniu i może być poznana jedynie przez wiarę” (KKK, 2005). To oznacza, że Boża łaska przerasta nasze doświadczenie i jest obecna nawet wówczas, kiedy możemy być jej nieświadomi, zarówno w chwilach radości jak i w chwilach smutku, w uniesieniach jak i na pustyni tego, co nazywa się ciemną nocą duszy, a przede wszystkim w realiach codziennego życia.

179. Wspólnotowy wymiar doświadczenia przenika wszystkie aspekty katolickiego życia duchowego. Doświadczenie duchowe ma szczególny kościelny kształt. Sakramentalne i liturgiczne życie Kościoła to podstawowy sposób formacji życia chrześcijańskiego wszystkich katolików. Sakramenty udzielają łaski w kontekście liturgii Kościoła, tzn. wspólnoty trwającej na modlitwie. Społeczny wymiar życia jest ściśle powiązany z sakramentami, ponieważ zawsze wymagają one celebrowania w obecności innych. Omawialiśmy już sakramenty inicjacji, z których eucharystia jest kontynuowana przez całe życie, będąc ciągłym pokarmem chrześcijańskiej wspólnoty. Sakramenty pojednania i namaszczenia chorych służą wierzącym w potrzebie. Pojednanie lub pokuta jest szczególnie ważna jako nieustanny sakrament chrześcijańskiego nawrócenia, dzięki któremu wierzący odkrywa wspaniałość Bożej uzdrawiającej łaski, gdy zaczyna dostrzegać coraz większą nędzę własnej grzeszności i doświadcza radości bycia świętym pokutnikiem. Sakramenty małżeństwa i śluby czystości dają łaskę do trwania w określonym stanie.

180. Sakramenty są fundamentem życia wspólnotowego i doświadczenia religijnego w katolicyzmie. Niemniej jednak rozwija się też bogata różnorodność popularnych wyrazów pobożności, rozmaitych pod względem treści i stylu, odzwierciedlająca bogactwo społeczno-kulturowej wrażliwości wierzących i wyma-

gająca pokierowania przez przywódców na poziomie lokalnym, regionalnym i powszechnym, aby pozostała zgodna z Ewangelią i jedną wiarą, która jednoczy całą wspólnotę. Wspólne życie i przyjaźń duchowa, w tym głębokie relacje, jakie nawiązują niektórzy katolicy ze swoimi spowiednikami i przewodnikami duchowymi, uwydatniają fakt, że chrześcijańską pielgrzymkę odbywa się z innymi. Wspólnoty wiernych złożone z tych, którzy ślubują żyć zgodnie z radami ewangelicznymi ubóstwa, czystości i posłuszeństwa na wzór Jezusa (ubóstwo; Mt 8,20; 19,21; 2 Kor 8,9; czystość: 19,12; por. 1 Kor 7,32-25; posłuszeństwo: J 4,34; 5,30; Hbr 10,7; Flp 2,8) stanowią jeszcze jeden rodzaj życia, podejmowanego wspólnie przez uczniów Pana. Uczniostwo jednak nie jest ograniczone do takich form życia konsekrowanego.

181. Poprzez życie świeckich w rodzinach katolickich i parafiach a także ich powołanie do życia Ewangelią w świecie, uwidacznia się obecność chrześcijańskiej wspólnoty w sferze rodziny, w zgromadzeniu parafialnym i w zaangażowaniu ludu Bożego w społeczeństwo. „Świat staje się zatem miejscem i środkiem dla świeckich wiernych do wypełniania chrześcijańskiego powołania, ponieważ sam świat jest przeznaczony do tego, by uwielbił Boga Ojca w Chrystusie” (Jan Paweł II, *Egzortacja apostolska na temat powołania i misji wiernych świeckich*, 15). Zatem w przypadku świeckich, którzy tworzą przeogromną większość katolików, uczniostwo we wspólnocie ma przenikać wszystkie wymiary ich duchowego życia. Doświadcza się go w małżeństwie, które Kościół ogłasza, jako „skuteczny znak obecności Chrystusa” (KKK, 1613) oraz w rodzinie, jako „Kościół domowym” i „podstawowym miejscu ‘humanizacji’ osoby i społeczeństwa” (*Egzortacja apostolska na temat powołania i misji wiernych świeckich*, 40). Żyje się nim w parafii gdzie kościelny udział laików przejawia się przez wspólną modlitwę, społeczność, służbę i misję. Ze względu na różnorodność charyzmatów, których udziela Duch, może ono przyjąć też formę świeckich ruchów kościelnych poza strukturami parafialnymi, w oparciu o określoną duchowość i/lub misję. Rozszerza się też na społeczeństwo gdzie „dobroczynność daje życie i podtrzymuje dzieło solidarności, zainteresowane wszystkimi potrzebami ludzkiej istoty” (*Egzortacja apostolska na temat powołania i misji wiernych świeckich*, 41), gdzie podkreśla się godność osoby i gdzie życie publiczne oparte o dobro wspólne jest przeznaczone dla każdego i przez każdego (por. *Egzortacja apostolska na temat powołania i misji wiernych świeckich*, 42). Dlatego też katolicy są powołani do ewangelizowania kultury oraz dążenia do sprawiedliwości i pokoju, jako znaków nadchodzącego Królestwa.

182. Ponieważ katolicy widzą Kościół jako wspólnotę powołaną do istnienia przez słowo i sakrament, całe osobiste doświadczenie duchowe jest uczestnictwem w tej wspólnocie i stąd ma głęboko eklezjalny charakter. Ponadto wspólnota

ta pochodzi z życia i samoofiarowania się Trójjedynego Boga i doświadczana jest przez katolików we wspólnocie świętych, obejmującej zarówno żywych jak i umarłych – ten „wielki obłok świadków” (Hbr 12,1). Obecność Marii i świętych w życiu Kościoła wraz z modlitwą Kościoła o wiernych, którzy odeszli, przypominają o ich obecności z nami i dla nas, jako że katolicy starają się być ze sobą nawzajem w służbie dla Pana. Święci wzbogacają i kształtują nasze wspólnotowe doświadczenie, dając przykład chrześcijańskiego życia i pomagając nam we wstawiennictwie. Przede wszystkim „wspólnota Kościoła jest darem, wielkim darem Ducha Świętego, który powinien być przyjęty z wdzięcznością przez świeckiego wiernego, a jednocześnie powinna być przeżywana w głębokim poczuciu odpowiedzialności” (*Egzortacja apostołska na temat powołania i misji wiernych świeckich*, 20).

183. Eschatologia albo „rzeczy ostateczne” kształtują w fundamentalny sposób także katolickie doświadczenie. Wszystkie sakramenty i ziemską liturgia będą celebrowane aż do przyjścia Pana. Chrześcijanie egzystują pomiędzy eonami, mając dar Ducha Świętego jako „zadatek” tego, co ma nadejść (2 Kor 1,22; Ef 1-13-14). Mamy nadzieję na to, czego nie widzimy i oczekujemy tego cierpliwie (Rz 8,24-25). Dotyczy to również naszej osobistej śmierci, która dla katolików jest przedmiotem duchowego pragnienia jak to jest tradycyjnie wyrażone w modlitwie „Zdrowaś Mario” – „módl się za nami teraz i w godzinie śmierci naszej”. Także cierpienie wiernego w chorobie łączy go przez modlitwę i sakrament namaszczenia chorych z cierpieniem i śmiercią Chrystusa (KKK, 1521-1522), włączając w to ostateczne cierpienia w godzinie śmierci, kiedy przyjęcie ciała i krwi Chrystusa w tej ostatniej komunii świętej znanej pod nazwą „wiatyku” ma „szczególną wagę i znaczenie” jako „przejście” do Ojca (KKK, 1524). Wszystko to są ważne wymiary życia duchowego. Dzięki temu zdajemy sobie też sprawę, że ciągle oczekujemy „nowego nieba i nowej ziemi, w których mieszka Boża sprawiedliwość” (2 P 3,13), gdzie grzech i śmierć zostaną przewyciężone a „każda łza zostanie otarta” (Ap 21,4). Żyjąc w czasie między dniem Pięćdziesiątnicy a Paruzją, doświadczamy łaskawej rzeczywistości życia chrześcijańskiego w sposób niedoskonały, jak wyznają katolicy: „wszyscy chrześcijanie bez względu na stan i powołanie życiowe są wzywani do pełni życia chrześcijańskiego i doskonałej miłości” (*Lumen gentium*, 40; KKK, 2013), aż całkowicie dopełni się zbawienie.

3. Punkty zbieżne i wyzwania odnośnie doświadczenia w życiu chrześcijańskim

184. My zielonoświątkowy i katolicy jesteśmy wdzięczni Bogu za wzajemnie wzbogacające przemyślenia, jakie dzięki dialogowi przyniosły nasze rozmowy na temat roli doświadczenia w wierze i wspólnocie chrześcijańskiej. Widzieliśmy,

podobnie jak w powyższej sekcji (paragrafy 164-183), że istnieje dość duża zbieżność w ważnych kwestiach między zielonoświątkowcami i katolikami; o wielu rzeczach możemy mówić jednym głosem. Szybko odkryliśmy, że pewne standardowe wyobrażenia o każdej z naszych tradycji są zbyt uproszczone, by mogły być utrzymywane przez członków naszych wspólnot. Na przykład powierzchowne spostrzeżenie, że zielonoświątkowcy polegają głównie na sercu i uczuciach a życie katolików jest całkowicie zdeterminowane przez abstrakcyjne prawdy teologiczne i zewnętrzne rytuały, przeczy temu, jak bardzo ważne jest dla nas doświadczenie religijne, zarówno w odniesieniu do wspólnej wiary chrześcijańskiej jak i różnic, które nas wyróżniają. Mamy nadzieję, że nasze refleksje przyniosą pożytek obu naszym wspólnotom.

185. Zielonoświątkowcy i katolicy źródło swojego doświadczenia upatrują w Bożym działaniu w swoim życiu, którego doznają w dniu dzisiejszym, ale o którym świadczą źródła Bożego objawienia. Przede wszystkim dotyczy to świadectwa biblijnego, które w fundamentalny sposób uformowało obie nasze wspólnoty. Widzimy też, że tym świadectwem żyły kolejne pokolenia chrześcijan. W obecnej fazie dialogu szczególną uwagę poświęciliśmy Ojcom Kościoła ze względu na ich czasową bliskość do świadectwa biblijnego i bogactwo ich duchowego doświadczenia. Chociaż katolicy i zielonoświątkowcy różnią się poglądami na temat autorytetu Ojców Kościoła w życiu kościelnym, odnaleźliśmy wspólny grunt w naszym pragnieniu naśladowania ich sposobu integrowania doktryny z życiem. Zachęcające jest dla nas to, jak wiązali ze sobą rozumienie wiary, duchowość i świętość życia. Zdaniem katolików „wypowiedzi Ojców Kościoła świadczą o życiodajnej obecności [...] Tradycji,” która wraz z Pismem Świętym jest odrębnym sposobem przekazywania Bożego Słowa (KKK, 78). Ojcowie Kościoła zajmują uprzywilejowane miejsce w Tradycji. Magisterium albo nauczającemu urzędowi Kościoła (tzn. biskupom we wspólnocie z papieżem), jako słudze Słowa Bożego, powierzona została władza interpretowania Słowa Bożego, zwłaszcza w kwestii definiowania dogmatów wiary i nauczania doktryny. Zielonoświątkowcy nie przyjmują tego samego rozumienia Tradycji ani nie mają urzędu nauczycielskiego, chociaż utrzymują określone standardy doktrynalne. Różne denominacje zielonoświątkowe rozwinęły różne procedury rozstrzygnięcia sporów doktrynalnych. Nie odrzucają jednak świadectwa Ojców Kościoła i w takim zakresie, w jakim to świadectwo jest podporządkowane normie biblijnej, może ono służyć jako przykład życia dla chrześcijan w dniu dzisiejszym. Dlatego choć różni nas ciągle zrozumienie sposobu, w jaki przekazywane jest Boże objawienie, odkryliśmy, że skupienie się na chrześcijańskim doświadczeniu u Ojców Kościoła wzbogaciło obie nasze strony. Katolicy mogą cieszyć się biblijnym etosem, który w tak dużej mierze wpływa na Ojców Kościoła, a zielonoświątkowcy mogą uzmysłowić sobie, w jaki sposób życie staro-

żytnego Kościoła było w rozumieniu wspólnoty chrześcijańskiej podróżą, którą przeżywano w Duchu Świętym.

186. Czytając wspólnie Pismo i pisma Ojców Kościoła odkryliśmy także wspólną głębię współczesnego doświadczenia wiary katolików i zielonoświątkowców. Ważne było uświadomienie sobie, że uczuciowy wymiar doświadczenia jest wpisany w obie nasze tradycje, nawet jeśli kształt i sposób wyrażania się tej uczuciowości może różnić się pośród wielu wspólnych doświadczeń. Dotyczy to wielu poziomów doświadczenia i naszej jego oceny. Zgadza się, że doświadczenie uczuciowe nie jest celem samym w sobie, ale środkiem, dzięki któremu spotykamy Boga. Sprzeciwiamy się czysto zewnętrznemu i formalnemu wyrazowi naszej wiary. Zielonoświątkowcy odróżniają „pobożność na pokaz” od autentycznej wiary, natomiast katolicy mówią o właściwej dyspozycji wewnętrznej do modlitwy liturgicznej i przyjmowania sakramentów. Głównym celem doświadczenia duchowego jest przemiana, co oznacza, że nie same uczucia są miarą doświadczenia, ale wiara, którą ono rodzi i życie moralne, które ono karmi. Kiedy brakuje poczucia Bożej obecności należy trwać w wierze. Bóg chce, aby dar doświadczenia Jego obecności i mocy przemieniał nas na obraz Chrystusa i uzdalał do kontynuowania Jego misji.

187. Rozróżnianie doświadczeń jest koniecznym wymiarem współczesnego życia kościelnego, jako że pamiętamy o potrzebie wzrastania w dojrzałym używaniu tego daru. Niektóre doświadczenia mają znaczenie dla wiary, ponieważ wywołują w nas święte pragnienia i dążenia, a dzięki łasce Bożej obecnej w nich i przez nie, wzrastamy w życiu chrześcijańskim. Zgadza się też, że doświadczenia religijne wzmagają poczucie Bożej obecności w codziennym życiu – co wcześniej opisywaliśmy jako religijny wymiar wszelkiego doświadczenia – aby nasze życie było uświęcone we wszystkich jego aspektach. Nie należy oczekiwać niczego mniej jako owocu wcielenia i wylania Ducha Świętego. Rozróżnianie dotyczy także kościelnego i zbiorowego uznania obecności i funkcjonowania darów duchowych, a także nowych duchowych ruchów w całym Kościele. Można wymienić wiele przykładów takiego rozróżniania, które może dotyczyć rozpoznawania charyzmatu nowego ruchu czy zakonu, służby ewangelisty-uzdrowiciela, nowego miejsca pielgrzymkowego, nowej formy pobożności, nowego przebudzenia, które przyciąga tłumy ludzi, nowego prorocstwa lub interpretacji biblijnej i wielu innych sytuacji duszpasterskich.

188. Doszliśmy również do wniosku, że nasze doświadczenia religijne przewyciężają nieusprawiedliwioną niczym dychotomię między osobistym a społecznym albo indywidualnym a wspólnotowym wymiarem doświadczenia. Doświadczenia, o których świadczyliśmy podczas wspólnej lektury i dzielenia się ze

sobą, często obejmują oba wymiary. Chrześcijanin, czy to katolik czy zielonoświątkowiec, jest głęboko poruszony przez to, że Bóg wywołuje głęboką egzystencjalną odpowiedź na swoją obecność i wolę. Jednocześnie doświadczenie pozostaje pod wpływem wspólnoty eklezjalnej bez względu na to, czy ma to miejsce na nabożeństwie, podczas osobistej modlitwy czy nawet w codziennym życiu. Charakter wspólnoty, w tym określona kultura, w jakiej się znajduje, kształtuje i nadaje strukturę doświadczeniu. Stąd też nie jest dziwne, że doświadczenie katolickie znajduje się pod wpływem symboliki sakramentalnej, pobożnościowej obrazowości i innych wyrazów duchowości, a także kontemplacji i ciszy. Zielonoświątkowcy kształtowani są przez żywe uwielbienie podczas nabożeństw, zwiastowanie biblijne i studiowanie Biblii, oczekiwanie znaków, cudów i przejawów charyzmatycznych oraz oddanie pracy ewangelizacyjnej i misyjnej.

189. Prawdą jest, że w uwielbieniu Boga katolicy podkreślają bardziej obrządkowe liturgiczne, podczas gdy zielonoświątkowcy podkreślają charyzmatyczny wymiar uwielbiającego Boga zgromadzenia. Wpływ na nasze interpretacje doświadczeń religijnych mają także nasze odmienne doktryny i teologie łaski. Na przykład, różnimy się rozumieniem pewności zbawienia i jej związkiem z doświadczeniem. Zielonoświątkowcy świadczą o pewności zbawienia, które Bóg daje darmo w Chrystusie, a katolicy postrzegają tę pewność jako kwestię nadziei i modlitwy. Powracającym tematem podczas tej fazy dialogu był związek między wydarzeniem a procesem w nawróceniu, wierze, uczniostwie/formacji i teraz w doświadczeniu. Nasz dialog uczulił nas na fakt, że oba wymiary są obecne w każdej z naszych tradycji, choć z różnymi poziomami oczekiwania i oceny. Zielonoświątkowcy zazwyczaj mogą wskazać na wydarzenie nawrócenia (być może nawet o charakterze kryzysowym), uświęcenia (jeśli należą do wesleyańskiej tradycji uświęceniowej) i Chrztu w Duchu Świętym. Ale składają również świadectwo o wielu innych doświadczeniach, z których niektóre dokonują się poprzez wydarzenie lub jakiś kryzys, a inne mają raczej charakter procesu, ponieważ trwają przez jakiś czas. Dają one poczucie niekoniecznie odrębnych dzieł łaski, wspomnianych powyżej, ale po prostu czegoś nowego, co Bóg czyni w ich życiu. Podobnie katolicy mogą wskazać na obecność obu tych typów doświadczeń. Typ doświadczeń w postaci wydarzenia może obejmować różne momenty Bożego działania, takie jak doświadczenie nawrócenia – ‘pierwsze nawrócenie’ związane z dojściem do wiary lub ‘drugie nawrócenie’ związane ze świętym życiem. Albo może to być po prostu odebranie pocieszenia w modlitwie – żywe i pełne pokoju odczucie Bożej obecności, które wzmacnia świadomość działania Bożej łaski. Do tych doświadczeń w postaci wydarzenia zaliczać się będą także elementy sakramentalne i liturgiczne. Przykładem tego jest doświadczenie wielu osób przystępujących codziennie do eucharystii, które świadczą o stałym, habitualnym i spokojnym odczuciu duchowego nasycenia przez wydarzenie przyjęcia Pana Jezusa w

eucharystii, poprzez ten sam obrządek liturgiczny dzień po dniu. Zarówno katolicy jak i zielonoświątkowcy uważają, że służba duszpasterska odgrywa istotną rolę w nawróceniu i formacji w uczniostwie wierzącej wspólnoty. Mądrość duszpasterska i planowanie nie przynoszą szkody doświadczeniu, ale powinny je potęgować.

190. W miarę upływu dialogu zaczęliśmy zdawać sobie sprawę, że pod względem doświadczenia duchowego życia mamy o wiele więcej wspólnego niż się spodziewaliśmy. Dzielenie się ze sobą i modlitwa doprowadziły nas do głębokiego uznania dla naszego wspólnego chrześcijańskiego doświadczenia. Dotyczy to także uznania tego, że uczuciowe i estetyczne wymiary stawania się chrześcijaninem są żywe, osobiste i przemieniające. Katolicy i zielonoświątkowcy twierdzą, że pragnienie zbawienia jest jednocześnie dziełem Ducha i ludzką odpowiedzią. Ten poziom doświadczenia trwa po nawróceniu w sferach tak różnych, jak życie rodzinne, praca, powinności obywatelskie oraz promowanie sprawiedliwości i pokoju w społeczeństwie. Nasze tradycje zachęcają świeckich do świadczenia i udziału w misji Kościoła. Zgadza się, że wszystko to jest ugruntowane w dążeniu do świętości oraz aktywnym życiu zboru i parafii. Ponadto podkreślamy potrzebę duchowego rozeznania, obejmującą głęboką osobistą świadomość tego, co czyni Bóg jak również konieczność poddawania próbie nowych przejawów duchowości. W tym wszystkim jesteśmy świadomi, że Bóg prowadzi nas w szerokim zakresie doświadczeń duchowych, wyjątkowych i zwyczajnych, radosnych i smutnych, tych, które uświadamiają nam nasze duchowe bogactwo i ubóstwo, gdy mamy udział w cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Dlatego razem z Pawłem wyznajemy: chcemy Go poznać „zarówno moc Jego zmartwychwstania, jak i udział w Jego cierpieniach, upodabniając się do Niego w Jego śmierci”, abyśmy „w ten sposób dostąpili zmartwychwstania” (Flp 3,10-11). Jesteśmy zjednoczeni w nadziei, że pomimo naszego grzechu, słabości i podziałów, Bóg doprowadzi do doskonałości to, co w nas rozpoczął, aż do dnia Chrystusa Jezusa (por. Flp 1,6).

191. Różnice między nami wciąż istnieją. Przejawy charyzmatyczne, takie jak glosolalia, czy praktyki sakramentalne, takie jak wystawienie Najświętszego Sakramentu, mogą się wydawać niektórym jak dwa odrębne światy. Nasze doświadczenia będą się różnić. Jak zauważyliśmy, doświadczenia charyzmatyczne są obecne w Kościele katolickim, a zielonoświątkowcy nie mają nic przeciwko porządkowi czy obrzędowi podczas swoich nabożeństw. Odkryliśmy jednak, że słuchając siebie nawzajem i świadcząc o wzajemnej wierze, nadziei i miłości jesteśmy przyciągani bardziej do Chrystusa. Mamy nadzieję przez moc Ducha, że nasze wzajemne uznanie wzbogaci naszą wspólnotę ze sobą nawzajem i wzmocni nasze wspólne świadectwo wobec świata.

V. Chrzest w Duchu Świętym a Chrześcijańska Inicjacja

A. Wprowadzenie

1. Dlaczego rozważyć na nowo kwestię Chrztu w Duchu Świętym?

192. Do tej części na temat Chrztu w Duchu Świętym chcemy podejść tak, jak podchodziliśmy do innych części, to znaczy, w kontekście Chrześcijańskiej Inicjacji. Jesteśmy w pełni świadomi, że są między nami różnice co do znaczenia, wagi i momentu występowania Chrztu w Duchu Świętym. Nie jest naszym pragnieniem przesądzać dyskusję na korzyść którejkolwiek ze stron, ale ponieważ doświadczenie znane jako Chrzest w Duchu Świętym jest kamieniem węgielnym w życiu i duchowości zielonoświątkowców i ponieważ doświadczenie to jest tak ważne również w życiu duchowym i formacji katolickich charyzmatyków, wierzymy, że owocne będzie wspólne przyjrzenie się różnym tekstom biblijnym i patrystycznym w celu odkrycia, co mogą one wnieść do naszego rozumienia tego doświadczenia i jego miejsca w inicjacji chrześcijańskiej.

193. Katolicy i zielonoświątkowcy uznają, że wylanie Ducha Świętego jest ważnym wydarzeniem w życiu Kościoła. Podzielamy przekonanie, że Duch Święty zawsze jest obecny w Kościele ze swoją łaską, znakami i darami. Uznajemy i przyjmujemy charyzmaty jako ważny wymiar w życiu Kościoła.

194. Obie nasze tradycje rozpoznają dwa zasadnicze momenty przyjęcia Ducha Świętego. Według zielonoświątkowców, momenty te pojawiają się w chwili nawrócenia i Chrztu w Duchu Świętym. Zdaniem katolików, wyznaczone są przez sakramenty chrztu i bierzmowania.

195. Zarówno katolicy jak i zielonoświątkowcy przyjmują łaskę obecną w odnowie charyzmatycznej. Jej ciepłe przyjęcie przez przywódców w Kościele rzymskokatolickim jest znakiem oficjalnego uznania tej łaski. Dodatkowo, wielu zielonoświątkowców (choć nie wszyscy) wspólnie z katolikami rozpoznaje tę łaskę w decyzji katolików charyzmatycznych o pozostaniu lojalnymi wyznawcami wiary katolickiej. Zielonoświątkowa doktryna o Chrzcie w Duchu Świętym doprowadziła, za sprawą przyjęcia przez odnowę charyzmatyczną tego doświadczenia i pojawienia się jego różnych teologicznych interpretacji, do wewnętrznych dyskusji wśród katolików. Uczestnicy tego dialogu są przekonani, że doświadczenie Chrztu w Duchu Świętym nie musi być kwestią dzielącą nasze wspólnoty. Wprost przeciwnie, może ono stanowić znaczący pomost do większego zrozumienia i wzajemnego szacunku.

196. Odnowa katolicka jak również istnienie tego dialogu podkreślają pozytywne znaczenie ruchu zielonoświątkowego i ruchu charyzmatycznego dla całego Kościoła. Ruchy te są jednym ze znaków ciągłej obecności Ducha w Kościele i w świecie. Z tych właśnie powodów zwracamy uwagę na temat Chrztu w Duchu Świętym.

2. Wcześniejszy dialog katolicko-zielonoświątkowy na temat Chrztu w Duchu Świętym

197. Temat Chrztu w Duchu Świętym był po raz pierwszy podjęty przez początkową fazę dialogu (1972-1976). W tym czasie zielonoświątkowcy określali chrzest w Duchu Świętym w następujący sposób: „w ruchu zielonoświątkowym przyjmuje się, że «bycie ochrzczonym w Duchu», «bycie wypełnionym Duchem Świętym» i «przyjęcie Ducha Świętego» następuje w wyniku określonego doświadczenia, różnego od nawrócenia, poprzez które Duch Święty przejawia się, wypełnia mocą, przemienia życie człowieka i oświeca go w odniesieniu do całej rzeczywistości chrześcijańskiej tajemnicy (Dz 2,4; 8,17; 10,44; 19,6)”. (*Raport końcowy 1972-1976*, par. 12).

198. Choć *Raport końcowy 1972-1976* użył wyrażenia „przyjęcie Ducha Świętego” jako opis chrztu w Duchu Świętym, dla wszystkich uczestników było jasne, że ci chrześcijanie, którzy nie przeżyli takiego doświadczenia otrzymali Ducha Świętego. „Duch Święty mieszka we wszystkich chrześcijanach (Rz 8,9), a nie tylko w tych «ochrzczonych w Duchu Świętym». Różnica pomiędzy oddanym chrześcijaninem, który nie doznał zielonoświątkowego doświadczenia a tym, który je miał nie polega tylko na teologicznych akcentach, ale także na większej otwartości i oczekiwaniu na Ducha Świętego i Jego dary. Ponieważ Duch Święty udziela jak chce w wolności i suwerenności, doświadczenie religijne różnych osób mogą być odmienne. Wiatr wieje gdzie chce (J 3,8). Choć Duch Święty nigdy nie przestał przejawiać się przez całą historię Kościoła, sposób przejawiania się różnił się, w zależności od czasów i kultury. Niemniej jednak w ruchu zielonoświątkowym dar języków miał i nadal ma szczególne znaczenie” (*Raport końcowy 1972-1976*, par. 16).

199. Odnosząc się do użycia wyrażenia „Chrzest w Duchu Świętym”, *Raport końcowy 1972-1976* stwierdzał także, że „w Nowym Testamencie wyrażenie «chrzcić w Duchu Świętym» (Mk 1,8) wyrażało w odróżnieniu od chrztu Jana (J 1,33), chrzest dokonywany przez Jezusa, który daje Ducha nowemu eschatologicznemu ludowi Bożemu, Kościołowi (Dz 1,5). Wszyscy ludzie są wzywani by wejść do tej wspólnoty przez wiarę w Jezusa Chrystusa, który czyni ich uczniami przez chrzest i dzieli się z nimi swym Duchem (Dz 2,38-39)” (*Raport końcowy 1972-1976*, par. 11)

200. We wspomnianym Raporcie strony nie doszły do wspólnego sformułowania na temat rozumienia Chrztu w Duchu Świętym i jego charyzmatycznych przejawów. Dialog jednoznacznie nie rozstrzygnął na przykład, jaka jest dokładnie relacja między Chrztu w Duchu Świętym a pełnieniem służby, co odzwierciedla następujący fragment: „W pewnym sensie cała służba jest przejawem mocy Ducha. Nie ma zgody co do tego, czy następuje jakieś późniejsze udzielenie Ducha umożliwiającego służbę charyzmatyczną czy może Chrztu w Duchu Świętym jest raczej uwolnieniem pewnego aspektu Ducha, który już został dany” (*Raport końcowy 1072-1976*, par. 18). Aby uzupełnić dyskusję na temat Chrztu w Duchu Świętym, proponujemy następujące uwagi.

B. Chrztu w Duchu Świętym z perspektywy biblijnej

201. Wszyscy chrześcijanie wierzą, że posłanie Ducha Świętego jest niezbędne ze względu na Boży plan zbawienia w Jezusie Chrystusie. W Starym Testamencie prorocy zapowiadali dzień, kiedy Boży lud otrzyma Ducha. Ezechiel ogłaszał: „I dam wam serce nowe, i ducha nowego dam do waszego wnętrza, i usunę z waszego ciała serce kamienne, a dam wam serce mięsiste. Mojego ducha dam do waszego wnętrza i uczynię, że będziecie postępować według moich przykazań, moich praw będziecie przestrzegać i wykonywać je” (Ez 36,26-27; por. 11,19). Ponadto Joel prorokował o „wylaniu” Ducha na „wszelkie ciało” – starych i młodych, synów i córki, a nawet niewolników i niewolnice – zapowiedź na podstawie której Piotr wyjaśnia zaobserwowane zjawisko prorocze w Dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,7-8; por. Jo 3,1-2).

202. W Nowym Testamencie Jezus zapewnia swoich uczniów, że Bóg chce dać dobry dar Ducha swoim dzieciom (por. Łk 11,13). Przed swoim wniebowstąpieniem, Jezus obiecał swoim uczniom, że kiedy zostanie posłany Duch, będzie On nie tylko z nimi, ale także w nich (por. J 14,17). Wiele listów apostoelskich wspomina fakt, że wierzący otrzymują Ducha (por. Rz 8,9,15; Ga 3,2; Tt 3,4-7). Dzięki przyjęciu Ducha wierzący rodzą się na nowo (por. J 3,5-6), otrzymują zapewnienie o Bożej miłości (por. Rz 5,5) i są ochrzczeni w jedno ciało (por. 1 Kor 12,13), co prowadzi do duchowej wspólnoty z Bogiem i ze sobą nawzajem (por. 2 Kor 13,13; 1 Kor 1,9).

203. Chociaż można znaleźć fundament do zrozumienia Chrztu w Duchu Świętym na początku wszystkich czterech ewangelii, Pismo nigdzie nie wspomina wyrażenia „Chrztu w Duchu Świętym” w formie rzeczownikowej. Używa formy czasownikowej albo zupełnie innych czasowników. Kiedy Jan Chrzciciel zapowiadał przyjście Tego, któremu przygotowywał drogę, ogłosił tłumom: „Ja

chrzcilem was wodą, On zaś będzie was chrzczył Duchem Świętym” (Mk 1,8; por. Mt 3,11; Łk 3,16; J 1,33). Przed wniebowstąpieniem Jezus obiecał uczniom: „Nie oddalajcie się z Jeruzolimy, ale oczekujcie obietnicy Ojca, o której słyszeliście ode Mnie. Jan chrzczył wodą, ale wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym”. (Dz 1,4-5; por. 1,8). Zarówno katolicy jak i zielonoświątkowcy wierzą, że wydarzenie opisane w Dz 2,4 jest oczywistym spełnieniem tej obietnicy: „Wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i zaczęli mówić innymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić”. Chociaż chrześcijanie zgadzają się z powyższymi komentarzami o Duchu Świętym, interpretacja takich tekstów biblijnych staje się bardziej złożona, kiedy bada się, czy Pismo potwierdza doświadczenie określane, jako Chrzest w Duchu Świętym.

204. W Dniu Pięćdziesiątnicy pytania, które pojawiały się wśród tych, którzy byli świadkami wylania Ducha (Dz 2,7-8.12), sprowokowały apostoła Piotra do odpowiedzi. Piotr odwołał się do proroka Joela (3,1-4; por. Dz 2,16-18) jako zapowiedzi obietnicy, która wypełniała się właśnie na oczach obecnych tam ludzi. „Ale spełnia się przepowiednia proroka Joela: W ostatnich dniach, mówi Bóg, wyleję Mojego Ducha na wszelkie ciało i będą prorokowali wasi synowie i córki. Wasi młodzieńcy będą mieli widzenia, a starcy sny. Nawet na Moich niewolników i niewolnice wyleję w tych dniach Mojego Ducha i będą prorokowali.” Piotr powiązał tę obietnicę z przyjściem Jezusa, Jego śmiercią, zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem, oraz obietnicą wylania Ducha. „A gdy to usłyszeli, przejęli się do głębi serca. Zapytali Piotra i pozostałych apostołów: Co mamy uczynić, bracia?” Piotr w odpowiedzi wezwał ich do nawrócenia, a następnie ochrzcił w imieniu Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów. Ale zakończył obietnicą, że jeśli postąpią zgodnie z poleceniem, przyjmą „dar Ducha Świętego.” „Obietnica”, o której wspominał miała zastosowanie nie tylko do nich i do ich dzieci, ale do „wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan, nasz Bóg” (Dz 2,38-39).

205. Dodatkowe biblijne potwierdzenie tej obietnicy znajduje się w zaproszeniu Piotra do głoszenia w domu Korneliusza, rzymskiego setnika, którego określa się jako „pobożnego i bojącego się Boga” (Dz 10,2; 11,16). Tym wyrażeniem określano pogan, którzy nie przechodzili na judaizm, ale wielbili Boga Izraela. Tutaj ponownie język używany do opisanego doświadczenia w domu Korneliusza różnił się od słów, których użył Jezus, kiedy obiecał, że Jego uczniowie będą ochrzczeni w Duchu. Tekst mówi po prostu, że „Duch Święty zstąpił na wszystkich, którzy słuchali nauki. Zdumieni się wówczas wierni pochodzenia żydowskiego, którzy przybyli z Piotrem, że dar Ducha Świętego został wylany także na pogan” (Dz 10,44-45). Kiedy Piotr starał się usprawiedliwić przed obecnymi tam chrześcijanami pochodzenia żydowskiego chrześcijań-

ski chrzest pogan w wodzie (por. Dz 10,46-48) zauważył, że doświadczenie tych pogan było spójne z jego własnym doświadczeniem w Dniu Pięćdziesiąticy. Później, kiedy Paweł i Barnaba udali się na Synod w Jerozolimie, Piotr ponownie odwołał się do doświadczenia Korneliusza jako spójnego z tym, które wcześniej mieli apostołowie (por. Dz 15,8).

206. Ponownie w Dz 19,6 Paweł włożył ręce na tych, którzy wcześniej w Efezie otrzymali chrzest opamiętania głoszony przez Jana Chrzyciela i „Duch Święty zstąpił na nich”. W trzech przypadkach, kiedy Duch Święty zstępował na pojedyncze osoby, obecne były manifestacje charyzmatyczne, mianowicie „mówili innymi językami” (Dz 2,4), słyszano, że „mówią innymi językami i wielbłą Boga” (Dz 10,45) lub „mówili też językami i prorokowali” (Dz 19,6). W Dz 9,17-18 Paweł otrzymał Ducha przez włożenie rąk i został uzdrowiony ze ślepoty. Choć nie jest wyraźnie wspomniane, że mówił innymi językami, sam później napisał: „mówię językami więcej od was wszystkich” (1 Kor 14,18). W Dz 8,9-19 chociaż tekst nie wspomina *explicite* obecności jakichkolwiek charyzmatycznych fenomenów, kiedy Piotr i Jan włożyli ręce na Samarytan i Duch zstąpił na nich, wydaje się jasne, że coś dramatycznego się wydarzyło, ponieważ w wyniku tego wydarzenia Szymon mag zapragnął zdobyć umiejętność udzielania Ducha przez włożenie rąk. W Dziejach Apostolskich wylaniu Ducha Świętego towarzyszyły manifestacje charyzmatyczne.

207. Podsumowując, bycie ochrzczonym w Duchu Świętym (por. Dz 1,5), bycie wypełnionym Duchem Świętym (por. Dz 2,4) lub przyjęcie Ducha Świętego (por. Dz 2,38) postrzegane jest jako dar Boży, zakorzeniony w obietnicy Jezusa z Dz 1,8 i słowie Piotra z Dz 2,38-39. Dzięki przyjęciu daru lub łaski od Boga, Bóg objawia się wierzącemu w osobisty i zmieniający życie sposób. W rezultacie wierzący jest wypełniony mocą Ducha Świętego i staje się świadomy w nowy i potężny sposób obecności zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa (por. J 16,14). To spotkanie uzdalnia wierzącego do odważniejszego świadectwa o Chrystusie (Dz 1,8) i doświadczenia głębszego wymiaru modlitwy i uwielbienia Boga (1 Kor 12-14).

C. Chrzest w Duchu Świętym z perspektywy patrystycznej

208. Poniższe wypowiedzi patrystyczne podkreślają silny pneumatologiczny wymiar pojmowania i praktykowania Chrześcijańskiej Inicjacji w Kościele pierwszych wieków. Na początku należy zapytać, czy źródła patrystyczne opisują to, co znane jest dzisiaj pod pojęciem „Chrztu w Duchu Świętym”. Podczas gdy niektórzy badacze interpretują te teksty w sposób, który rzeczywiście sugeruje to

doświadczenie, inni są przekonani, że niczego takiego teksty nie mówią. Nie jest naszą intencją próba rozstrzygnięcia tej debaty. To, na co chcemy wskazać, to fakt, że teksty te ukazują świadomość Ojców Kościoła co do decydującej roli Ducha Świętego i Jego darów w przemianie, która następowała, gdy osoba stawiała się chrześcijaninem. Ci, którzy wyrażali takie przekonanie pochodzili z różnych części chrześcijańskiego świata i reprezentowali różne tradycje: łacińską, grecką i syryjską³⁰.

209. Jedną z najwcześniejszych prac napisanych w języku łacińskim na temat chrztu, to dzieło Tertuliana (ok. 160-225), który zamieszcza w nim fragment świadczący o tym, że modlitwa i dary charyzmatyczne towarzyszyły „nowemu narodzeniu” tego, który stał się chrześcijaninem. Zachęca: „Dlatego wy, błogosławieni, na których czeka łaska Boga, gdy wyjdziecie z najświętszej kąpieli nowych narodzin, gdy rozłożycie ręce po raz pierwszy w domu waszej matki razem z waszymi braćmi, proście waszego Ojca, proście waszego Pana, o szczególny dar Jego dziedzictwa, rozdanie charyzmatów (*peculia gratiae distributiones charismatum subiacere*), leżących u podstaw (chrztu). Proście, mówi On, a otrzymacie. Prosiłście zaś, więc otrzymaliście; pukaliście, więc otwarto wam” (Tertulian, *O chrzcie*, 20 [ok. 198-200])³¹. Według Tertuliana, przyjęcie Ducha Świętego znajduje się pośród istotnych owoców chrztu, wraz z odpuszczeniem grzechów, wyzwoleniem ze śmierci i odrodzeniem (por. *Przeciwko Marcjonowi*, I, 28). Kilka innych fragmentów sugeruje, że otrzymuje się Ducha w sakramencie chrztu (*O skromności* IX, 9; i *O duszy* I,4).

210. Mniej więcej w tym czasie inny zachodni autor, Hipolit (ok. 170-235), w swojej *Tradycji apostoelskiej* przekazuje modlitwę, którą należało wypowiadać nad nowo ochrzczone: „Tam biskup włoży na nich ręce i będzie się modlił: «Panie i Boże, który tych oto uczyniłeś godnymi, iżby dostąpili odpuszczenia grzechów przez obmycie odrodzenia Duchem Świętym, udziel im łaski swojej, aby Ci służyli zgodnie z wolą Twoją»” (*Tradycja apostoelska*, II, 5)³². Tutaj inwokacja wskazuje na to, że ochrzczeni zostali odrodzeni w Duchu Świętym i że celem daru łaski jest służenie woli Ojca.

³⁰ Odnośnie fragmentów patrystycznych, które mówią o roli Ducha Świętego w taki sposób, że przypuszczalnie mogą opisywać Chrzest w Duchu Świętym nasza grupa polegała w szczególności na pracy Kiliana McDonnella OSB. On odpowiedzialny był za część poświęconą Ojcom Kościoła w przytoczonej już tutaj pracy, współtworzonej z Georgem T. Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym*. McDonnell, podczas pierwszego spotkania tej fazy dialogu, które odbyło się w Bolton, Ontario, 23-20 czerwca 1998 r., podsumował część swoich odkryć w referacie „The Experience of Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit in the Early Church.”

³¹ Cyt. za: K. McDonnell, G. T. Montague, dz. cyt., s. 142.

³² Hipolit Rzymski, *Tradycja apostoelska*, tłum. M. Michalski, dz. cyt., s. 311.

211. Według Orygenesza (ok. 185-254), Aleksandryjczyka piszącego po grecku, chrzest i przyjęcie Ducha Świętego są ściśle związane: chrzest w wodzie jest „zasadą i źródłem boskich charyzmatów” (*Komentarz do Ewangelii Jana*, 6, 17). Aby pokazać, że różne dary charyzmatyczne przejawiają się w potężny sposób Orygenes odwołuje się do fragmentu z *Dziejów Apostolskich* o Szymonie Magu, który był pod takim wrażeniem tego, co się stało, gdy Duch zstąpił na nowo ochrzczonych, że chciał nabyć od Piotra tej mocy, by wywoływać te same efekty (por. Dz 8,9-24). Orygenes dalej wyjaśnia różnicę między chrztem Jana Chrzciciela a chrztem Jezusa i jego uczniów (por. Dz 19,2-7), stwierdzając, że ten drugi to kąpiel nowego narodzenia i odnowy w Duchu. Dary Ducha takie jak „słowo mądrości” i „słowo wiedzy” wspomniane przez Św. Pawła w 1 Kor 12,8 udzielane są albo w wyniku chrztu albo przez łaskę Ducha (por. *O zasadach*, 2, 10, 7 [ok. 220-230]).

212. W tradycji łacińskiej Hilary z Poitiers (ok. 314-367) także wymienia niektóre dary charyzmatyczne, które młodzi chrześcijanie otrzymują od Ducha Świętego. „My, którzyśmy zostali odrodzeni poprzez sakrament chrztu doświadczamy potężnej radości, gdy odczuwamy wewnątrz siebie pierwsze poruszenia Ducha Świętego, [...] Zaczynamy mieć wgląd w tajemnice wiary, jesteśmy zdolni do prorokowania i mówienia z mądrością. Stajemy się mocni w nadziei i otrzymujemy dary uzdrawiania. Demony stają się poddane naszej władzy” (*Traktat do Psalmów*, 64,14-15)³³. Hilary używa obrazu wody i upojenia, aby opisać efekt potężnego działania Ducha w wierzących: „Jesteśmy pijani, kiedy otrzymujemy Ducha Świętego, nazywanego rzeką. Prorok modli się, aby Bóg nas upoił, aby z naszego wnętrza mogły wypłynąć różne strumienie łaski” (*Traktat do Psalmów*, 64,15). Hilary dalej stwierdza, że kiedy już chrześcijanie zostają napełnieni mocą Bożych darów, mogą wówczas siać nasienie Ewangelii na dobrą glebę, przynosząc owoc trzydziestokrotny, sześćdziesięciokrotny i stukrotny (por. Mt 13,8 i 23). W innym miejscu Hilary porusza temat doświadczenia i potwierdza: „Między nami nie ma nikogo, kto, od czasu do czasu, nie odczuwa daru łaski Ducha” (*Traktat do Psalmu 118*, 118, 124)³⁴. Uważa, że charyzmaty są „korzystnymi darami” (*O Trójcy*, 8,30), zachęcając czytelników: „czyńmy użytek z tak hojnych darów” (*O Trójcy*, 2,35).

³³ Hilary z Poitiers, *Traktat do Psalmów*, tłum. za: K. McDonnell, G. T. Montague, dz. cyt., s. 232-233.

³⁴ Tutaj Hilary komentuje następujące fragmenty: Ps 46,5 („...”) i J 4,14 („... ale woda, którą mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu.”) i J 7,38-39 („Kto wierzy we mnie, jak mówi Pismo, strumienie wody żywej, popłyną z jego wnętrza. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać ci, którzy uwierzyli w Niego. Duch bowiem dotychczas nie był dany, gdyż Jezus nie został jeszcze uwielbiony”). Świadczenie na temat potężnej przemiany dokonującej się w wierzącym za sprawą Ducha Świętego zobacz: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa teologiczna piąta*, 28 (380).

213. Pouczenia Cyryla Jerozolimskiego (ok. 315-386), które dawał przygotowującym się do wstąpienia do Kościoła podczas wielkanocnego celebrowania obrzędów, pokazują, jak stawano się chrześcijanami wiele wieków wstecz. W słowach wygłoszonych w Kościele zbudowanym w pobliżu miejsca śmierci, pochówku i zmartwychwstania Jezusa, Cyryl przypomina dary charyzmatyczne, o których pisze Paweł w 1 Kor 12,7-11 (por. *Wykłady katechetyczne* 16,12) i wiąże Ducha Świętego z tymi darami, które wkrótce miały wylać się na nowotajemniczonych: „Zaiste wielki, i potężny w dary, i cudowny jest Duch Święty” (*Wykłady katechetyczne*, 16, 22). Według Cyryla łaska dana apostołom „nie była częściowa, lecz moc [Ducha] była w pełni doskonała, bo tak jak ktoś, kto zanurzył się w wodzie i jest ochrzczony, otoczony jest ze wszystkich stron wodami, tak i oni byli także całkowicie ochrzczeni przez Ducha Świętego” (*Wykłady katechetyczne*, 17, 14).

214. Bazyli z Cezarei (ok. 330-379) twierdzi, że Duch Święty jest zasadą łączącą, trzymającą razem ciało Kościoła, błogosławionego tak wielką różnorodnością charyzmatów: „Ponownie myśli się o Duchu w relacji do rozdzielania darów jak o całości w częściach. Ponieważ jesteśmy wszyscy «członkami jedni drugich, mający różne dary według łaski, która jest nam dana».” Ta jedność w Duchu Świętym jest związana z chrztem: „I jak części w całości tak i my pojedynczo jesteśmy w Duchu, ponieważ my wszyscy «zostaliśmy ochrzczeni w jedno ciało w jednym Duchu»” (*O Duchu Świętym*, 26, 61). Bazyli dodaje, że moc Ducha przejawia się w działaniu zgodnie z potrzebami w określonych sytuacjach: „Bo jak sztuka jest potencjalnie w artyście, ale ujawnia się, kiedy według niej pracuje, tak Duch jest zawsze obecny w tych, którzy są godni, ale działa według potrzeby, w prorocत्वach lub w uzdrowieniach, lub w inny sposób dąży do urzeczywistnienia swojego potencjalnego działania”.

215. Jan Chryzostom (354-407), znany nauczyciel z miasta Antiochii a później biskup Konstantynopola, tak skomentował werset, w którym Jan Chrzciciel mówi o Tym, który idzie za nim, że „będzie chrzczył was Duchem Świętym” (Mt 3,11), podając następującą listę łask otrzymywanych przez tych, którzy stali się chrześcijanami: „przebaczenie grzechów, darowanie kary, usprawiedliwienie, świętość, odkupienie, usynowienie, braterstwo, udział w dziedzictwie i obfite wylanie Ducha Świętego” (*Homilia do Ewangelii wg św. Mateusza*, 11)³⁵. Jednak w przeciwieństwie do Bazylego z Cezarei, który, jak zauważyliśmy, twierdził, że charyzmaty nadal są rozdawane i praktykowane we wspólnocie chrześcijańskiej, zdaniem Jana Chryzostoma rozważanie na ich temat w 1 Kor 12 jest „niejasne” z

³⁵ Cyt. za: K. McDonnel, G. T. Montague, dz. cyt., s. 351.

powodu „niewiedzy na temat faktów, do których się ono odnosi i z powodu ich zaniku, gdyż niegdyś występowały a teraz już się mają miejsca” (*Homilie do 1 Listu do Koryntian*, 29). W innym komentarzu na temat Rzymian 8,26 („Duch wstawia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami”) pisze: „To twierdzenie nie jest jasne, ponieważ wiele spośród cudów, które wtedy miały miejsce, dziś zanikło” (*Homilie do Listu do Rzymian*, 14). Chryzostom dalej sugeruje, że niektóre z darów, o których mowa jest w Piśmie, były dane z powodu szczególnych potrzeb pierwszej wspólnoty a inne funkcjonują dzisiaj w zinstytucjonalizowanej formie.

216. Jedno ze świadectw patrystycznych ważnej postaci z tradycji syryjskiej, Filoksena (ok. 440-528) ukazuje nieco kontrastujące stanowisko. Autor ten pisze: „A teraz, Duch Święty dawany jest przy chrzcie tym, którzy są chrzczeni i naprawdę otrzymują to [Ducha], tak jak pierwsi wierzący. W żadnym z nich jednakże nie ujawnia on [Duch] swych dzieł w sposób widzialny. Chociaż jest to [Duch] w nich, pozostaje tam ukryte. Jeśli ktoś nie opuści świata, by wejść na drogę reguł życia duchowego, zachowując wszystkie nakazy dane przez Jezusa, krocząc z mądrością i wytrwałością ciasną drogą Ewangelii, to dzieło Ducha otrzymanego na chrzcie nie ujawni się” (*List do Patrycjusza*, 120)³⁶. Najwyraźniej Filoksen dokonywał silnego powiązania między chrztem a przyjęciem Ducha Świętego. Tutaj widzialny przejaw działania Ducha Świętego objawiony jest w duchowej ścieżce, po której idą ci, którzy „porzucają świat” by iść „wąską drogą Ewangelii”. Najwyraźniej jest to wzmianka o powołaniu mnichów i mniszek, które tak bardzo ceniono w tym wczesnym okresie. Ten rodzaj powołania rozwijał się najpierw na Wschodzie a później pojawił się także na Zachodzie. Zauważywszy to, trzeba podkreślić, że Filoksen wyraźnie obstaje przy ukrytej obecności Ducha działającego we wszystkich, którzy zostali ochrzczeni. Ta ukryta obecność może przerodzić się w widzialny przejaw Ducha po długim czasie od inicjacji wierzącego we wspólnotę chrześcijańską.

217. Każde jedno twierdzenie zawarte w tej krótkiej próbie tekstów patrystycznych jednoznacznie świadczy o aktywnym udziale Ducha Świętego w przemianie, dzięki której osoba staje się chrześcijaninem, często w sposób, który sugeruje udzielenie potężnych łask i darów charyzmatycznych. Łaski te i dary obejmują: modlitwę z włożeniem rąk, otrzymanie dziedzictwa i uwolnienie ze śmierci (Tertulian); odrodzenie w Duchu Świętym i przyjęcie łaski (Hipolit); oczyszczenie, moc oraz dary mądrości i wiedzy (Orygenes); radość, prorocтво i duchowe upojenie (Hilary); pełnię duchowej mocy (Cyryl Jerozolimski); różnorodność

³⁶ Cyt. za: K. McDonnell, G. T. Montague, dz. cyt., s. 396-397.

charyzmatów i uzdrowienie (Bazyli); uświęcenie (Grzegorz z Nazjanzu); przebaczenie, odpuszczenie grzechu, świętość, otrzymanie godności dziecka Bożego i obfite wylanie Ducha (Jan Chryzostom) oraz ukryte działanie z następującymi później manifestacjami (Filoksen). Obie nasze wspólnoty wyrażają zadowolenie, że mogliśmy przedstawić powyższe dowody na temat mocy Ducha Świętego, który działa w chrześcijanach od wczesnych wieków historii Kościoła.

D. Współczesne refleksje na temat chrztu w Duchu Świętym

1. Perspektywa katolicka

a. Pewne uwagi doktrynalne

218. Należy zauważyć, że nie ma oficjalnej doktryny katolickiej na temat Chrztu w Duchu Świętym. Jej przyjęcie w ruchu katolickiej Odnowy Charyzmatycznej wywołało intensywne badania teologiczne w tej kwestii, ale można to zrozumieć tylko w świetle katolickiej nauki o przyjęciu Ducha Świętego. *Katechizm Kościoła Katolickiego* robi odniesienie do chrztu, który przynosi Chrystus, odróżniając go od chrztu ku opamiętaniu udzielanego przez Jana Chrzciciela. Odwołując się do J 3,5 – „Jezus odpowiedział: ‘Zapewniam, zapewniam cię, jeśli się kto nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Boga.’” – *Katechizm* opisuje chrzest ustanowiony przez Chrystusa jako „chrzest w wodzie i w Duchu, który stanie się nowym narodzeniem” (KKK, 720). Oczywiście nie implikuje to bezpośrednio tego, co mają na myśli katolicy charyzmatycy mówiąc: „ochrzczony w Duchu”. W katolickim kontekście oznacza to, że charyzmatyczny Chrzest w Duchu Świętym nie może być rozważany jako dodatkowy sakrament, ani nie można przypisywać mu przekazywania łaski sakramentalnej, której ci, którzy go nie otrzymali, nie posiadają. Na przykład, katolicy nie mogą twierdzić, że tym, którzy zostali ochrzczeni i dostąpili bierzmowania brakuje łaski tych dwóch sakramentów, jeśli nie otrzymali także charyzmatycznego Chrztu w Duchu Świętym.

219. Ducha Świętego wzywa się i udziela w celebrowaniu każdego sakramentu. Chociaż dzieło Ducha Świętego nie jest ograniczone do łaski otrzymywanej w sakramentach – w teologii katolickiej przyjmuje się suwerenne rozdzielanie łask, darów i charyzmatów – pierwsze przyjęcie Ducha Świętego jest zapośredniczone przez sakramenty inicjacji (chrztu, bierzmowania i eucharystii). Jednocześnie katolicy określają działanie Ducha Świętego w taki sposób, że jest to paralelne z zielonoświątkowym rozumieniem nawrócenia, w którym dany jest Ducha Świę-

ty i następuje odrodzenie, oraz Chrztu w Duchu Świętym, w którym następuje wypełnienie mocą.

220. Duch Święty działa w chrzcie przez odrodzenie, „narodzenie do nowego życia w Chrystusie” (KKK, 1277), „uzdalnia [ochrzczonych] do wiary w Boga, do pokładania w Nim nadziei” (KKK, 1266). Ochrzczeni są włączeni do Kościoła, a będąc namaszczeni świętym krzyżem (perfumowany olej poświęcony przez biskupa i używany w obrzędzie chrzcielny) otrzymują dar Ducha Świętego i są „wszczepieni w Chrystusa, który jest namaszczony jako kapłan, prorok i król” (KKK, 1241).

221. To w sakramencie bierzmowania udzielona jest „szczególna moc Ducha Świętego” (KKK, 1285). W rzeczy samej, „skutkiem sakramentu bierzmowania jest pełne wylanie Ducha Świętego, jakie niegdyś stało się udziałem Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy” (KKK, 1302). Przez bierzmowanie łaska otrzymana w chrzcie jest powiększona i pogłębiona, przynosząc rezultat w postaci głębszej świadomości bycia dzieckiem Bożym (Bożego usynowienia, przez które wołamy „Abba! Ojciec!”), silniejszej wspólnoty z Chrystusem, wzrastania w darach Ducha Świętego, doskonalszego związku z Kościołem i szczególnej mocy do świadczenia o Chrystusie, łącznie ze znośnięciem hańby krzyża (por. KKK, 1303).

222. W bierzmowaniu Jezus Chrystus naznacza „chrześcijanina pieczęcią swego Ducha, przyoblekając go mocą z wysoka, aby był Jego świadkiem” (KKK, 1304). W tradycji katolickiej zarówno chrzest jak i bierzmowanie wyciskają „niezatarłe duchowe znamię” lub „charakter” na duszy. Dlatego to przez te dwa sakramenty dane jest katolikom nowe życie oraz łaska i moc Ducha Świętego do wzrastania w świętości i angażowania się w misję z wszystkimi darami i charyzmatami, których udziela Duch.

b. Narodziny katolickiej Odnowy Charyzmatycznej

223. Katolicka odnowa charyzmatyczna pojawiła się jako jeden z wielu przejawów Ducha Świętego w życiu Kościoła. Już u progu XX w. papież Leon XIII, nawiązując do przedstawianych mu propozycji, napisał Ekshortację Apostolską (1895 r.) i Encyklikę (1897 r.), w których wzywał do poświęcenia się Duchowi Świętemu i zaproponował, by dziewięć dni przed Dniem Pięćdziesiątnicy stanowiło Nowennę Modlitwy o Ducha Świętego: „o odnowę Kościoła, ponowne zjednoczenie chrześcijaństwa, odnowę społeczeństwa i odnowę oblicza ziemi”. 1 stycznia 1901 r. papież Leon XIII modlił się hymnem do Ducha Świętego w imieniu całego Kościoła.

224. Na przestrzeni dwudziestego stulecia decydujący wpływ na wzrost Odnowy Charyzmatycznej w Kościele rzymskokatolickim miały takie czynniki jak odnowa liturgiczna, ponowne położenie akcentu na źródła biblijne i patrystyczne, nowe starania o jedność chrześcijańską, wspólna odpowiedzialność wszystkich wiernych za misję Kościoła w świecie, nowe teologiczne i duszpasterskie refleksje na temat działania Ducha Świętego, świeże uznanie dla charyzmatycznych skarbów Kościoła (por. *Charismatic Community Renewal in the Catholic Church in the Federal Republic of Germany: The Spirit Gives Life, A Theological Guide*, s. 10-11).

225. W tym kontekście nowej świadomości dzieła Ducha Świętego, świadectwo klasycznych zielonoświątkowców i ich nauczanie na temat Chrztu w Duchu Świętym przyczyniły się do zapoczątkowania katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w Stanach Zjednoczonych w roku 1967. Pierwsi liderzy odnowy modlili się o doświadczenie Chrztu w Duchu Świętym i otrzymali je, a wielu z nich mówiło innymi językami. Następnie poddali refleksji teologicznej zarówno własne doświadczenie jak i zielonoświątkową doktrynę o Chrzcie w Duchu Świętym i poddali swój ruch odnowy prowadzeniu pasterzy Kościoła.

226. Papież Paweł VI i papież Jan Paweł II wraz z wieloma biskupami i konferencjami episkopatów uznali znaki łaski obecne w Odnowie, czasami przestrzegając przed pewnymi praktykami, które wymagały duchowego rozeznania i nauczaniem, które mogłoby nie być zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego. W konsekwencji klasyczna zielonoświątkowa doktryna o Chrzcie w Duchu Świętym nie została przyjęta w całości bez zastrzeżeń. Od samego początku Odnowa Charyzmatyczna była ciepło przyjmowana przez przywódców Kościoła, a ostatnio otrzymała formalne kościelne uznanie z Rzymu³⁷.

c. Dwie szkoły teologicznej interpretacji

227. Wśród charyzmatyków katolickich pojawiły się dwie główne szkoły teologicznej interpretacji w odniesieniu do Chrztu w Duchu Świętym. Niektórzy zamienili ten termin na inne wyrażenia, takie jak: „uwolnienie Ducha” albo „odnowa w Duchu”, aby zachować jasne rozróżnienie między tym aspektem odnowy a sakramentem chrztu.

228. *Dokument z Malines* (1974 r.), ważna wypowiedź Kościoła rzymskokatolickiego na temat ruchu charyzmatycznego, podkreślił wagę doświadczenia:

³⁷ Papieska Rada ds. Świeckich dekretem z dnia 14 września 1993 r. udzieliła formalnego uznania Międzynarodowej Służbie Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej (MSKOC) jako ciała powołanemu do rozwijania Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej i zatwierdziła jej Statut.

„Kiedy Duch udzielony w akcie inicjacji chrześcijańskiej dociera do świadomości, pojawia się często odczucie konkretnej obecności” (III G 4). Dokument ten określił fundamentalną relację między Chrześcijańską Inicjacją a przyjęciem Ducha Świętego: „Decydujące przyjście Ducha, w wyniku którego osoba staje się chrześcijaninem, jest związane z celebracją Chrześcijańskiej Inicjacji (chrztu, bierzmowania i eucharystii). Chrześcijańska Inicjacja jest skutecznym znakiem udzielenia Ducha” (III F I). Dokument wskazywał na poglądy pierwszych wspólnot chrześcijańskich na temat przyjęcia Ducha Świętego: „Istnieją dowody, że w wielu pierwszych wspólnotach chrześcijańskich ludzie nie tylko prosili o Ducha i Go otrzymywali podczas obrzędów inicjacji, ale oczekiwali także, że Duch okaże swą moc przez przemianę, której dokona w ich życiu” (III F 1).

229. Dokument wskazywał dalej na poglądy pierwszych wspólnot chrześcijańskich w odniesieniu do charyzmatów: „Ponadto, pierwsze Kościoły chrześcijańskie oczekiwały, że moc Ducha stanie się widoczna wraz z całym spektrum Jego charyzmatów we wspólnocie, co obejmowało, ale w żadnym razie nie było ograniczone do takich charyzmatów jak udzielanie pomocy, administracja, prorocstwo i języki (1 Kor 12,28; por. Rz 12,6-8)” (III F I).

230. Zatem według tekstu z Malines Chrzest w Duchu Świętym jest integralną częścią Chrześcijańskiej Inicjacji. Należy go rozumieć, jako część pełni Chrześcijańskiej Inicjacji, jako jeden z wyrazów całej rzeczywistości inicjacji. Chrzest w Duchu Świętym jest zatem częścią życia Kościoła w bardzo fundamentalnym sensie.

231. Takie podejście ma dwie zalety: po pierwsze, Chrzest w Duchu Świętym umieszczony jest w kontekście sakramentalnym; jako część Chrześcijańskiej Inicjacji, może być rozumiany jako fundamentalna kategoria życia chrześcijańskiego. Po drugie, powiązanie Chrztu w Duchu Świętym z inicjacją wiąże sakramenty inicjacji z pełnią chrześcijańskiego życia, opartego na duchowym doświadczeniu i otwartości na przyjęcie większej liczby darów przez Ducha Świętego. W tym sensie Chrzest w Duchu Świętym jest „częścią integralną” i „normatywny”. Ale w wyniku przyjęcia tego stanowiska pojawia się inne pytanie. Czy specyficzny charakter Chrztu w Duchu Świętym jest w wystarczającym stopniu uznany za szczególną formę doświadczenia duchowego?

232. Inna interpretacja, jedna z tych przedstawionych w dokumencie *Duch daje życie*, dokumencie przyjętym przez Niemiecką Konferencję Biskupów w 1987 r., wskazywała, że: „chrześcijanin nie posiada Bożego Ducha w sposób statyczny. Raczej jest tak, że człowiek żyje dzięki ciągłemu ‘posyłaniu’ Ducha przez miłość Ojca. Dlatego możemy zawsze modlić się ‘Poślij swego Ducha’. Nowy

rodzaj doświadczenia Ducha można zrozumieć jako nowe ‘wylanie’ Ducha Bożego”. W tym sensie „poza ciągłym zamieszkiwaniem Ducha przez chrzest i bierzmowanie – od czasu do czasu [pojawiają się] odnowy lub nowe posłania Ducha, w wyniku których chrześcijanin «zostaje uzdolniony do jakiegoś działania w łasce albo znajduje się w nowym stanie łaski»” (Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, kw. 43 odp. 6). W tym sensie doświadczenia Ducha można wyjaśnić jako otrzymanie na nowo Ducha Świętego bez negowania tego, co wydarzyło się w sakramentach chrztu, bierzmowania i eucharystii.

233. Zaletą takiego podejścia jest też to, że podkreśla ono wyraźnie partykularność Bożego prowadzenia i udzielania darów. Podejście to ma aspekt sakramentalny, ponieważ całe życie duchowe ma swoje korzenie w sakramentach. Poszczególne sakramenty nadają kształt Kościołowi, który katolicy uważają za „powszechny sakrament zbawienia” (LG, 48). W tym kontekście sakramenty inicjacji mają fundamentalne znaczenie. Ale udzielenie przez Boga łaski i darów charyzmatycznych nie musi być ograniczone do samych sakramentów. Jak wskazuje Nowy Testament, „wiatr wieje gdzie chce” (J 3,7-8), rozdając w sposób wolny różne dary dla zbudowania ciała Chrystusowego (por. 1 Kor 12,4-13; Ef 4,11-17).

234. Oba stanowiska zgadzają się co do zasadniczych kwestii poświęconego życia chrześcijańskiego i tego, co jest jego częścią „integralną” i „normatywną”, jak i odnośnie fundamentalnego znaczenia sakramentów, zwłaszcza tych związanych z Chrześcijańską Inicjacją. Oba zgadzają się, że ważna jest otwartość na Ducha Świętego i Jego dary, „czy to nadzwyczajne czy też proste i skromne”. Oba zgadzają się, że ważna jest otwartość na charyzmatyczny wymiar Kościoła, transformującą i przemieniającą życie moc Ducha Świętego oraz pełnię chrześcijańskiego życia. Oba zgadzają się z tym, że duchowe doświadczenie jest ważne, niemniej jednak życie chrześcijańskie nie jest w żadnej mierze „postępem od jednego doświadczenia szczytowego do drugiego czy też jest zdominowane przez niezwykle doświadczenia. Wprost przeciwnie, życie toczy się głównie w dolinach. Często na pustyni”³⁸. W tym sensie oba zgadzają się, że Chrzest w Duchu Świętym jest częścią życia kościelnego. Zatem te dwa podejścia czy stanowiska nie wydają się nie do pogodzenia. Niemniej jednak wyraźnie nie zgadzają się co do zrozumienia Chrztu w Duchu Świętym, zwłaszcza odnośnie tego, czy termin ten powinien być używany na określenie szczególnego duchowego doświadczenia w ruchu zielonoświątkowym i w ruchu Odnowy Charyzmatycznej, czy może doświadczenie to powinno być rozumiane jako normatywne dla Chrześcijańskiej Inicjacji.

³⁸ K. McDonnell, G. T. Montague, dz. cyt., s. 426.

235. Obie interpretacje starają się być wierne tradycji katolickiej i obie uzupełniają przeżycie charyzmatyczne kościelnymi tradycjami teologicznymi i duchowymi. Obie podkreślają, że wymiar charyzmatyczny jest integralną częścią budowania Kościoła i pełni życia chrześcijańskiego. Charyzmaty, w sposób wolny udzielane dary Ducha Świętego, „niezależnie od ich charakteru, niekiedy nadzwyczajnego, jak dar czynienia cudów czy dar języków, [...] są ukierunkowane na łaskę uświęcającą i mają na celu dobro wspólne Kościoła” (KKK, 2003).

236. Katolicy są wdzięczni za wzbogacenie ich doświadczenia duchowego przez ich historyczne kontakty z klasycznymi zielonoświątkowcami, z ich doświadczeniem i doktryną. W międzyczasie katolicy świadczą o nieustającym działaniu Ducha Świętego w historii Kościoła, nadal modlą się o „Nową Pięćdziesiątnicę”, idąc za przykładem papieża Jana Pawła II i II Soboru Watykańskiego. Odnowiają także wiarę w Ducha Świętego, wyrażoną tradycyjnie w pięknym hymnie Sekwencji Zielonych Świąt *Veni Sancte Spiritus* (Przyjdź Duchu Święty) i w Litanii do Ducha Świętego.

237. Uważamy, że stosowne będzie zakończenie tej części raportu na temat katolickiego zrozumienia Chrztu w Duchu Świętym modlitwami wznoszonymi do Boga o poranku przed Dniem Pięćdziesiątnicy i wieczorem w Dniu Pięćdziesiątnicy w Liturgii Godzin. Oto one: „Zostaliśmy ochrzczeni w Duchu Świętym. Z wszystkimi, którzy są ochrzczeni, oddawajmy chwałę Panu i prosimy Go: Panie Jezu, daj nam twego Ducha, abyśmy byli święci.” „Ty [Boże Ojczy] pragniesz jedności wszystkich chrześcijan przez jeden chrzest w Duchu Świętym, spraw by wszyscy wierzący byli jedno sercem i duszą. Poślij swego Ducha Świętego do Kościoła.”

2. Perspektywa zielonoświątkowa

238. Klasyczni zielonoświątkowcy po raz pierwszy zwrócili na siebie uwagę opinii publicznej 1 stycznia 1901 r., kiedy młoda kobieta o nazwisku Agnes Ozman, w wyniku usługi Charlesa Foxa Parhama, zaczęła mówić innymi językami. Kilka lat później trwające trzy lata przebudzenie (1906-1909) w Apostolic Faith Mission na Azusa Street 312 w Los Angeles, prowadzone przez Afroamerykanina Williama Josepha Seymoura, stało się centrum ruchu zielonoświątkowego. Z Azusa Street, w wyniku służby wielu ewangelistów i misjonarzy, poselstwo o zbawieniu, świętości i mocy rozprzestrzeniło się szybko po świecie, zapuszczając na dobre korzenie i rozwijając się. Z tego właśnie powodu tak wielu wierzących zielonoświątkowców i charyzmatyków patrzy na misję z Azusa Street jako kolebkę pentekostalizmu.

239. Na przestrzeni lat pentekostalizm przybrał różne formy. Ruch obejmuje klasyczne denominacje zielonoświątkowe i wiele niezależnych i niedenominacyjnych społeczności zielonoświątkowych i charyzmatycznych. Chociaż wiele z nich używa w nazwie określenia „zielonoświątkowy”, są też takie, które używają innych nazw, takich jak „charyzmatyczny”, „trzeciej fali”, „nowoapostolski”, „autochtoniczny afrykański” czy „Słowo Wiary”. Ponadto, wiele spośród Kościołów historycznych nazwało się zielonoświątkowymi, neopentekostalnymi czy charyzmatycznymi, przyznając się do tego, że są w jakiś sposób związane z klasycznym pentekostalizmem zarówno pod względem historycznym jak i teologicznym. W wyniku rozwoju, niektóre grupy nie utożsamiają się z zielonoświątkową doktryną o Chrzcie w Duchu Świętym, ale utrzymują wiele elementów zielonoświątkowego doświadczenia, jak np. napełnienie Duchem, napełnienie mocą, znaki, cuda, dary duchowe i charyzmatyczne uwielbienie. Liczbę tych wszystkich, którzy w jakiś sposób utożsamiają się z pentekostalizmem szacuje się na prawie 600 000 000³⁹.

240. Chrzest w Duchu Świętym był najważniejszą cechą ruchu zielonoświątkowego. Klasyczni zielonoświątkowcy trzymają się charakterystycznej dla nich doktryny o Chrzcie w Duchu Świętym. Zielonoświątkowcy wierzą, że w Chrzcie w Duchu Świętym chrześcijanin spotyka Ducha Świętego w taki sposób, że zostaje wypełniony mocą, by być przekonującym świadkiem, o którym mówił Jezus w Dz 1,8. Zielonoświątkowcy wierzą także, że bez tego spotkania z Duchem Świętym życie i świadectwo chrześcijanina jest bardzo ubożone.

241. Na pojawienie się pentekostalizmu miało wpływ kilka nurtów amerykańskiego życia religijnego, które zaczęły rozwijać się w XIX w. Nurt przebudzeniowy sięgał korzeniami do Wielkiego Przebudzenia w osiemnastowiecznej Ameryce kolonialnej i rozwijał się wraz z przesuającą się granicą nowej Republiki Stanów Zjednoczonych. Przez kazania ewangelizacyjne, w tym spotkania namiotowe, wiele osób doświadczyło chrześcijańskiego nawrócenia w wyniku przełomowych przeżyć i oczekiwania na Boże działanie w zgromadzonej wspólnocie w mocy Jego Słowa i Ducha. Głębokie doświadczenia odczuć religijnych nie były czymś niezwykłym w tych kręgach. W tym nurcie wielu szukało głębszego życia uświęceniowego, ponieważ pragnęli uwolnienia od panowania grzechu i chcieli świadczyć o Chrystusie przez życie wypełnione mocą. Już w pierw-

³⁹ D. B. Barrett, T. M. Johnson i P. F. Crossing, *Global Table A. 50 Shared Goals. Status of global mission, AD 1900 to AD 2025*, „International Bulletin of Missionary Research” 30:1 (2006), s. 28. Jesteśmy świadomi ograniczeń związanych z podobnymi wyliczeniami. Pożyteczną krytykę w tym względzie można znaleźć w: A. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge 2004, s. 10-14.

szej połowie XIX w. dążenia te przyjęły formę wesleyańskiego ruchu uświęceniowego, w którym nauczano o drugim doświadczeniu łaski następującym po nawróceniu. Uważano, że w wyniku nawrócenia człowiek dostępował zbawienia przez przebaczenie i usprawiedliwienie oraz odrodzenia do nowego życia w Chrystusie, podczas gdy drugie dzieło łaski, określane jako „pełne uświęcenie”, uwalniało go od mocy grzechu przez wykorzenie grzesznej natury. Będąc wypełniony Bożą miłością chrześcijanin był wyposażony do tego, by wzrastać w chrześcijańskiej doskonałości. Wielu zaczęło określać to doświadczenie jako „chrzest w Duchu Świętym” albo „chrzest Duchem Świętym”.

242. Ruch uświęceniowy posiadał też niewesleyańskie skrzydło, będące pod wpływem ruchu keswickiego z Anglii. Jego zwolennicy szukali uświęcenia jako „wyższego życia chrześcijańskiego”, ale wierzyli, że uświęcenie było ciągłym procesem, który rozpoczął się przy nawróceniu i trwał przez całe życie chrześcijańskie. Wielu zwolenników ruchu wierzyło jednak w kolejne doświadczenie, tzn. chrzest Duchem Świętym, który wypełniał mocą do świadczenia i misji, i był podstawą do „zwycięskiego życia”, którego pragnęli.

243. Na młody ruch zielonoświątkowy wpływ miały także zmiany w Kościele i społeczeństwie. Wielu ewangelikałów i protestanckich uświęceniowców było rozczarowanych stanem Kościoła, charakteryzującego się zarówno pączkującymi denominacjami, z których każda uważała się za najlepszą, jak i prostym optymizmem wielu historycznych Kościołów protestanckich, które zaczęto utożsamiać z Ewangelią Społeczną (Social Gospel). Doświadczenia z ówczesnymi Kościołami doprowadziły tych chrześcijan, w tym wielu przodków pentekostalizmu, do wniosku, że życie duchownych było zbyt sprofesjonalizowane, struktury kościelne stały się zbyt sztywne, praktyka kościelna zbyt zrutynizowana, że toleruje się moralną rozwiąłość, synkretyzm zaczyna zastępować historycznym stanowiska doktrynalne a prawda biblijna jest podkopywana przez nową „krytykę tekstu”. Darwinizm zaczął dominować nie tylko w nauce, ale także w społeczeństwie. Z perspektywy tych chrześcijan, wszystko to prowadziło do zaniku autentycznej chrześcijańskiej duchowości. W rezultacie wielu zaczęło wierzyć, że Kościoły historyczne wokół nich nie odzwierciedlały wizji Kościoła nakreślonej w Biblii.

244. W okresie narodzin pentekostalizmu prądy odnowicielskie w Kościele były bardzo powszechne. Mając już wówczas duże wpływy w pewnych sektorach protestantyzmu, środowiska te postrzegały zazwyczaj historię Kościoła jako proces upadku i odnowy. W przekonaniu niektórych już w okresie poapostolskim Kościół zaczął odchodzić od duchowej autentyczności pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej Nowego Testamentu. Wzrost chrześcijaństwa, który spowodował powiązanie Kościoła ze strukturami starożytnego społeczeństwa i jego prawne

uznanie przez cesarza Konstantyna, w końcu pojawienie się chrześcijańskiego społeczeństwa, kultury i imperium, innymi słowy, europejskiego państwa chrześcijańskiego, było postrzegane raczej jako wynik duchowego kompromisu, a nie wzrostu i rozwoju. Czasami wizja tego, czym powinien być Kościół, była przedstawiana jako powrót do prostoty i czystości wspólnoty nowotestamentowej.

245. Przekonani, że Kościół podupadł, a biblijne chrześcijaństwo zostało zatracone, pierwsi zielonoświątkowcy przyjęli schemat odbudowy i odnowy obecny w motywie sądu i odnowy w Księdze Joela 1,4 i 2,25. Wielu oczekiwało, że odnowa Kościoła jest możliwa jedynie w wyniku Bożej interwencji objawiającej się w świeżym wylaniu Ducha Świętego (Jo 2,23; 3,1-5; por. Dz 2,16-21). Kiedy przyszło wylanie Ducha Świętego wraz z przebudzeniem na Azusa Street, doszli do wniosku, że zaczyna wypełniać się obiecana odnowa „czasów ostatecznych”. Tytuł najstarszej historii opublikowanej przez zielonoświątkowców wyraża to, co ich zdaniem miało miejsce: *Odnowiona wiara apostołska (The Apostolic Faith Restored)*.

246. Ruch odnowy przyjmował eschatologiczną wizję ludu Bożego, co miało głębokie konsekwencje dla chrześcijańskiej misji. Zielonoświątkowcy uwierzyli, że odnowa dotyczyła charyzmatów z 1 Kor 12,8-10, które wiele denominacji uznało za niepotrzebne lub nieosiągalne. Niektórzy twierdzili, że zostanie przywrócony „dar języków”, aby ułatwić przedsięwzięcie misyjne i doprowadzić do globalnego przebudzenia. Zielonoświątkowcy wierzyli, że samo zaistnienie ich ruchu było już zwiastunem czasów ostatecznych.

247. Pomimo swoich odnowicielskich przekonań i podkreślania konieczności „powrotu do Biblii”, wielu pierwszych zielonoświątkowców zwracało uwagę na rolę, jaką Duch Święty ciągle odgrywał wśród tych, którzy w ich przekonaniu byli resztką prawdziwego Kościoła. Rozpowszechniając dzieła Ojców przedniejskich uznawali ich wkład w życie Kościoła. Zwracali uwagę na wcześniejsze chrześcijańskie ruchy prorockie, monastyczne i milenarne jako prekursorów ich ruchu⁴⁰. Przedstawiali wybiórcze listy odnowicieli, które zawierały takie osoby jak Marcin Luter, Jan Wesley, Edward Irving, William Booth i innych, którzy w ich przekonaniu wnieśli już wcześniej pewne elementy odnowy – usprawiedliwienie, uświęcenie, zaangażowanie społeczne i mówienie innymi językami. To,

⁴⁰ Oficjalny organ prasowy Zborów Bożych (Assemblies of God), „The Weekly Evangel”, przemianowany później na „The Pentecostal Evangel” zawierał reklamy kompletu dzieł przedniejskich Ojców Kościoła już 4 marca 1916 r. Patrz, *Ante-Nicene Fathers*, „The Weekly Evangel” 129 (4 marca 1916), s. 9. Tomy te były później często reklamowane w wielu kolejnych wydaniach „The Weekly Evangel”. Podobnie A. J. Tomlinson, w swojej publikacji *The Faithful Standard*, wielokrotnie podkreślał znaczenie Ojców Kościoła.

że utożsamiali się z historycznym chrześcijaństwem można najlepiej zademonstrować przez zbadanie korzeni dokumentu o nazwie *Doktryny i Kodeks Postępowania Apostolskiej Misji Wiary Azusa Street* (*The Doctrines and Discipline of the Azusa Street Apostolic Faith Mission*). W 1563 r. na mocy uchwały parlamentu Kościół anglikański przyjął „39 Artykułów Wiary”. Jan Wesley, który pozostał duchownym anglikańskim, przyjął niemal dosłownie 25 z „39 Artykułów Wiary” jako szkielet *Doktryny i Kodeksu Postępowania* (*Doctrines and Discipline*), dokumentu używanego w Metodystycznym Kościele Episkopalnym. William J. Seymour wykorzystał w dużej mierze tekst Wesleya, kiedy tworzył dokument Misji Azusa Street.

a. Zielonoświątkowcy i przyjęcie Ducha Świętego

248. Pierwsi zielonoświątkowcy nie byli zazwyczaj młodymi konwertytami, ale chrześcijanami dobrze już ugruntowanymi w wierze. Wielu z nich wyrosło w anglikańsko-metodystyczno-wesleyańskiej tradycji uświęceniowej i nauczało doktryny o całkowitym uświęceniu. Inni należeli do ruchu z Keswick i wierzyli w „zwycięskie życie”. Niezależnie od punktu wyjścia, wszyscy twierdzili, że zawierzyli Jezusowi Chrystusowi. Nawrócili się i zostali usprawiedliwieni. Twierdzili, że otrzymali Ducha Świętego w momencie swojego chrześcijańskiego nawrócenia i aby uzasadnić swoje przekonanie, wskazywali na Rz 8,9b: „A jeśli ktoś nie ma Ducha Chrystusa, ten do Niego nie należy.” Wszyscy bardzo poważnie traktowali życie w świętości, często tworząc katalogi rzeczy, których należy unikać, co miało pomóc wierzącemu żyć świętym życiem z pomocą Ducha Świętego.

249. Chociaż zielonoświątkowcy wierzyli, że otrzymują Ducha Świętego w momencie nawrócenia, język którego używali był czasami niejasny i mylący. Przykładowo, pytali jakąś osobę wierzącą, czy otrzymała Ducha Świętego w taki sam sposób, jak Paweł, kiedy zwracał się do Efezjan w Dz 19,2. Ich pytanie nie dotyczyło jednak pierwszego przyjęcia Ducha Świętego podczas chrześcijańskiego nawrócenia; dotyczyło kwestii, czy wierzący przeżył Chrzest w Duchu Świętym. Ci, którzy nie odczytywali tego pytania w kontekście doktryny zielonoświątkowej, byli z kolei często przekonani, że pierwsi zielonoświątkowcy stali na błędnym stanowisku, iż nawet wierzący chrześcijanie byli bez Ducha.

250. Inni zielonoświątkowcy, zwłaszcza zielonoświątkowi unitarianie (Oneness Pentecostals), również przyczynili się do pomieszania pojęć, ponieważ teologicznie łączyli ze sobą zbawienie i Chrzest w Duchu Świętym. Twierdzili, że nikt nie może mieć udziału w „pełni zbawienia” bez wyznania wiary, chrztu w wodzie i przyjęcia Ducha, potwierdzonego przez mówienie innymi językami.

Zatem takie elementy jak wiara, pokuta, chrzest wodny przez zanurzenie w imieniu Pana Jezusa Chrystusa, przyjęcie Ducha Świętego i chrzest w Duchu Świętym z pierwszym znakiem mówienia innymi językami, w ich przekonaniu łączyły się, stanowiąc pewne wsparcie dla tych, którzy bronili odrodzenia w chrzcie. Wierzyli, że słowa Jezusa do Nikodema, że „jeśli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Boga” (J 3,5) łączyły w jedno to wydarzenie, co większość innych zielonoświątkowców postrzegała jako różne działania Boga, dokonywane w akcie usprawiedliwienia i w Chrzcie w Duchu Świętym.

b. Związek Chrztu w Duchu Świętym z uświęceniem

251. Dwa nurty uświęceniowe, związane odpowiednio z Wesleyem i Konwencją keswicką, wpłynęły na początku na rozwój doktryny zielonoświątkowej i doprowadziły do pierwszego podziału w ruchu. Nauczanie misji z Azusa Street było wyraźnie pod inspiracją wesleyańską. Najpierw wierzący otrzymywał usprawiedliwienie jako akt Bożej niewymuszonej łaski, a po osobistym wyznaniu wiary w Jezusa Chrystusa był chrzczony w wodzie. Następnie młody konwertyta był zachęcany do szukania uświęcenia Ducha Świętego (J 17,15.17; 1 Tes 5,23; Hbr 12,14). Po tym drugim „dziele łaski” (teraz nie nazywanym już chrztem Duchem Świętym) następowała kolejna zachęta do szukania Chrztu w Duchu Świętym, który miał wypełniać mocą do służby wszystkich uświęconych chrześcijan, zgodnie z tym, co, jak wierzone, stanowiło biblijny wzorzec. Wymagało to, ponownie, czekania przed Bogiem, ale tym razem oczekiwano, że Bóg wyleje na kandydata Ducha Świętego w pełni. Temu „chrztowi” albo „wylaniu Ducha” albo „zanurzeniu w Duchu” przez Chrystusa miał towarzyszyć „biblijny znak”, ten sam znak, który, jak rozumiano, był obecny w biblijnym opisie Dz 2, tzn. zdolność mówienia innymi językami.

252. Bez względu na to czy ktoś przyjmował klasyczne wesleyańsko-uświęceniowe stanowisko, w którym uświęcenie było drugim dziełem łaski czy bardziej klasyczne protestanckie stanowisko w kwestii uświęcenia, będące w kręgach zielonoświątkowych pod wpływem ruchu keswickiego, w którym wierzący wkraczał w stopniowe uświęcenie, kiedy był umieszczany „w Chrystusie”, zwolennicy tych ruchów zgadzali się, że osobiste uświęcenie i życie w uświęceniu to poważne kwestie. Niemal wszyscy uważali, że kiedy otrzymuje się Chrzest w Duchu Świętym, otrzymuje się „biblijny znak” tego spotkania. Różnice w rozumieniu uświęcenia początkowo prowadziły do chwilowego zrywania wspólnoty między niektórymi grupami, które przyjmowały inne poglądy odnośnie tych dwóch tematów. Wzajemne potępienia były czasami bardzo ostre, kiedy poszczególne osoby stawały po jednej ze stron. W ostatnich latach podziały te zostały przezwyciężone

do takiego stopnia, że zwolennicy obu perspektyw uznają nawzajem chrzest wodny udzielany w ich Kościołach, wspólnie uczestniczą w Wieczery Pańskiej i w większości wypadków cieszą się wzajemnym uznaniem w służbie.

253. Z wyjątkiem zielonoświątkowych unitarian, większość zielonoświątkowców nauczała, że chrzest w Duchu Świętym następował po nawróceniu – a w przypadku zielonoświątkowców z wesleyańskiego nurtu uświęceniowego, po nawróceniu i całkowitym uświęceniu. Choć zielonoświątkowcy generalnie oczekują, że taka będzie kolejność wydarzeń, które prowadzą do pełni życia zielonoświątkowego, przyjmują też fakt, że ludzie czasami są ochrzczeni w Duchu w tym samym momencie, w którym się nawracają, jeśli towarzyszy temu odpowiedni dowód potwierdzający Chrzest w Duchu Świętym. Jeśli przyjęcie chrztu w Duchu Świętym nie następuje w tym czasie, zielonoświątkowcy uważają, że jest on tak kluczową sprawą dla pełni życia chrześcijańskiego, że należy go szukać zaraz potem.

c. Przyjęcie chrztu w Duchu Świętym

254. Należy przypomnieć, że zielonoświątkowcy zazwyczaj, że nie stawiają znaku równości między chrztem w Duchu Świętym a przyjęciem Ducha Świętego w momencie nawrócenia. Zielonoświątkowcy wierzą, że w chwili nawrócenia Duch Święty chrzci wierzącego w Chrystusa (por. 1 Kor 12,13; Rz 6,3), a następnie Chrystus chrzci wierzącego w Duchu Świętym (por. Łk 24,49; Dz 1,8; 2,4). Oba chrzty są częścią pierwszych doświadczeń kogoś, kto stał się chrześcijaninem (por. Ef 1,13-14; Tt 3,4-6). Stanie się chrześcijaninem w pełnym tego słowa znaczeniu oznacza między innymi uwierzenie, przyjęcie chrztu w wodzie i przyjęcie, w otwartości i oczekiwaniu, Chrztu w Duchu Świętym z towarzyszącym mu znakiem. Zatem zielonoświątkowcy twierdzą, że osoba otrzyma Chrzest w Duchu Świętym, kiedy uwierzy w Ewangelię o Jezusie Chrystusie (por. Dz 10,44-46), przyjdzie do Boga z dziecięcą wiarą i z postawą miłości i zaufania (por. Łk 11,11-13), co pokazuje, że kandydat jest otwarty na Boże dzieło w swoim życiu.

255. W odpowiedzi na zwiastowanie Słowa, kandydaci do Chrztu w Duchu Świętym często uczestniczą w czymś, co może być określone jako „akt liturgiczny”, chociaż zielonoświątkowcy normalnie nie użyliby takiego określenia. Zaprasza się ich do modlitwy wokół stołu komunijnego w lokalnym zgromadzeniu, modlitwy, która może trwać przez jakiś dłuższy czas. Zazwyczaj takie zaproszenie kieruje się do zainteresowanych pod koniec nabożeństwa. Jedna lub więcej osób, często pastor, starsi lub inni dojrzały przywódcy mogą wkładać ręce na kandydatów. Niektórzy traktują tę czynność instrumentalnie, tzn. uznają ją za moment udzielenia chrztu w Duchu Świętym. Dla innych ten akt „włożenia rąk” sta-

nowi znak solidarności między kandydatem a tymi, którzy się z nim modlą. W niektórych Kościołach zielonoświątkowych „włożenie rąk” jest czynnością rutynową. Czasami chrzest w Duchu Świętym może nastąpić w momencie włożenia rąk na kandydata (Dz 8,17; 19,6), zielonoświątkowcy nie zakładają jednak, że Chrzest w Duchu Świętym następuje wyłącznie przez akt „włożenia rąk”. W rzeczywistości, wielu zielonoświątkowców świadczy o tym, że otrzymali Chrzest będąc na osobności, w swoich domach, w trakcie codziennych zajęć, a nawet bez uprzedniego zabiegania o to doświadczenie. Zatem większość zielonoświątkowców wierzy, że aby udzielić, przekazać czy przyjąć Chrzest w Duchu Świętym niekoniecznie potrzebna jest inna osoba.

d. Dowód chrztu w Duchu Świętym

256. Oczekiwanie, że wszyscy, którzy otrzymują Chrzest w Duchu Świętym są w stanie to udowodnić w inny sposób niż tylko poprzez osobiste świadectwo, jest głęboko zakorzenione w teologii zielonoświątkowej. Konieczność takiego „biblijnego dowodu” tłumaczono względami misyjnymi i ewangelizacyjnymi. Wierzono, że Duch Święty w każdym momencie może skierować do kogoś powołanie misyjne, wskazać kierunek tej służby i wyposażyć powołanego w język potrzebny do wypełnienia tego zadania. Mówiąc krótko: powołany miał być wyposażony w moc do zaangażowania się w misję, dokładnie tak jak 120 uczniów w Dzień Pięćdziesiątnicy zostało wypełnionych mocą, by „iść na cały świat” (Mk 16,15). Z perspektywy Parhama takie było znaczenie wylania Ducha w Dz 2,4 i należało je teraz koniecznie odnowić z powodu rychłego powrotu Chrystusa.

257. Nie wszyscy zielonoświątkowcy zgadzali się z tym dowodowym aspektem doktryny. Na początku niektórzy nawet rozważali, czy udzielany język miał charakter ludzki, czy był rodzajem mówienia w ekstazie czy nawet językiem anielskim (por. 1 Kor 13,1). Choć większość klasycznych denominacji zielonoświątkowych trzyma się jednego z tych stanowisk, niektóre z pierwotnych grup zielonoświątkowych, zwłaszcza te, które pojawiły się w Chile około 1910 r. i pewna liczba innych denominacji zielonoświątkowych, zaczęła wierzyć, że można uwiarygodnić chrzest w Duchu Świętym legitymując się posiadaniem jednego z wielu charyzmatycznych przejawów Ducha. Te obejmują „mówienie innymi językami, taniec [w Duchu], wizje, prorokowanie lub jakiegokolwiek inne przejawy, zgodne ze Słowem Bożym (Pismem Świętym).”⁴¹

⁴¹ Por. C. Alvarez, P. Correa, M. Poblete, P. Guell, Historia de la Iglesia Pentecostal de Chile (Santiago b.r.), s. 54, zawierająca oświadczenie z *Declaracion de Fe de la Iglesia Pentecostal de Chile* o następującej treści: [Akapit 11] *Que: El hablar en otras lenguas, danzar, tener Misiones, profetizar o culaquier manifestacion conforme a la palabra de Dios, son una evidencia del bautismo en el Espiritu Santo.*

258. W ostatnich latach mniejszy procent wierzących w denominacjach zielonościowych w Stanach Zjednoczonych otrzymuje Chrzest w Duchu Świętym połączony ze znakiem mówienia innymi językami niż to miało miejsce w latach wcześniejszych. To stało się przyczyną poważnych pytań duszpasterskich i teologicznych w ramach tych grup. Debata na te tematy ciągle toczy się we wspólnocie zielonościowej.

e. Związek między Chrztem w Duchu Świętym a charyzmatem mówienia językami

259. Apostoł Paweł zadał związane z tym pytanie, kiedy w 1 Kor 12,30 napisał: „Czy wszyscy mówią językami (*me pantes glossais lalousin*)?”. Tak zadane pytanie najwyraźniej zakłada negatywną odpowiedź, na co wskazuje greckie przeczenie „*me*”. Obserwacja ta doprowadziła zielonościowców do rozróżnienia między językami otrzymywanymi w Chrzcie w Duchu Świętym a charyzmatami czy darami języków, o których pisał Paweł⁴². Stąd w wielu Kościołach zielonościowych rozróżnia się między „znakiem języków” i „darem języków”. Mogą one być „w swej istocie takie same, ale są różne pod względem celu”. Niektórzy twierdzili, że „znak języków” stanowi trwałą „język modlitwy”, o charakterze „pobożnościowym”, który może być praktykowany prywatnie i nie wymaga tłumaczenia, podczas gdy „dar języków”, powinien być używany publicznie i stąd wymaga tłumaczenia (1 Kor 14,5.13-17.27-28). Wyrażając to w inny sposób można by powiedzieć, że fenomenologicznie przejawy te wydają się takie same, ale cele, jakim służą, sposób, w jaki się ich używa i to, w jaki sposób są one rozpoznawane przez wierzącą wspólnotę, są różne. Są to ważne dyskusje, które nie zostały jeszcze całkowicie rozstrzygnięte we wspólnocie zielonościowej.

3. Podobieństwa i różnice

260. Najbardziej fundamentalna zbieżność, z której możemy się radować, a dotycząca tematu poruszanego w tej części, to podzielane przez obie wspólnoty przekonanie, że Chrzest w Duchu Świętym jest potężnym dziełem Bożej łaski udzielonym przez Boga wierzącym w Kościele. Dialog ten, który rozpoczął się w 1972 r., jest najstarszym i najbardziej systematycznym dialogiem dwustronnym, w który angażowali się zielonościowcy i katolicy. W znacznym stopniu swoje początki zawdzięcza on klimatowi otwartości i zaufania, jaki wytworzył się między nami w wyniku pojawienia się katolickiej Odnowy Charyzmatycznej pod ko-

⁴² Zdanie mogłoby być lepiej oddane w następujący sposób” „Nie wszyscy mówią innymi językami, prawdaż?” albo „Wszyscy nie mówią innymi językami, nieprawdaż?” W takim przypadku jasne jest, że oczekiwana odpowiedź brzmi „Nie”.

niec lat 60. Ponieważ Odnowa ta stała się szeroko znana sporemu odsetkowi wspólnoty katolickiej, licząc obecnie ponad 120 000 000 uczestników, i ponieważ została ona uznana przez biskupów katolickich i papieża za pożądane dzieło Ducha Świętego, pozwoliło to zielonoświątkowcom spojrzeć na katolików w nowym i lepszym świetle. W konsekwencji również katolicy stali się otwarci na uznanie prawdziwego i autentycznego działania Boga w braciach i siostrach zielonoświątkowcach. Uznanie w ostatnim stuleciu Chrztu w Duchu Świętym za część rzeczywistości wspólnoty Chrystusowej było darem dla Kościoła. Obecna część Raportu stanowi wyraz ciągłego dążenia katolików i zielonoświątkowców do badania Pisma i literatury patrystycznej we wspólnym poszukiwaniu większego oświecenia w kwestii Chrztu w Duchu Świętym. Jest to krok o niemałym znaczeniu, biorąc pod uwagę fakt, że nasze dwie wspólnoty stanowią tak duży odsetek ogólnoswiatowej rodziny chrześcijańskiej. Za wyjątkowo fortunny należy uznać fakt, że kończymy ten Raport w setną rocznicę powstania Misji Azusa Street, jednego z wydarzeń uznanych powszechnie za fundamentalne dla narodzin wielu klasycznych Kościołów zielonoświątkowych.

261. Jednocześnie uderzającą konkluzją wylaniającą się z naszych wspólnych rozważań materiału biblijnego i patrystycznego, które podjęliśmy w nadziei na lepsze zrozumienie fenomenu Chrztu w Duchu Świętym, jest odkrycie istotnej różnorodności nie tylko między naszymi dwiema wspólnotami, ale wewnątrz każdej wspólnoty. Jeden z przykładów tej wielości opinii dotyczy tego, czy wszystkie fragmenty literatury patrystycznej, które rozważaliśmy, można w wiarygodny sposób uznać za odnoszące się do Chrztu w Duchu Świętym. Różnorodność stanowisk jest widoczna także w naszej współczesnej refleksji nad tym zagadnieniem. Okazuje się, że poważna dyskusja teologiczna nad Chrztmem w Duchu Świętym, która rozpoczęła się po powstaniu katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, w żadnej mierze nie zakończyła się zgodą co do tego, czy doświadczenie to powinno być zasadniczo rozważane w związku z celebrowaniem sakramentów czy powinno być uznane za „pozasakramentalne” wylanie Ducha Świętego. Ze swej strony, duża liczba denominacji i niezależnych Kościołów zielonoświątkowych różni się rozumieniem natury i roli Chrztu w Duchu Świętym. Już od samych początków pojawiają się wśród zielonoświątkowców różnice w kwestii relacji Chrztu w Duchu Świętym do nawrócenia, zbawienia (zielonoświątkowi unitarianie – Oneness Pentecostals) czy uświęcenia, czy też w sprawie uznania konieczności różnego rodzaju dowodów, takich jak mówienie językami, poświadczających autentyczność otrzymania tego chrztu. Nasze wspólne rozważania nad tym materiałem nie mogły ani miały mieć na celu próby rozstrzygnięcia tego, czy wspomniana różnorodność poglądów jest do pogodzenia z fundamentalną jednością w wierze odnośnie Chrztu w Duchu Świętym, ani nie starały się ustalić, czy różnice te są nie do przezwyciężenia, zarówno wewnątrz naszych wspólnot, jak i

między nimi. Choć doświadczenie Chrztu w Duchu Świętym wydaje się posiadać pewien stopień podobieństwa wśród jego uczestników, zrozumienie go i jego miejsca w serii wydarzeń, w wyniku których człowiek staje się chrześcijaninem, pozostaje kwestią poważnej różnicy zdań.

262. Niemniej jednak o wielu kwestiach, odnośnie roli Ducha Świętego w procesie stawania się chrześcijaninem, możemy mówić wspólnie. Razem uznajemy znaczenie wylania Ducha Świętego w życiu Kościoła. Podzielamy przekonanie, że Duch Święty jest zawsze obecny w Kościele ze swą łaską, znakami i darami. Uznajemy i korzystamy wspólnie z obecności i używania charyzmatów jako ważnego wymiaru życia Kościoła.

VI. Wnioski

A. Wprowadzenie

263. W obecnej, piątej fazie dialogu między zielonoświątkowcami a katolikami na płaszczyźnie międzynarodowej, zaczęliśmy doceniać siebie nawzajem w nowy sposób.

264. Wspólnie zgłębiliśmy różne aspekty tego, co wiąże się ze stawaniem się chrześcijaninem. Badaliśmy i wspólnie doceniliśmy duchowe bogactwo Pisma, świadectwo źródeł patrystycznych o Ewangelii, i to w jaki sposób Ewangelia poucza nas w kwestii nawrócenia, wiary, uczniostwa, doświadczenia i przejmowania Chrztu w Duchu Świętym. Pismo Święte jest fundamentem dla obu naszych wspólnot. Potrafimy docenić – choć w odmienny sposób – Ojców Kościoła jako pierwszych świadków i interpretatorów wiary w Jezusa Chrystusa oraz różnych wymiarów życia w Chrystusie.

B. Świadectwo Biblii

265. Wspólnie nauczyliśmy się, że w naszym czytaniu Pisma Świętego, jedni i drudzy interpretujemy je w horyzoncie naszych tradycji. Obie nasze wspólnoty przyznają, że są prowadzone, nawet jeśli w odmienny sposób, przez Boże Słowo. Zielonoświątkowcy zazwyczaj trzymają się klasycznej protestanckiej doktryny *sola Scriptura*. Zarówno katolicy jak i zielonoświątkowcy uznają au-

torytet Pisma, i jedni i drudzy starają się odkryć, w jaki sposób Tradycja przekazuje prawdę biblijną. Przyszłe dyskusje powinny koncentrować się nie tylko na relacji między Pismem a Tradycją, ale na naszym zrozumieniu relacji zarówno Pisma jak i Tradycji do Słowa Bożego. To mogłoby być pożyteczne dla naszego dalszego dialogu, zwłaszcza że zielonoświątkowi teolodzy starają się obecnie określić charakterystyczną dla zielonoświątkowców hermeneutykę biblijną, a katolicy od II Soboru Watykańskiego przeżywają odnowę, jeśli chodzi o ich podejście do Pisma.

C. Świadeństwo Ojców Kościoła

266. W tej fazie dialogu po raz pierwszy zielonoświątkowcy i katolicy wspólnie badali nauczanie i świadeństwo wczesnych pobiblijnych pism chrześcijańskich Ojców Kościoła. Jakie odnieśliśmy z tego korzyści? Pod wieloma względami możemy zobaczyć w nich te same wyzwania, jakie towarzyszą nam dzisiaj, w naszych osobistych zmaganiach i staraniach o to, by wiara apostołska była nauczana i przekazywana we właściwy sposób. Są one świadeństwem potężnego dzieła, którego celem było zagwarantowanie zachowania i przekazania wiary chrześcijańskiej, zrodzonej w odległych czasach i odległej kulturze, nowym czasem i nowym kulturom.

267. Zobaczyliśmy osobiste zmagania i kryzysy Ojców, kiedy starali się naśladować Chrystusa, a także ujrzeliśmy rolę rodziny w pielęgnowaniu wiary i życia chrześcijańskiego (Augustyn, *Wyznania*). Poznaliśmy refleksje tych, którzy stali w obliczu męczeństwa ze względu na Chrystusa i przyjmowali je z radością (Ignacy z Antiochii, *List do Rzymian*). Wsłuchiwalismy się, jak poetycko mówili o tym, że zostali ogarnięci przez wiarę („płomień zapłonął w mej duszy” Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*). Hilary z Poitiers mówił o doświadczeniu intensywnej radości, „gdy odczuwamy wewnątrz siebie pierwsze poruszenia Ducha Świętego” (*Traktat do Psalmów*). Widzimy, jak cieszyli się obecnością i mocą Ducha Świętego (Bazyli z Cezarei, *O Duchu Świętym*, Cyryl Jerozolimski, *Wykłady katechetyczne*).

268. W miarę jak Kościół rósł, pisma patrystyczne ilustrują misyjnego ducha Ojców Kościoła, sprzeciwiającego się ideologiom ich czasów (Justyn Męczennik, *Apologia*), co przypomina nam zmagania, jakich doświadczamy dzisiaj. Przez ich pisma widzimy, jak przygotowują lud do świętowania okresu Wielkiego Postu (Cyryl Jerozolimski) i Wielkanocy (Hipolit, *Tradycja Apostolska*). Słyszymy ich nauczanie o właściwym sprawowaniu i rozumieniu sakramentu chrztu (*Didache*, 7; Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*). Widzimy ich pisma o bliskim

związku między chrztem a przyjęciem Ducha Świętego (Orygenes, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 6,33). Pisali oczywiście o wielu innych aspektach darów duchowych i życia Kościoła.

269. Podsumowując, widzieliśmy, że są takie teksty patrystyczne, które mogą rzucić światło na każde z zagadnień, które rozważaliśmy (nawrócenie, wiarę, doświadczenie chrześcijańskie we wspólnocie, uczniostwo i formację oraz Chrzest w Duchu Świętym). Teksty te wypływają z refleksji Ojców Kościoła nad Pismem i często dostarczają wejrzenia i mądrości na temat pytań i sytuacji współczesnych. Ponadto, wciąż pozostają one ważne w świetle współczesnych doświadczeń. Pisma Ojców Kościoła nie są bibliotecznymi skarbami z zamierzchłych czasów. Ich słowa są żywym świadectwem dla chrześcijan dzisiaj i w każdym innym czasie. Dzięki dialogowi zielonoświątkowcy i katolicy mogli razem dostrzec bogactwo tego świadectwa i dzielić się nim w swoich wspólnotach.

270. Studium wczesnych, pobiblijnych pism chrześcijańskich, spośród których wiele było napisanych w pierwszych wiekach, nazywanych przez niektórych erą konstantyńską, może być pierwszym krokiem w dialogu między nami na tematy historyczne, które leżą u podstaw zielonoświątkowych poglądów na temat odnowy Kościoła. To ważne zagadnienie oczekuje na kolejną fazę dialogu międzynarodowego.

D. Czego nauczyliśmy się z naszych współczesnych refleksji

271. W trakcie dyskusji zauważyliśmy fascynujące analogie, pomimo tego, że nasze wspólnoty w różny sposób doświadczyły Ducha Świętego w XX w. Zielonoświątkowcy donoszą, że 1 stycznia 1901 r. w Topeka, Kansas, dokonał się przełom w postaci chrztu w Duchu Świętym i modlitwy w językach, i odtąd doświadczenie to zaczyna się rozpowszechniać coraz bardziej. W Rzymie, tego samego dnia, papież Leon XIII powierza nowe stulecie Duchowi Świętemu (*Veni Sancte Spiritus*). Odpowiadając na prorocze prośby płynące od wiernych z Kościoła rzymskokatolickiego, papież już w 1895 r. napisał egzortację apostolską, a w 1897 r. encyklikę, w których wezwał do poświęcenia się Duchowi Świętemu i zalecił dziewięć dni przed Pięćdziesiątnicą jako nowennę modlitwy o Ducha Świętego, której celem była odnowa Kościoła i społeczeństwa, zjednoczenie chrześcijaństwa i „odnowa oblicza ziemi”.

272. Dla zielonoświątkowców wylanie Ducha Świętego na Azusa Street (Los Angeles) w 1906 r. stanowi istotny początek ruchu zielonoświątkowego, który rozprzestrzenił się przez całe stulecie, wpływając na miliony wierzących.

W Kościele rzymskokatolickim znaki Ducha Świętego są widoczne w różnych ruchach powstałych w XX w.: biblijnym, liturgicznym, teologicznym, ekumenicznym i charyzmatycznym, wywołując odnowę w podstawowych aspektach wiary i życia chrześcijańskiego. Pewnego rodzaju kulminacją tych ruchów był II Sobór Watykański, który, jak wierzą katolicy, był zainspirowany przez Ducha Świętego. Na początku Soboru papież Jan XXIII modlił się, aby stał się on nową Pięćdziesiątnicą. Sobór dał pobudkę do odnowy w wierze, modlitwie, życiu duchowym i chrześcijańskiej jedności – znakach obecności Ducha Świętego. W 1989 r. do nowej świadomości Ducha Świętego zachęcił papież Jan Paweł II swoją Encykliką *Dominum et vivificantem* na temat Ducha Świętego. W przeddzień dnia Pięćdziesiątnicy w 1998 r. w Rzymie, przekonanie o ciągłej obecności Ducha Świętego skłoniło Jana Pawła II, na spotkaniu z 400 000 wiernych uczestniczących w różnych ruchach odnowy, do wygłoszenia następującej deklaracji: „Moglibyśmy powiedzieć, że to, co wydarzyło się 2000 lat temu, odrodziło się dziś wieczorem na tym placu. Jak wówczas apostołowie, tak my, znajdujemy się w tej Górnej Izbie, pełni pragnienia i modlitwy o wylanie Ducha.”

273. W jednym krytycznym momencie te paralelne impulsy, pochodzące z dwóch różnych wspólnot, zaczęły się ze sobą wiązać i zbiegać. W 1967 r. świadectwo ruchu zielonoświątkowego dało pobudkę do zapoczątkowania katolickiej Odnowy Charyzmatycznej. Od tego czasu Kościół Rzymskokatolicki i ruch zielonoświątkowy pozostają ze sobą w kontakcie. Wpływ nowego ekumenicznego zaangażowania katolików, będącego częścią ruchu ekumenicznego, który według II Soboru Watykańskiego „pojawił się za sprawą łaski Ducha Świętego” (*UR*, 1), pomógł w otwarciu drogi do dialogu, którego celem jest wzajemne poszanowanie i pojednanie między zielonoświątkowcami a katolikami. Z początku funkcjonując paralelnie i w oddzieleniu od siebie, ruch zielonoświątkowy i Kościół rzymskokatolicki zaczęły mieć ze sobą coraz więcej kontaktów. Nie funkcjonują już w całkowitej separacji. Przez ostatnie 35 lat obie te wspólnoty nawiązywały stosunki partnerskie poprzez dialog, przyjaźń i współpracę.

274. Uznając dzieło Ducha Świętego w obu naszych tradycjach, jesteśmy w stanie uczyć się od siebie nawzajem. Dlatego jesteśmy wdzięczni, że odnowa i wylanie Ducha Świętego w XX w. otworzyły nasze serca i umysły na siebie nawzajem. Wierzimy, że pojawienie się ruchu zielonoświątkowego i charyzmatycznego wraz z ruchem ekumenicznym w XX w. wzywa nas do duchowego i teologicznego dialogu między naszymi wspólnotami. Większość dotychczasowych kontaktów teologicznych między nami skupiało się na tym, jakie są konsekwencje naszego rozumienia wiary, nawrócenia i uczniostwa dla życia chrześcijańskiego. Tak rzeczywiście powinno być i wierzymy, że uznanie tego jest istotne dla

praktycznego ekumenizmu na poziomie lokalnym między katolickimi parafiami a zielonoświątkowymi zborami.

275. Gdy wspólnie czytaliśmy i studiowaliśmy Ojców Kościoła, staliśmy się jeszcze bardziej świadomi naszej współczesnej teologicznej odpowiedzialności. Zainspirowani ich przykładem łączenia troski duszpasterskiej z rozwagą teologiczną, oddawania chwały Bogu z poznaniem Boga, świętości życia z doktrynalną ortodoksją, my także staramy się służyć naszym wspólnotom w tym samym duchu. Nasze zadania teologiczne i duszpasterskie pragniemy sprawować mając szczególnie na względzie ewangelizację, uczniostwo i chrześcijańską formację oraz otwartości na obecność i moc Ducha Świętego.

276. Nasze dyskusje na temat natury chrześcijańskiego nawrócenia, a zwłaszcza na temat związku między wydarzeniem a procesem nawrócenia, rzuciły światło na nasze rozumienie tego, co dzieje się dzisiaj w naszych Kościołach. Jesteśmy ostrożniejsi i staramy się zbyt szybko nie osądzać, czy coś miało, czy nie miało miejsca w różnych świadectwach i opowiadaniach o nawróceniach, których byliśmy świadkami w naszych wspólnotach. Co najważniejsze, widzimy potrzebę wyraźnego wezwania do nawrócenia, nawrócenia do Jezusa Chrystusa, który powinien stać w centrum naszego zwiastowania i świadectwa wobec świata. Jesteśmy świadomi, że nawet wierzący w naszych Kościołach powinni usłyszeć to przesłanie, aby nasza chrześcijańska wiara była autentyczna i prowadziła do dojrzałości i wzrostu w chrześcijańskim życiu.

277. Jesteśmy również pod wrażeniem życia naznaczonego przez nawrócenie i uczniostwo w Kościele starożytnym. Dyskutując o wszystkich zagadnieniach i tematach staraliśmy się zastanawiać nad ich znaczeniem dla naszych wspólnot kościelnych w dniu dzisiejszym. Jest dla nas jasne, że pisma Ojców Kościoła odzwierciedlają praktykowanie żywej wiary w Kościołach i wspaniałe zrozumienie głębi życia chrześcijańskiego. Chociaż różniliśmy się w kwestii ważności sakramentalnego zapośredniczenia łaski, ich świadectwo może być zachętą dla naszych Kościołów do wzrastania w dojrzałości i świętości. Zgadza się również, że ciągła formacja chrześcijańska powinna być w naszych Kościołach procesem świadomie kierowanym, pamiętając, że aby ziarno Bożego Słowa wydało owoc, potrzebna jest otwartość na Słowo i gotowość do posłuszeństwa jemu w życiu poszczególnych chrześcijan i w życiu Kościoła.

278. Ponieważ obie nasze tradycje cenią doświadczenie łaski jako ważny wymiar wiary i duchowości, zaczęliśmy doceniać charyzmatyczne, mistyczne i liturgiczne akcenty obecne we wspólnotach zielonoświątkowych i katolickich. Nauczyliśmy się też, że nie można po prostu przeciwstawiać się tym dwóm ro-

dzajom chrześcijańskiego doświadczenia. Każdy doświadcza po części tego, co tradycyjnie było doceniane przez drugiego. To pozwala nam posunąć się naprzód w naszym dialogu, gdyż „ekumenizm duchowy” staje się w coraz większej mierze podstawą rozmów teologicznych. Duchowe rozeznanie przede wszystkim uczula nas na możliwości, które Bóg otwiera przed nami w swej wolności i łasce.

279. W końcu, jeszcze raz chcielibyśmy podkreślić naszą radość z powodu wylania Ducha Świętego w XX w., które w przekonaniu zielonoświątkowców jest darem dla całego Kościoła. Nasze omówienie Chrztu w Duchu Świętym koncentrowało się na tej wyróżniającej cesze zielonoświątkowej duchowości, która doświadczana jest także w Kościele rzymskokatolickim. Chociaż nie doszliśmy do jedności w sprawie Chrztu w Duchu Świętym, zdajemy sobie sprawę, że obecność i moc Ducha Świętego, w tym charyzmaty, były znane Kościołowi starożytnemu i pozostają źródłem odnowy dla Kościoła współczesnego. Nauczyliśmy się też, że chociaż ocena i osąd teologiczny są potrzebne, powinny one pozostawać w służbie Ducha, nigdy nie gasząc Go, ani nie zasmucając (Ef 4,30; 1 Tes 5,19). Wspólnie pragniemy trzymać się tego co dobre (1 Tes 5,21) i iść za prowadzeniem Ducha (Ga 5,25) w kolejnych dniach i latach.

E. Propozycje dotyczące przyszłego dialogu

280. Poza wymienionymi rezultatami naszego dialogu pojawiają się różne zagadnienia, którymi nie mogliśmy się zająć z należytą uwagą, a które mogłyby służyć jako obiecujące punkty wyjścia dla dialogu w przyszłości. Na przykład jednym z ulubionych tematów pierwszych przywódców różnych Kościołów i ruchów zielonoświątkowych było to, że powrót do Chrztu w Duchu Świętym był sygnałem do odnowienia Kościoła czasów apostołskich. To wyjaśnienie opiera się na przekonaniu, że w pewnym momencie historii po okresie apostołskim, pierwotna i autentyczna wspólnota apostołska podupadła, a w końcu przestała istnieć. Katolicy i zielonoświątkowcy nie są zgodni, co do takiej oceny historii. W przyszłości dialog powinien zająć się tą istotną kwestią, dotyczącą różnych sposobów odczytywania przez nas historii i stojących za tym przyczyn.

281. Drugi temat, który wyłonił się z naszych rozważań na temat Chrztu w Duchu Świętym w kontekście stawania się chrześcijaninem, dotyczy natury i roli chrztu wodnego, do którego należałoby jeszcze dodać inne czynności obrzędowe, które katolicy nazywają sakramentami, a zielonoświątkowcy, przynajmniej niektóre z nich, ustanowieniami. Obecna faza dialogu odnotowała pewien stopień zbieżności opinii co do tego, czy chrzest wodny i udział w Wieczerzy Pańskiej są

konieczną częścią procesu stawania się chrześcijaninem w pełnym tego słowa znaczeniu. W tym świetle wyjaśnienie tego, co jest normatywne w procesie stawania się chrześcijaninem i/lub procesie Chrześcijańskiej Inicjacji powinno być przedmiotem przyszłego dialogu.

282. Po trzecie, rozważyliśmy dowody potwierdzające fakt, że dana osoba rzeczywiście otrzymała Chrzest w Duchu Świętym. Takie dowody skierowane są do wspólnoty chrześcijańskiej i rodzą pytanie, w jaki sposób Kościół wyposażony jest przez Boga do tego, by rozpoznawać autentyczne doświadczenie łaski, i przez rozwinięcie, także autentyczność ortodoksyjnej doktryny. Potrzeba rozeznania w kwestii doświadczenia i doktryny w naturalny sposób rodzi pytanie o rolę autorytetu w Kościele.

283. Tego typu kwestie, jak chęć powrotu do Kościoła z początków historii chrześcijaństwa, natura sakramentów i ustanowień oraz sprawowanie autorytetu w Kościele, a dodatkowo różniące nas zasady interpretacji Pisma, to wszystko ważne tematy podniesione w trakcie naszych dyskusji nad pięcioma wymiarami stawania się chrześcijaninem, poruszonymi w tej fazie dialogu. Pozostają one między nami kwestiami „nierozwiązanymi”, które ciągle wymagają dalszej poważnej refleksji. Czy mogą być „rozwiązane” w tym sensie, że staną się zagadnieniami, co do których możemy znaleźć wspólne zdanie, może się wyjaśnić tylko dzięki dalszemu dialogowi i pomocy Ducha Świętego. Ale jest na pewno jeszcze wiele kwestii do omówienia, jeśli chcemy być posłuszni pragnieniu Jezusa wyrażonemu w modlitwie „aby wszyscy byli jedno”.

F. Słowo końcowe

284. W końcu każdy z nas nauczył się bardzo wiele o tym, jak drugi pielęgnuje wiarę, nawrócenie, uczniostwo i formację, jak rozumie doświadczenie i Chrzest w Duchu Świętym. Gdy zastanawialiśmy się nad Pismem i nad świadectwem wczesnych pisarzy Kościoła, i gdy słyszeliśmy, w jaki sposób nasi partnerzy dialogu angażują się w pielęgnowanie życia chrześcijańskiego w tych, którzy doszli do wiary, rozpoznaliśmy w sobie nawzajem głębokie oddanie Chrystusowi. Choć zielonoświątkowcy i katolicy mogą kłaść akcenty na różne aspekty stawania się chrześcijaninem, każdy pielęgnuje życie chrześcijańskie na chwałę Boga. Wiedza o tym pomaga przełamać nieporozumienia czy stereotypy, jakie mogliśmy mieć o sobie nawzajem. Wynika z tego, że zarówno katolicy jak i zielonoświątkowcy, powinni zbadać swoje sumienia odnośnie tego, jak w przeszłości czasami opisywali siebie nawzajem, określając członków drugiego Kościoła jako „niewierzących” czy „sekcjarzy”. Odkryliśmy wiele wspólnego. Choć dzieli

nas istotne różnice w pewnych kwestiach, z powodu naszych badań prowadzonych w tym dialogu jesteśmy w stanie nazywać siebie nawzajem braćmi i siostrami w Chrystusie.

285. Mamy nadzieję, że ta faza dialogu pomogła w rozwoju naszych wzajemnych stosunków. Prosimy o Boże błogosławieństwo dla naszego dalszego dialogu, ku chwale Jego imienia.

Załącznik 1: Uczestnicy⁴³

Katolicy

Ks. Kilian McDonnell (przewodniczący 1998-2000, USA) (K [1998-2000]; P [1998])

Msgr. John A. Radano (Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan / USA) (1998-2006) (przewodniczący 2001-2006) (K [1998-2006]; R [2003, luty i listopad 2004, 2006])

Dr Ralph Del Colle (Uniwersytet Marquette, Milwaukee, WI, USA) (1998-2006) (R [listopad 2004, 2006]; P [2001])

Ks. Robert Duggan (USA) (P [2000])

Hans Gasper (Konferencja Biskupów Niemieckich, Bonn, Germany) (1998-2006) (R [listopad 2004])

Ks. William Henn, OFM Cap. (Papieski Uniwersytet Gregorianum, Rzym/USA) (1998-2006) (R [luty i listopad 2004, 2006]; P [1999])

S. Maria Ko, FMA (Holy Spirit Seminary, Hong Kong, Chiny/Rome) (1998-2006); (P [2002])

Ks. Patrick Lyons, OSB (Mary Immaculate College, Uniwersytet Limerick, Irlandia) (1998-2006)

Ks. Luis Ramos, OP (Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, León, Meksyk) (1998-2006)

⁴³ K: Członek Komitetu Kierowniczego; R: Członek Komitetu Redakcyjnego; P: Prelegent; O: Obserwator

Msgr. Juan Usma Gómez, (Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, Watykan/Kolumbia) (sekretarz 1998-2006) (K [1998-2006]; R [2003, luty i listopad 2004, 2006])

Zielonoświątkowcy

Ks. Cecil M. Robeck, Jr. (przewodniczący 1998-2006, Assemblies of God, USA) K (1998-2006) R [2003, listopad 2004, 2006]

Ks. David Cole (Open Bible Church, USA) (1998, 2000-2006) K (2003-2006) R [2003, luty 2004 i 2006]

Ks. Clayton Endicott (Church of God of Prophecy, USA/Niemcy) O (2001) (2003-2006)

Ks. Harold D. Hunter (International Pentecostal Holiness Church, USA) P [1999]

Ks. Ronald Kydd (Pentecostal Assemblies of Canada) (sekretarz, 1998) K (1998) P [1998]

Ks. Philip Hilliard (Assemblies of God), O (2002)

Dr Cheryl Bridges Johns (Church of God [Cleveland, TN], USA) (1998-1999)

Ks. Jackie David Johns (Church of God [Cleveland, TN] USA) O (1998) P [2002]

Ks. Gary Matsdorf (International Church of the Foursquare Gospel, USA) O (1999)

Ks. Gary B. McGee (Assemblies of God, USA) (1998-2002) R (luty 2004)

Ks. Francois Möller (Apostolic Faith Mission, Republika Południowej Afryki) (1998-2001, 2003, 2005)

Ks. Steve Overman, (International Church of the Foursquare Gospel, USA) (sekretarz 1999-2006)

Marta Palma (*Iglesia Mision Pentecostal*, Chile) (1999)

Ks. Stephen Parker (Church of God of Prophecy, USA) (2002-2006)

Ks. Thomas D. Pratt (Assemblies of God, USA) (1999) P [1999]

Ks. Raymond M. Pruitt (Church of God of Prophecy, USA) (1998-2001)

Ks. Russell P. Spittler (Assemblies of God, USA) (2002)

Ks. Matthias Wenk (*Bewegung Plus*, Szwajcaria) P [2000]

Ks. Huibert Zegwaart, (*Verenigde Pinkster – en Evangeliegemeenten*, Netherlands) (2001, 2003-2006) P [2001]

Załącznik 2: Referaty

1998 Bolton (Kanada)

Dr Ronald Kydd, *Christian Initiation and the Baptism in the Holy Spirit. A Pentecostal Perspective*

Ks. Kilian McDonnell, OSB, *The Experience of Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit in the Early Church*

1999 Wenecja (Włochy)

Dr Harold Hunter, *Faith and Christian Initiation. Patristic Literature. A Pentecostal Perspective*

Dr Thomas D. Pratt, *A Pentecostal Perspective of Faith and Christian Initiation*

Ks. William Henn, OFMCap, *Faith and Christian Initiation. Biblical and Patristic Perspectives*

2000 Wiedeń (Austria)

Dr Mattias Wenk, *Conversion and Christian Initiation. Biblical and Patristic Perspectives*

Ks. Robert D. Duggan, *Conversion and Christian Initiation. Biblical and Patristic Perspectives*

2001 Celje (Słowenia)

Ks. Huibert Zegwaart, *Christian Experience in Community. Biblical and Patristic Perspectives*

Dr Ralph del Colle, *Christian Experience in Community. Catholic Perspectives*

2002 Sierra Madre, CA (USA)

Dr Jackie David Johns, *Christian Formation and Discipleship. Biblical and Patristic Perspectives*

S. Maria Ko Ha Fong, FMA, *Christian Formation and Discipleship. Biblical and Patristic Perspectives*

Tłumaczenie z języka angielskiego: *Tomasz Józefowicz*

PAPIEŻ BENEDYKT XVI W ZIEMI ŚWIĘTEJ

8 – 15 maja 2009

Dwunasta z kolei zagraniczna podróż apostolska, która zawiadła Benedykta XVI do Jordanii, Izraela i Autonomii Palestyńskiej, była bardzo ważna z trzech powodów. Media laickie najbardziej koncentrowały się na aspekcie politycznym, zastanawiając się jeszcze długo przed podróżą, jak papież poradzi sobie będąc między scyllą a charybdą: z jednej strony oczekiwani Izraelczyków, aby potępił Holocaust, z drugiej – aspiracji Palestyńczyków, pragnących własnego państwa. Z kolei media katolickie eksponowały jako najważniejszy cel umocnienie wspólnoty chrześcijańskiej na Zachodzie, przetrzebionej masowym exodusem wskutek dyskryminacji wyznawców Chrystusa, zwłaszcza przez muzułmanów.

Trzeci wreszcie aspekt pielgrzymki, to podjęta przez Benedykta XVI próba zbliżenia trzech wielkich religii: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, dla których Jerozolima pozostaje świętym miastem. Wątki dialogu chrześcijańsko-żydowskiego omówione są w innym tekście zamieszczonym w tym numerze, dlatego tutaj skupimy się jedynie na relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich i między poszczególnymi Kościołami chrześcijańskimi, które były obecne podczas papieskiej pielgrzymki.

Benedykt XVI, pomny na swoje *faux pas* podczas wykładu w Ratyźbonie, orę-dzie do muzułmanów skonstruował w sposób niezwykle przemyślany i precyzyjny, aby nie dawać powodu do jakichkolwiek nadinterpretacji.

Najłatwiejsze zadanie miał papież w Jordanii, która rządzona jest przez świętego monarchę, Abdullaha II i stanowi dobry przykład współżycia wyznawców Chrystusa i Allaha. Świadczył o tym zresztą powód papieskiej wizyty: Benedykt XVI przybył do Jordanii, aby poświęcić kamień węgielny pod pierwszy katolicki uniwersytet w tym muzułmańskim kraju.

Media arabskie bardzo życzliwie komentowały wizytę Benedykta XVI w meczecie króla Husajna w Ammanie. Zwracano uwagę, że w ten sposób papież zartał złe wrażenie, spowodowane wspomnianym wystąpieniem w Ratyźbonie.

Benedykt XVI gotów był zdjąć buty przed wejściem do meczetu, jednak organizatorzy uczynili wobec niego przyjazny gest i na całej trasie przemarszu papieskiej delegacji położyli gruby dywan. Dlatego nie zdjął butów nawet prowadzący papieża jordański książę Ghazi Bin Muhammed Bin Talal. Arystokrata witał Benedykta XVI jako przywódcę najliczniejszego w świecie wyznania, osobę otwartą na dialog międzyreligijny, głowę państwa i zwykłego pielgrzyma, który przybył do miejsca chrztu Jezusa Chrystusa, znajdującego się na terenie Jordanii. W swoim przemówieniu bogato ilustrowanym cytatami z Koranu i Pisma św. książę podkreślił, że chrześcijan i muzułmanów łączy „ogromna przestrzeń wspólnych wartości moralnych”. Jego zdaniem, powinni oni we wzajemnych stosunkach kierować się miłością bliźniego, którą nakazują święte księgi obu religii.

Papież wyraził radość z faktu, iż Jordania jest inspiratorem dialogu międzyreligijnego. Przywołał w tym kontekście swoją wizytę dnia poprzedniego w ośrodku Matki Bożej Królowej Pokoju, w którym chrześcijanie i muzułmanie wspólnie niosą pomoc dzieciom niepełnosprawnym. Odniósł się także do działalności Uniwersytetu Madaby. Uczelnia ta, którą zarządzać będzie łaciński Patriarchat Jerozolimy, otwarta będzie także na wyznawców islamu. Papież wskazał na znaczenie harmonii między religiami. Jednocześnie przestrzegł przed ideologicznymi manipulacjami religią w celach politycznych, które tworzą podziały. „Muzułmanie i chrześcijanie właśnie ze względu na brzemień naszej wspólnej historii, tak często naznaczonej niezrozumieniem, winni dzisiaj zobowiązać się do takich działań, aby byli znani i rozpoznawani jako czciciele Boga, wierni modlitwie, gorliwi w postępowaniu i żyjący zgodnie z nauczaniem Wszechmogącego, pełni miłosierdzia i współczucia, spójni w dawaniu świadectwa temu wszystkiemu, co prawdziwe i dobre, pamiętając zawsze o wspólnym pochodzeniu i godności wszystkich istot ludzkich, które pozostają zwieńczeniem stwórczego planu Bożego wobec świata i historii” – mówił Benedykt XVI.

Żegnając gości na lotnisku w Ammanie król Abdullah II powiedział: „Kontynuujmy dialog, który rozpoczęliśmy w tych dniach. Znieśmy podziały i zbudujmy lepszy świat”. Papież opuszczając Jordanię apelował: „Chciałbym zachęcić wszystkich Jordańczyków, zarówno chrześcijan, jak i muzułmanów, do budowania na mocnych podwalinach tolerancji religijnej, która uzdalnia członków różnych wspólnot do życia razem w pokoju i wzajemnym poszanowaniu”.

W Ziemi Świętej trzeba prowadzić dialog, a nie dialog. Dlatego w wielu przemówieniach Benedykt XVI miał w optyce wszystkie trzy wielkie religie obecne w tym doświadczonym konfliktami zakątku naszego globu.

W swym przemówieniu w rezydencji prezydenta Izraela Simona Peresa papież zaznaczył, że pokój jest nade wszystko Bożym darem, ale szczególny wkład mogą tu wnieść poszczególne religie. Bowiem „poszukiwanie pokoju polega przede wszystkim na autentycznym, żarliwym i wspólnym poszukiwaniu Boga”. Szczególną rolę w jego głoszeniu i realizacji powinna odegrać Jerozolima, „miasto pokoju”, święte dla Żydów, chrześcijan i muzułmanów. Wyznawcy trzech religii monoteistycznych mają misję „ukazania ogłoszonego Abrahamowi Bożego planu jedności rodziny ludzkiej; głoszenia prawdziwej natury człowieka jako tego, który poszukuje Boga”.

Z kolei podczas spotkania z przedstawicielami różnych religii w Jerozolimie papież zaapelował do ludzi wiary o odkrywanie możliwości „wspólnego głoszenia, że Bóg istnieje i może być poznany, że ziemia została przez Niego stworzona, że jesteśmy Jego stworzeniami, i że wzywa On każdego człowieka, aby żył szanując Jego plan wobec świata”. Dialog religii wymaga poszanowania prawdy i świadczenia o niej.

Benedykt XVI przeciwstawił się przypisywaniu religiom odpowiedzialności za istniejące w świecie podziały: „Wiemy, że naszych różnic nigdy nie wolno wypaczać jako nieuchronnego źródła tarć czy napięć, zachodzących zarówno między nami jak i w całym społeczeństwie. Przeciwnie, dają one ludziom różnych religii wspaniałą możliwość życia we wzajemnym głębokim szacunku, poważaniu, uznaniu, wspierania jedni drugich na Bożych drogach”.

Apelował o poszanowanie prawdy, która wcale nie jest zagrożeniem dla tolerancji, dla istniejących różnic, czy pluralizmu kulturowego.

Jak trudny jest to dialog, raz po raz trafiający na rafy polityczne, świadczy incydent z tego właśnie spotkania. Szejk Taisir Tamini, sędzia z Autonomii Palestyńskiej, ten sam, który zakłócił podobne spotkanie z Janem Pawłem II w 2000 r., wszedł na mównicę i w ostrych słowach potępił Izrael, zarzucając, że „rujnuje” palestyńskie miasta i na ziemiach Palestyńczyków buduje swoje. Szejk podniesionym głosem mówił, że Izrael zabija „palestyńskie dzieci i kobiety” i prześladowuje ten naród. Wyraził przekonanie, że wszystkie religie powinny stawać w obronie Palestyńczyków.

Papież nie zareagował na te słowa, podobnie jak przed 9 laty Jana Paweł II. Skrytykował je natomiast rzecznik Watykanu ks. Federico Lombardi, podkreślając, że były one przykładem „zanegowania dialogu”.

Zupełnie niezrażony incydentem Benedykt XVI, podczas spotkania z muzułmanami w Jerozolimie wskazał na konieczność współdziałania wyznawców islamu i chrześcijaństwa. Chodzi o to, aby zachować ludzkie serca wolnymi od nienawiści, gniewu i odwetu, żyjąc przykazaniem miłości Boga i bliźniego.

Z kolei podczas wizyty w Autonomii Palestyńskiej apelował do Palestyńczyków, aby nie ulegali pokusie terroryzmu.

Streszczając papieskie słowa skierowane do wyznawców islamu w Ziemi Świętej można powiedzieć, że Benedykt XVI próbował wskazać muzułmanom drogę do tolerancji i otwarcia się na innych. Że jest to możliwe świadczy przykład króla Abdullaha II i jego poddanych.

Papież nie zapomniał też o innych chrześcijanach zamieszkujących Ziemię Świętą. W ostatnim dniu pielgrzymki odwiedził on siedzibę Greckiego Prawosławnego Patriarchatu Jerozolimy oraz tamtejszą katedrę Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego. Benedykt XVI podkreślił rolę dobrych relacji z Kościołami prawosławnymi oraz dialogu z przedchalcedońskimi Kościołami Wschodu. „Chrześcijaństwo tego jedyne i święte miasta winni dawać wspólnie świadectwo wiary w Chrystusa i Jego orędzie miłości i pojednania” – zaapelował papież. Jego zdaniem istotne znaczenie dla tamtejszych społeczeństwa ma też wychowanie i edukacja przyszłych pokoleń chrześcijan gotowych wnieść swój wkład w życie religijne i obywatelskie Świętego Miasta.

Wyzwanie jedności dotyczy również różnych obrządków Kościoła katolickiego, stanowiących bogate i zróżnicowane dziedzictwo duchowe. „Są znakiem różnorodnych form wzajemnego oddziaływania między Ewangelią a różnymi kulturami. Przypominają nam również, iż misją Kościoła jest głoszenie powszechnej miłości Boga i gromadzenie, z bliska i z daleka wszystkich, których On wzywa, w taki sposób, że wraz ze swymi tradycjami i talentami tworzą one jedną rodzinę Bożą” – przypomniał papież podczas spotkania z katolickimi ordynariuszami Ziemi Świętej.

W komentarzach po pielgrzymce przeważał ton pozytywny. Nie uznano jej, tak jak wizyty Jana Pawła II w Ziemi Świętej, za wydarzenie historyczne. Podkreślano jednak, że Benedykt XVI uczynił wiele, aby wyjaśnić nieporozumienia tak w dialogu z Żydami, jak i muzułmanami. Oceniono, iż pielgrzymka była ważniejsza dla relacji międzyreligijnych, niż w aspekcie politycznym.

Grzegorz Polak

PROFESOR WACŁAW HRYNIEWICZ **ekumenista spolegliwy i odważny**

Ks. profesor dr hab. Wacław Hryniewicz (ur. 1936), członek Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów, wieloletni pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zalicza się do grona najwybitniejszych teologów polskich¹. Jego wybitność znajduje swoje odzwierciedlenie nie tylko w ogromnej liczbie publikacji, lecz także w wysokiej jakości teologicznej refleksji. Jest także teologiem odważnym, nie obawia się bowiem głoszenia poglądów śmiałych i kontrowersyjnych. Jest też szczerym ekumenistą, czemu dał niejednokrotnie wyraz w swoich publikacjach, a także w rozlicznych kontaktach z przedstawicielami Kościołów: prawosławnego, starokatolickich i protestanckich.

Nauczyciel akademicki

Ks. prof. Wacław Hryniewicz całe swoje życie naukowe związał z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. W 1963 r. zostaje asystentem w II Katedrze Teologii Dogmatycznej u ks. prof. Wincentego Granata, który był także promotorem jego rozprawy doktorskiej, którą obronił w 1966 r. Dwuletni pobyt badawczy w Louvain, Paryżu, Londynie i Rzymie (1968-1970) zaowocował rozprawą habilitacyjną pt. „Rola tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych po-

¹ Tekst opinii przygotowanej z okazji nadania Księdzu Profesorowi tytułu doktora honoris causa przez Senat Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie w dniu 23 kwietnia 2009 roku.

glądów dogmatyczno-ekumenicznych” (kolokwium: 27 maja 1974, opublikowana: 1976). W wyborze tego tematu objawiało się już jego zainteresowanie niekatolicką myślą teologiczną.

W 1975 r. zostaje docentem, w 1984 r. uzyskuje tytuł profesora nadzwyczajnego, w 1992 r. – profesora zwyczajnego. W latach 1975-1983 kieruje Sekcją Teologii Porównawczej i Ekumenicznej Wydziału Teologicznego KUL, a po jej przekształceniu w Instytut Ekumeniczny (1983) zostaje kierownikiem Katedry Teologii Prawosławnej oraz zastępcą kierownika IE. W latach 1997 -2005 pełnił funkcję dyrektora IE.

Działalność ekumeniczna

Ks. prof. Hryniewicz był przez wiele lat współpracownikiem różnych gremiów ekumenicznych w kraju i za granicą. W latach 1979-1984 był konsultorem watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, od 1984-1994 – członkiem Komisji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu. W sposób szczególnie aktywny i twórczy włączył się w działalność Międzynarodowej Komisji Prawosławno-Katolickiej ds. Dialogu Teologicznego, powołanej do życia w 1979 r. O jej osiągnięciach i trudnościach informował na bieżąco przez ponad 20 lat na łamach prasy i periodyków naukowych. Do dnia dzisiejszego jest członkiem następujących gremiów: Towarzystwa Naukowego KUL (od 1983), European Society for Ecumenical Research Societas Oecumenica (od 1988) i Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej w Lublinie (1992). Jest także współpracownikiem różnych wydawnictw i periodyków w kraju i zagranicą.

Jego nieprzeciętna erudycja i zaangażowanie zostały dostrzeżone na międzynarodowej arenie ekumenicznej. W latach 1998-2000 był członkiem powołanego przez Konferencję Kościołów Europejskich i rzymskokatolicką Radę Konferencji Episkopatów Europy zespołu ekumenicznego, którego zadaniem było opracowanie Karty Ekumenicznej, dokumentu zawierającego wytyczne dla wzrastającej współpracy pomiędzy Kościołami w Europie. Karta Ekumeniczna została uroczystie przyjęta przez Kościoły europejskie podczas spotkania w Strasburgu w 2001 roku.

Jako zastępca kierownika a następnie dyrektor Instytutu Ekumenicznego KUL był organizatorem lub współorganizatorem licznych sympozjów naukowych – krajowych i międzynarodowych – o charakterze ekumenicznym. Z reguły zapraszał do współuczestnictwa teologów z Kościołów nierzyskokatolickich, włączał się też aktywnie, jako współorganizator, do kilku sympozjów międzywyznaniowych, które odbywały się na terenie Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.

Dorobek naukowy

Ks. prof. Waław Hryniewicz jest poliglotą. Posiada nie tylko głębką znajomość języków starożytnych, lecz także kilku języków nowożytnych. Dzięki temu może swobodnie korzystać z bieżącej literatury teologicznej ukazującej się zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Z książki pamiątkowej poświęconej ks. prof. Hryniewiczowi w 70. rocznicę urodzin² dowiadujemy się, że jego dorobek naukowy obejmuje ok. 850 pozycji, w tym 25 książek i 164 artykuły naukowe w językach obcych. Dodać trzeba, że ten dorobek w dalszym ciągu rośnie, gdyż ks. Hryniewicz, mimo nadszarpiętego zdrowia, ogłasza stale nowe publikacje.

W dorobku teologicznym ks. Hryniewicza szczególną pozycję zajmuje jego trylogia paschalna – „Chrystus nasza pascha” (1982), „Nasza pascha z Chrystusem” (1987), „Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata” (1991) – której poświęcił dziesięć lat życia. To imponujące dzieło obejmuje ponad 1500 stron druku.

W dziewięciu książkach podejmuje tematykę, którą można ująć hasłowo jako „Chrześcijaństwo i nadzieja powszechnego zbawienia”. Ten krąg tematyczny wzbudza największe zainteresowanie czytelnicze, lecz jednocześnie staje się przedmiotem ostrych polemik.

Zainteresowaniu prawosławiem dał ks. Hryniewicz wyraz z jednej strony w studiach starosłowiańskich (trzy pozycje książkowe), z drugiej zaś w bieżącym opisie dialogu katolicko-prawosławnego; tutaj szczególnie cenna jest praca zawierająca dokumenty i komentarze do rozmów prowadzonych w latach 1980-1991³.

Pięć dalszych książek (w tym jedna w języku angielskim, opublikowana w USA) dotyczy różnych aspektów ekumenicznego dialogu. Był też redaktorem ośmiu publikacji zbiorowych dotyczących tej tematyki.

Dorobek dydaktyczny

Pod kierunkiem ks. prof. Hryniewicza powstało 31 prac magisterskich, 7 prac licencjackich i 14 rozpraw doktorskich. W tym ostatnim przypadku większość prac dotyczyła prawosławnej myśli teologicznej, toteż aż dziesięciokrotnie w

² *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei*, P. Kantyka (red.), Lublin 2006.

³ W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, ss. 360.

charakterze recenzentów byli zapraszani teologowie prawosławni (abp Jeremiasz Jan Anchimiuk – 6 razy, abp Sawa Michał Hrycuniak – 2 razy, ks. prof. Rości-sław Kozłowski – 1 raz).

Ks. prof. Hryniewicz był recenzentem 16 prac magisterskich, 4 licencjackich i 8 rozpraw doktorskich (w 1995 r. recenzował w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej pracę teologa prawosławnego ks. Jerzego Tofiluka). Siedmiokrotnie był proszony o ocenę dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej, czterokrotnie o ocenę dorobku naukowego do uzyskania tytułu naukowego profesora (m. in. ocenił osiągnięcia naukowe bp. Wiktora Wysoczańskiego z ChAT).

Dwukrotnie wygłaszał laudacje podczas nadawania przez KUL doktoratu honorowego hierarchom prawosławnym – metropolicie Australii Stylianosowi (1985) i patriarsze Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego Teoktystowi (2000).

Myśl teologiczna ks. prof. Hryniewicza znajduje duży rezonans wśród teologów. Księga pamiątkowa wymienia 33 prace magisterskie obronione i 3 w przygotowaniu, podejmujące różne aspekty jego poglądów, takie jak eschatologia, koncepcja powszechnego zbawienia, misterium paschalne i in.⁴. Prace te powstały na niemal wszystkich katolickich wydziałach teologicznych w naszym kraju. W międzyczasie również w ChAT została obroniona praca magisterska poświęcona jego poglądom teologicznym⁵.

Myśli eklezjologicznej, misterium paschalnemu i teologii ekumenicznej ks. Hryniewicza poświęcone były trzy różne rozprawy doktorskie, wszystkie obronione w latach 2001-2002 na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Księga pamiątkowa informuje o czwartej rozprawie przygotowywanej na Wydziale Teologicznym w Opolu⁶.

Trudno znaleźć drugiego teologa w Polsce (osobiście o takim nie słyszałem), którego myśl teologiczna byłaby przedmiotem zbliżonego zainteresowania.

Myśl teologiczna

Osoby dobrze znające i wypowiadające się na temat poglądów teologicznych ks. prof. Wacława Hryniewicza podkreślają zgodnie, że jest to teolog wybitny i twórczy, a jednocześnie teolog, który z ogromną pasją reprezentuje swoje przekonania. Ta pasja uwidacznia się także podczas głoszenia przez niego Słowa Boże-

⁴ *Instaurare omnia in Christo...*, dz. cyt., s. 96-99.

⁵ Paulina Hławiczka, *Nadzieja, która nie zawodzi. Refleksja teologiczna Wacława Hryniewicza*, Warszawa 2007.

⁶ *Instaurare omnia in Christo*, dz. cyt., s. 99-100.

go. Jego kazania, wygłaszane w swoim czasie w kościele akademickim KUL, gromadziły tłumy wiernych.

Ks. prof. Hryniewicz rozwija od kilkudziesięciu lat teologię ekumeniczną otwartą na dialog, szukającą dróg pojednania. Jest bodaj pierwszym polskim teologiem, który konsekwentnie włącza do swej refleksji dorobek myślowy chrześcijańskiego Wschodu. Jest zresztą wybitnym znawcą teologii prawosławnej. Zagłębiając się w jego prace możemy się jednak przekonać, że ma także dobre rozeznanie w 20-wiecznej teologii protestanckiej, szczególnie bliskie są mu poglądy Karola Bartha i Jürgena Moltmanna (wybitnego reprezentanta teologii nadziei).

Jego trylogia paschalna to – jak ujął to abp Alfons Nossol – „swoisty pierwszy oryginalny zarys antropologii, kosmologii i eschatologii paschalnej”⁷.

Jednak szczególnie charakterystycznym rysem myśli teologicznej ks. prof. Hryniewicza jest konsekwentnie głoszony przez niego od wielu lat radykalizm nadziei powszechnego zbawienia, gdyż w jego rozumieniu chrześcijaństwo jest „religią nadziei bez granic”. W uzasadnieniu swoich poglądów powołuje się m. in. na dorobek myślowy wschodnich Ojców Kościoła, jak również na wspomnianych wyżej teologów protestanckich.

Myśl o zbawieniu, które czeka wszystkich, spotkała się z ogromnym zainteresowaniem wielu ludzi. Świadczą o tym liczne listy czytelników, z których wynika jednoznacznie, że ks. Hryniewicz pomógł im w zachowaniu wiary, w tym, że Bóg nie jest groźnym sędzią, lecz miłosiernym zbawcą. Z drugiej jednak strony – co było do przewidzenia – jego poglądy związane z nadzieją powszechnego zbawienia spotkały się z ostrą krytyką konserwatywnych teologów (Bartnik, Huculak) oraz z wręcz historycznymi atakami środowisk prawicowo-katolickich, skupionych wokół takich czasopism jak „Nasza Polska” i „Nasz Dziennik”.

Jedna z publikacji ks. prof. Hryniewicza, zamieszczona w „Gazecie Wyborczej”, zatytułowana była: „Teolog nie może się bać”⁸. Odwaga jest niewątpliwie znaczącą cechą jego osoby. Dał jej wyraz krytykując dokument Kongregacji Nauki Wiary z 29 czerwca 2007 r. o „niektórych aspektach nauki o Kościele”. Stwierdzenie Kongregacji, że Kościoły protestanckie nie są Kościołami w sensie właściwym, gdyż brak im „ważnego episkopatu i ważnej Eucharystii” i dysponują „tylko elementami Kościoła”, skomentował następująco: „Błędym rozwiązaniem jest narzucanie innym rzymskiej koncepcji Kościoła i ekumenii. Ekumenia jest wymianą darów i nawróceniem ku Chrystusowi wszystkich Kościołów. Wymaga to wzajemnego uznania, że w każdym Kościele jest obecny i urzeczywistnia się w konkretnej postaci prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa, mimo wszelkich ludzkich niedostatków i ułomności. Oznacza to, że Boży Duch działa również w innych Kościołach. Żaden Kościół nie może rościć sobie pretensji do

⁷ *Instaurare omnia in Christo*, dz. cyt., s. 105.

⁸ „Gazeta Wyborcza” z 10-11 października 2005, s. 26-27.

monopolu na prawdę i zbawienie”. W konkluzji stwierdzał: „Prędzej czy później trzeba będzie przyznać, że katoryczne wypowiedzi o innych Kościołach były nieuzasadnione”⁹.

Kongregacja Nauki Wiary zażądała od autora przytoczonych słów, by napisał artykuł od nowa, korygując swoje tezy. Potem jednak wycofała się z wszczęcia postępowania dyscyplinarnego. Środowiska prawicowo-katolickie wykorzystały znowu całą tę sprawę do kontynuowania swoich ataków na ks. Hryniewicza.

Z wielu wypowiedzi ks. Hryniewicza na temat ekumenizmu warto przytoczyć następujące: ekumenizm trzeba zaczynać od siebie; bliżej ekumenii – bliżej Ewangelii; nie możemy być niewolnikami doktryn; ekumenia uczy i raduje – ekumenia zbiera przyjaciół. Nie są to dla niego tylko ładnie brzmiące sentencje. W osobie ks. prof. Hryniewicza słowa i czyny stanowią harmonijną całość. Mogą o tym zaświadczyć wszyscy, którzy z tej czy innej okazji mieli możliwość współpracowania z nim.

W podręczniku poświęconym ekumenizmowi, którego był współredaktorem, ks. Hryniewicz akcentuje fakt istnienia podstawowej jedności eklezjalnej, mimo widzialnego istnienia podzielonych Kościołów. Stwierdza: „Jak Bóg jest jeden, tak również Kościół Boży z istoty swej pozostaje zawsze tylko jeden. Podziały przesłaniają i zniekształcają jego widzialną postać, nie są jednak w stanie unicestwić ontycznej jedności już istniejącej”¹⁰. W innym miejscu tego samego tekstu dodaje: „Podział uświadamia tajemnicę jedności, wyzwala dążenie do jego przezwyciężenia”¹¹.

W konkluzji przytoczmy jeszcze następujące słowa ks. prof. Hryniewicza: „W swoim życiu szukam teologii bardziej wyrozumiałej, bardziej ludzkiej, bliższej doświadczeniu ludzi. Boję się teologii wpędzającej ludzi w rozpacz, serwującej ludziom beznadziejną trwogę, lęk przed Bogiem”¹².

W podsumowaniu powyższych wywodów chciałbym powiedzieć co następuje:

1) Ks. prof. Wacław Hryniewicz jest teologiem wybitnym, twórczym i odważnym. Głosząc śmiało swoje poglądy o nadziei powszechnego zbawienia pomógł wielu ludziom w zachowaniu wiary i łączności z Kościołem.

2) Jako znakomity znawca teologii prawosławnej, czemu dał wyraz w licznych publikacjach oraz jako uczestnik międzynarodowego dialogu katolicko-prawosławnego, wniósł niekwestionowany wkład do zbliżenia i pojednania między chrześcijanami Wschodu i Zachodu.

⁹ Cyt. za: W. Hryniewicz, *Zbawiciel jest polifoniczny*, „Gazeta Wyborcza” z 27-28 września 2008, s. 30.

¹⁰ W. Hryniewicz, *Tajemnica jedności Kościoła*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), Lublin 1997, s. 43.

¹¹ Tamże, s. 41.

¹² Cyt. za: *Nad przepaściami wiary*. Z ks. Wacławem Hryniewiczem OMI rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski, Kraków 2001, s. 351.

3) Jako szczery i zaangażowany ekumenista posiadał umiejętność wczuwania się w sposób myślenia i argumentowania członków innych Kościołów. Charakteryzująca go empatia sprawia, że nie waha się przed podjęciem krytyki najwyższych władz swojego Kościoła za zbyt arbitralne – w jego opinii – wyrokowanie o statusie eklezjalnym innych Kościołów.

Jako „budowniczy mostów” między ludźmi wiary i wątpiącymi, Kościołami Wschodu i Zachodu, ks. prof. dr hab. Waław Hryniewicz ze wszech miar zasłużył na wyróżnienie honorowym doktoratem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Karol Karcki

KRONIKA

KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH styczeń – czerwiec 2009

Z zagranicy

■ 15 stycznia zmarł w Paryżu o. Olivier Clément, jeden z najwybitniejszych współczesnych teologów. Urodził się w 1921 r. we Francji. Chrzest prawosławny przyjął w wieku 30 lat, a doszedł do niego przez ateizm, socjalizm, komunizm i religie niechrześcijańskie. Przełomową rolę w jego nawróceniu odegrała prawosławna ikona Deisis, przedstawiająca Chrystusa, Marię i Jana Chrzciciela. Natknął się na nią w jednym z paryskich antykwariatów, kupił ją, zadłużając się, i – jak pisał ks. Wacław Hryniewicz – „przeżył swoje duchowe spotkanie z Chrystusem jako Tym, który w milczeniu sam go odnalazł w stanie zagubienia, uzdrowił, obdarzył przebaczeniem i wolnością”. O. Clément od 1953 r. wykładał w Instytucie Teologii Prawosławnej św. Sergiusza w Paryżu. Zajmował się teologią i filozofią, historią, pismami mistyków, antropologią i literaturoznawstwem. Pozostawił po sobie setki artykułów i ponad 30 książek, z których połowa ukazała się także po polsku. Wiele z nich było niezwykle ważnych, począwszy od siedmiokrotnie publikowanej we Francji monografii „L’Église orthodoxe” (Kościół prawosławny), aż po napisaną w odpowiedzi na apel Jana Pawła II z encykliki „Ut unum sint” książkę o prymacie papieskim w pierwszym tysiącleciu „Rzym inaczej”. Dzięki niemu wielu ludzi odnalazło w Bogu sens życia. Jak mało kto rozumiał duchowe rozterki współczesnego człowieka. Clément nie miał złudzeń co do kondycji świata. Pisał, że „współczesny człowiek jest sierotą. Nie ma korzeni poza czasem i przestrzenią. Czuje się zagubiony w nieskończonym wszechświecie, wywodzi się od małpy i zdąża do

nicości”. Ratunek widział w powrocie do Boga, który nie jest kimś w rodzaju „kosmicznego szpiega”, nadzorującego, czy wszyscy dobrze postępują. Opo- wiadał o „szalonej miłości Boga”, którego celem jest zbawienie człowieka. Uważał, że każdy poszukujący „autentyczności w swym życiu, musi w końcu odkryć Chrystusa i przyjść posłuchać Jego słowa, aby potem zanieść je do swej rodziny, szkoły czy pracy”. Wśród jego studentów byli prawosławni i katolicy, także z Polski. Chłonęli jego wykłady z teologii ascetycznej i moralnej oraz hi- storii Kościoła, bo nie były one zwykłym przekazywaniem wiedzy, lecz także dzieleniem się wiarą i duchowością. Clément nie dbał o tytuły, więc doktorat z teologii otrzymał dopiero przed osiemdziesiątką, gdy był już światowym auto- rytetem w tej dziedzinie. Od 1959 r. był redaktorem naczelnym pisma „Con- tacts”. Stał też na czele stowarzyszenia pisarzy chrześcijańskich. Był również poetą i tłumaczem. Pozostawał pod wpływem świętego mnicha Sylwana z Góry Atos. Bardzo angażował się w dialog międzywyznaniowy, jednak niewiele się spodziewał po „oficjalnym” ekumenizmie. Wierzył, że tym, „co trwale ukształ- tuje przyszłość”, są „małe grupy przyjaciół gromadzące prawosławnych, katoli- ków, protestantów”. Więzy zaufania i przyjaźni łączyły go nie tylko z patriar- chami Konstantynopola Atenagorasem I i Bartłomiejem I, z którymi przeprowa- dził wywiady-rzeki, czy z wybitnym rumuńskim teologiem Dumitru Stăniloae, na którego często się powoływał, ale także z br. Rogerem z Taizé i Janem Paw- łem II, który w 1998 r. powierzył mu napisanie rozważań do wielkopiątkowej Drogi Krzyżowej w Koloseum. Według niego, aby dokonano się katolicko-pra- wosławne pojednanie, konieczne jest najpierw rozwiązanie problemów we- wnątrzprawosławnych, zwłaszcza nieporozumień między Moskwą i Konstanty- nopolem w sprawie jurysdykcji nad prawosławnymi na Ukrainie i w Estonii. Główną przeszkodę w dialogu z katolikami widział jednak w prymacie papie- skim, rozumianym jako jurysdykcja. Śledził historyczną ewolucję tego pojęcia od pierwszego tysiąclecia, gdy Rzym cieszył się szczególnym autorytetem (ale nie władzą jurysdykcji nad Kościołami lokalnymi), aż po stwierdzenia Bonifa- cego VIII: „jestem papieżem i cesarzem” i Piusa IX: „tradycja to ja”. Podkre- ślał, że utożsamianie się papieża z monarchią absolutną nie jest zgodne z wolą Jezusa. Dlatego taką nadzieję budziły w nim słowa Jana Pawła II: „W sto- sunkach z prawosławiem życzę sobie komunii, nie jurysdykcji”. Clément wy- chodził z założenia, że chrześcijanie nie mogą czytać Pisma Świętego i przeży- wać tajemnic chrześcijaństwa sami, w oderwaniu od Kościoła. Tylko żyjąc jego życiem, stajemy się częścią wielkiej jedności, zwanej obcowaniem świętych, która czyni nas współuczestnikami wydarzeń z historii zbawienia i łaski, jaka z nich wypływa. Niedawno ukazał się po polsku duchowy testament Clémenta – książka „Pamiętniki nadziei”, będąca zapisem rozmów, jakie przeprowadził z nim Jean-Claude Noyer. Kończy się ona rozdziałem o wymownym tytule: „Na progu, w ufny oczekiwaniu Zmartwychwstania”.

■ Po raz pierwszy na czele Kościoła Luterńskiego w Wielkiej Brytanii stanęła kobieta. Dotychczasowy zwierzchnik tego Kościoła, Polak z pochodzenia bp Walter Jagucki wyświęcił na swoją następczynię pastorkę Janę Jeruma-Grinbergę, udzielając jej sakry biskupiej. W ceremonii, która odbyła się 17 stycznia w historycznej katedrze luterńskiej Wren pw. św. Anny i św. Agnieszki w stolicy Anglii, wzięli udział inni biskupi i duchowni zarówno z Wielkiej Brytanii, jak i z Kościołów luterńskich z Europy, m.in. z krajów skandynawskich. Nowa biskupka pochodzi z rodziny uchodźców łotewskich, ale urodziła się już w Anglii. Luteranie, których liczbę ocenia się na ok. 100 tysięcy, mają swe placówki we wszystkich częściach Zjednoczonego Królestwa. Ich wspólnoty mają w większości charakter narodowy, a nabożeństwa sprawowane są często w językach grup, z których wywodzą się wierni – obok angielskiego są to języki: niemiecki, skandynawskie (szwedzki, duński, norweski, islandzki), fiński, narodów nadbałtyckich (estoński, litewski i łotewski), a także polski, węgierski, a nawet chiński (kantoński) i suahili.

■ Do rozwoju dialogu ekumenicznego zachęcił Benedykt XVI w katechezie podczas audiencji ogólnej 21 stycznia w Watykanie. W Auli Pawła VI zgromadziło się ok. 5 tys. wiernych. Byli wśród nich polscy biskupi: Zygmunt Zimowski z Radomia i Andrzej Dziuba z Łowicza oraz liczne grupy parafialne i szkolne. Papież zaznaczył, że jedność chrześcijan może być jedynie darem Bożej łaski i pomocy. Należy ją pojmować jako następstwo zjednoczenia z Chrystusem a celem wysiłków ekumenicznych jest pragnienie, aby świat uwierzył. W ten sposób dążenie do jedności powiązane jest z misją Kościoła w świecie, aby wiara była widzialna. Trwający Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan jest też bodźcem do szczerego nawrócenia oraz okazją do podziękowania Bogu za dotychczasowe osiągnięcia. Mówiąc o wydarzeniach ekumenicznych minionego roku papież podkreślił znaczenie trzech wizyt w Rzymie duchowego zwierzchnika prawosławia, patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I i historyczny wymiar jego przemówienia na forum Synodu Biskupów. Podziękował też za spotkania z dwoma patriarchami Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, katolikosami: Karekinem II z Eczmiadzynu i Aramem I z Cylicji. Benedykt XVI wspominał również zmarłego w grudniu patriarchę moskiewskiego i całej Rosji Aleksego II oraz nawiązał do zbliżającego się wyboru jego następcy. „Dzieliłem ból Patriarchatu Moskiewskiego po śmierci umiłowanego brata w Chrystusie, Jego Świątobliwości patriarchy Aleksego II i pozostaję w jedności modlitwy z tymi naszymi braćmi, którzy przygotowują się do wyboru nowego patriarchy swego czcigodnego i wielkiego Kościoła prawosławnego” – powiedział papież. Zaznaczył, że znakami nadziei na rozwój stosunków ekumenicznych są także liczne kontakty ze wspólnotami chrześcijańskimi Zachodu. „Pragnieniem naszych serc jest, aby jak

najszybciej nastął dzień pełnej komunii, gdy wszyscy uczniowie jednego naszego Pana mogliby w końcu wspólnie sprawować Eucharystię, Bożą ofiarę dla życia i zbawienia świata” – stwierdził Benedykt XVI. Sobór Watykański II podkreślił, że nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznego nawrócenia serc i gestów pojednania. Dlatego podczas tegorocznego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan dziękujemy Bogu za wszelkie znaki zbliżenia wiernych, Kościołów i wspólnot.

■ Nowy patriarcha Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP) Cyryl udzielił wywiadu moskiewskiemu czasopismu „Argumenty i Fakty” na temat stosunków prawosławia z innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Stwierdził między innymi: zdajemy sobie sprawę z wielu różnic co do doktryny i praktyki między Kościołem prawosławnym a katolickim i w tym sensie nie może być żadnych kompromisów. Zaznaczył, że w ciągu wieków narosły różnice doktrynalne i praktyczne między prawosławiem a innymi wyznaniem. Stosunki z niektórymi wspólnotami protestanckimi, jak Szwedzki Kościół Luterski czy Episkopatny w USA zostały całkowicie zerwane z powodu oficjalnego uznania przez nie związków homoseksualnych. Jeśli natomiast chodzi o Kościół katolicki, można mówić o bliskości spojrzenia na zagadnienia społeczne. „Niemniej jednak zdajemy sobie sprawę z wielu różnic w sprawach doktrynalnych i praktycznych między Kościołem prawosławnym a katolickim i w tym sensie nie może być żadnych kompromisów. Nie przeszkadza nam to jednak w otwartości i serdeczności wobec osób, które mają inne punkty widzenia, ale żyjemy z nimi w tym samym społeczeństwie”.

■ Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan ma nadzieję, że Wspólnota Anglikańska pokona trudności wewnętrzne i nie dojdzie w niej do nowych rozłamów. Wypowiadając się w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan, kard. Walter Kasper wyraził niepokój co do następstw decyzji otwierających w Kościele anglikańskim drogę dla biskupstwa kobiet. Zdaniem kardynała Waltera Kaspera, dialog z anglikanami rozwijał się do pewnego czasu pomyślnie. Szczególnie dobre są, w opinii przewodniczącego, relacje z arcybiskupem Canterbury Rowanem Williamsem, prymasem światowej Wspólnoty Anglikańskiej. Kard. Kasper zaznaczył jednak, że zbliżający się okres będzie trudny, gdyż wkrótce synod generalny Kościoła Anglii ma bowiem podjąć decyzje umożliwiające pełnienie posługi biskupiej przez kobiety. Hierarcha zwrócił uwagę, że sprawa ta rodzi również wewnętrzne problemy w anglikanizmie. „Kiedy występują trudności, trzeba rozmawiać – powiedział kardynał agencji SIR. – W takich przypadkach przerywanie dialogu nigdy nie jest właściwe. Wspólnota Anglikańska znajduje się teraz w trudnej sytuacji i może też potrzebuje naszej pomocy” – dodał kard. Kasper.

■ Kształtowanie na nowo stosunków z wyznawcami islamu w zmienionej w ostatnich latach rzeczywistości społeczno-politycznej naszego kontynentu było głównym przedmiotem obrad Komitetu ds. Stosunków z Muzułmanami Europy (CRME). Komitet utworzyły w 1986 wspólnie Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) i Konferencja Kościołów Europejskich (KKE). Obecne posiedzenie odbyło się w dniach 19-21 stycznia w Monachium i zakończyło 6-letni mandat Komitetu. Obradowano nad dwoma głównymi punktami. Pierwszy dotyczył przyjęcia dokumentu roboczego „Reakcja na nową rzeczywistość: muzułmanie Europy a kształcenie duchownych i pracowników duszpasterskich”. Tematykę tę Komitet podjął już w czasie swej pierwszej kadencji i w 1991 przedstawił odpowiednie zalecenia w tej sprawie. W ostatnich latach bardzo zmieniła się mapa religijna naszej części świata – muzułmanie zorganizowali się, mają własne ośrodki religijne i we wszystkich krajach europejskich zobowiązali się do określenia odpowiednich sposobów formacji imamów i nauczycieli religii. Opracowany obecnie nowy dokument przedstawia zmiany, jakie się dokonały i proponuje wytyczne, jak dzisiejsze kształcenie teologiczne winno uwzględniać te zmiany. W drugim punkcie mowa jest zarówno o konkretnych działaniach Komitetu CCEE i KEK, jak i o zaleceniach w sprawie przyszłych jego prac. Zwrócono uwagę, że konferencja chrześcijańsko-muzułmańska, która w dniach 20-23 października ub.r. odbyła się w Malines/Brukseli pod hasłem „Być obywatelem europejskim i wierzącym”, dostarczyła ważnych bodźców do przyszłej pracy. Społeczeństwo europejskie stało się wieloreligijne i w tym nowym kontekście chrześcijanie i wyznawcy islamu winni dawać świadectwo o swej wierze w jedyne Boga, aby w sposób odpowiedzialny przyczyniać się swoją wiarą do budowy społeczeństwa. CRME składa się obecnie z 15 członków pochodzących z 12 krajów naszego kontynentu i różnych Kościołów. W jego posiedzeniach biorą także udział przedstawiciele Stolicy Apostolskiej i Światowej Rady Kościołów. Zapraszani są na nie także delegaci organizacji muzułmańskich. Rada Konferencji Episkopatów Europy powstała w 1971 i obecnie skupia 33 krajowe episkopaty naszej części świata. Na czele CCEE stoi od października 2006 prymas Węgier kard. Péter Erdő, sekretarzem generalnym jest ks. Duarte da Cunha z Portugalii. Stała siedziba organizacji mieści się w Sankt Gallen w Szwajcarii. Konferencja Kościołów Europejskich istnieje od 1959; obecnie należy do niej 125 Kościołów prawosławnych, protestanckich, anglikańskich i starokatolickich ze wszystkich krajów naszego kontynentu oraz 40 organizacji stowarzyszonych. Przewodniczącym KEK-u jest od grudnia 2003 pastor ewangelicko-reformowany z Francji – Jean-Arnold de Clermont, jego zastępcą – prawosławny arcybiskup Anastazy z Albanii, a sekretarzem generalnym – pastor anglikański Colin Williams z Anglii. Organizacja ma swoją główną siedzibę w Genewie oraz biura w Brukseli i Strasburgu.

■ Watykan zdjął 21 stycznia ekskomunikę z czterech biskupów lefebrystów związanych z Bractwem Kapłańskim św. Piusa X., w której się znaleźli 20 lat temu z powodu konsekracji biskupich, dokonanych 30 czerwca 1988 przez arcybiskupa Marcela Lefebvre'a bez upoważnienia papieskiego. Decyzja ta spotkała się z różnymi reakcjami w świecie, także w samym Kościele rzymskokatolickim. Szczególnie kłopotliwe stały się wypowiedzi jednego z czwórki biskupów-lefebrystów, Richarda Williamsona, który zanegował istnienie komór gazowych oraz poddał w wątpliwość liczbę ofiar Holokaustu. W reakcji na decyzję Watykanu Główny Rabinat Izraela zawiesił oficjalne stosunki ze Stolicą Apostolską. I odwołał udział w najbliższym posiedzeniu watykańskiej Komisji ds. dialogu z judaizmem. Kardynał Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan stwierdził: „Nastąpiły nieporozumienia i kryzys w zarządzaniu kurią”. Rezerwę wobec decyzji Benedykta XVI wyraził episkopat Szwajcarii, z którym solidaryzuje się ponad 200 teologów tego kraju. Teologowie uniwersytetu we Fryburgu wyrazili zdumienie postanowieniem papieża, skoro biskupi Bractwa nie zaakceptowali podstawowego nauczania Soboru. Według 15 teologów z uniwersytetu w Tybindze „zdjęcie ekskomuniki stanowi punkt zwrotny w posoborowej historii Kościoła”. Zaniepokojenie wyraziło 26 profesorów teologii w Münster, w tym jeden z najwybitniejszych współczesnych teologów Johann Baptist Metz. Hans Küng, teolog z uniwersytetu w Tybindze, któremu Jan Paweł II zakazał nauczania w imieniu Kościoła katolickiego, stwierdził, że Benedykt XVI „zdaje się nie dostrzegać, że alienuje się wobec wielkiej części Kościoła katolickiego i chrześcijaństwa. Jakby nie widział realnego świata. On widzi tylko świat Watykanu”. Krytycy zarzucają papieżowi, że tak ważne decyzje podejmuje w sposób niekolegialny, nie pytając o zdanie biskupów ani nie konsultując z ekspertami. „Nie pojmuję – stwierdził Alberto Melloni, dyrektor włoskiej Fundacji Jana XXIII – jak to możliwe nie przewidzieć konsekwencji [takiego kroku]”. Niektórzy zwracają uwagę na jednostronność papieskiego miłosierdzia: okazuje je tradycjonalistom, ale już nie „liberalnemu” skrzydłu w Kościele, jak feministkom. Angielski tygodnik „The Tablet” cytuje treść strony internetowej amerykańskich lefebrystów: bractwo informuje, że neguje nauczanie Soboru o wolności religijnej, bo uważa je za niezgodne z nauczaniem Piusa IX; że stwierdzenie soborowej deklaracji „Nostra aetate”, iż „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w innych religiach prawdziwe jest i święte” – sprzeciwia się Tradycji; że soborowy Dekret o ekumenizmie jest nie do przyjęcia, bo Bractwo wierzy, iż Kościół katolicki jest „jedyną arką zbawienia”, a „protestanci i inni niekatolicy nie mają wiary”.

■ Do rozwijania i pogłębiania dialogu rzymskokatolicko-prawosławnego wezwał obie strony Benedykt XVI. Apel został ogłoszony podczas spotkania z biskupami katolickimi z Rosji przebywającymi w Rzymie z wizytą ad limina. Pa-

pież podkreślił ogromne znaczenie prawosławia dla Rosji i wezwał do podejmowania z nowymi siłami wysiłku dialogu z prawosławnymi. – Dialog ten, pomimo osiągniętych sukcesów, związany jest z pewnymi trudnościami – mówił Benedykt XVI, wyrażając nadzieję na to, że istnienie w Rosji wspólnoty katolickiej stanie się wezwaniem do dialogu. Benedykt XVI wezwał wszystkich chrześcijan do zjednoczenia wysiłków wobec wyzwań współczesności i do wspólnego głoszenia godności i fundamentalnych praw osoby ludzkiej od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. Papież podkreślił również, że podziela radość członków Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z wyboru nowego patriarchy Cyryla.

■ W Moskwie odbyła się 1 lutego intronizacja szesnastego patriarchy moskiewskiego i całej Rosji Cyryla. Podczas Świętej Liturgii w soborze katedralnym Chrystusa Zbawiciela metropolici Kijowa i Mińska zaprowadzili nowego zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do znajdującego się za ołtarzem tronu, na którym zasiadł on trzykrotnie, przy śpiewie całego zgromadzenia w języku greckim: „Axios!” (godzien jest!). Następnie Cyryl I zdjął liturgiczne szaty arcybiskupie i założył patriarchalne, w tym specjalną mitrę. Na zakończenie liturgii założył zielony płaszcz przysługujący patriarsze. W homilii Cyryl I oświadczył, że jego głównym zadaniem jest zachowanie jedności Kościoła i przyciągnięcie do niego Rosjan. Jego zdaniem, „patriarcha powinien troszczyć się o to, by każdy człowiek z całą swoją indywidualnością znalazł własne miejsce w Kościele, a zarazem by odmienne zapatrywania nie zniszczyły miłości i nie osłabiły wspólnych wysiłków podjętych dla budowania domu Bożego”. Ze strony prawosławnej na uroczystość przybyli m. in. patriarcha aleksandryjski i całej Afryki Teodor II, metropolici: warszawski i całej Polski – Sawa, Ziemi Czeskich i Słowacji – Krzysztof, czarnogórski i przymorski – Amfilochiusz oraz arcybiskup Tirany i całej Albanii – Anastazy. Na czele delegacji katolickiej stał kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, obecni też byli sekretarze generalni: Światowej Rady Kościołów – ks. Samuel Kobia i Konferencji Kościołów Europejskich – ks. Collin Williams. Metropolita Cyryl został wybrany na stanowisko patriarchy przez VI Sobór Lokalny RKP, który obradował 27 stycznia. Zwyciężył już w pierwszej turze głosowania, uzyskując 508 z 702 oddanych głosów. W głosowaniu wzięli udział hierarchowie, przedstawiciele duchowieństwa diecezjalnego, klasztorów żeńskich i męskich oraz wiernych świeckich ze wszystkich diecezji. Nowy patriarcha urodził się 20 listopada 1946 r. w ówczesnym Leningradzie jako Władimir Michałowicz Gundjajew, w rodzinie prawosławnego duchownego. Jego brat, Nikołaj, jest również duchownym i wykładowcą w Petersburskiej Akademii Duchownej, a siostra, Jelena – pedagogiem prawosławnym. W latach 1965-67, pod wpływem ówczesnego metropolity leningradzkiego Nikodema, kształcił się w Leningradzkim Seminarium Duchownym, a przez następne dwa lata w tamtejszej Akademii Duchownej. 3 kwietnia 1969 r.

rozpoczął życie mnisze, przyjmując imię Cyryl. 1 czerwca tego samego roku otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1968-1985 brał udział w kolejnych posiedzeniach nieistniejącej już Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej. Również w 1968 r. zaczął działać w Światowej Radzie Kościołów (ŚRK) w Genewie, w której do 1974 r. reprezentował Patriarchat Moskiewski. Potem mianowano go rektorem obu jego dawnych uczelni w Leningradzie: seminarium i akademii. Był członkiem Komitetów: Naczelnego i Wykonawczego ŚRK, a także stałym przedstawicielem RKP na posiedzeniach plenarnych tej organizacji. 26 grudnia 1984 r. Święty Synod RKP mianował go arcybiskupem smoleńskim i wiaziemskim. Od 11 kwietnia 1989 r. nosił tytuł arcybiskupa smoleńskiego i kaliningradzkiego. 14 listopada 1989 r. stanął na czele Wydziału Zewnętrznych Stosunków Kościelnych Patriarchatu (OWCS). Od 25 lutego 1991 r. abp Cyryl miał godność metropolity. Jako przewodniczący OWCS był jednym z najbardziej znanych hierarchów RKP. W marcu 2004 r. otrzymał doktorat honoris causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

■ „Światowa Wspólnota Anglikańska pragnie się rozwijać i zachować jedność pomimo trudności i podziałów związanych z podejściem do homoseksualizmu i ordynowania na biskupów osób publicznie deklarujących swój homoseksualizm”- stwierdzają prymasi tej wspólnoty kościelnej. Spotkali się oni w dniach od 1-5 lutego w Aleksandrii, w Egipcie. Obradom przewodniczył arcybiskup Canterbury, Rowan Williams. Było to pierwsze spotkanie 34 zwierzchników anglikańskich po ubiegłorocznej Konferencji Lambeth, podczas której ujawniło się szereg różnic odnośnie podejścia do homoseksualizmu. „Zdajemy sobie sprawę, że postawy i deklaracje niektórych prymasów prowadziły niekiedy do niezgody i rozczarowania” – czytamy w opublikowanym komunikacie. Jednocześnie, pomimo istniejących trudności, wyrażono przekonanie, że Wspólnota Anglikańska jest zdolna podjąć dyskusję na te tematy w atmosferze otwartego i pełnego szacunku dialogu. Istnieją poważne różnice odnośnie do ordynowania na biskupów zdeklarowanych homoseksualistów oraz błogosławienia związków osób tej samej płci. Zaapelowano o położenie kresu dalszemu pogarszaniu sytuacji, czy aktom, które stanowiąby powód do nieporozumień czy wrogości. W komunikacie mowa jest również o możliwości utworzenia w obrębie Wspólnoty Anglikańskiej jurysdykcji paralelnych, to znaczy utworzenia na tym samym terytorium diecezji, które akceptowałyby kontrowersyjne decyzje i oddzielnych – dla osób przywiązanych do anglikańskiej tradycji, przeciwnych kościelnemu sankcjonowaniu homoseksualizmu. Na ten temat nie osiągnięto w Aleksandrii konsensusu – czytamy w komunikacie Wspólnoty Anglikańskiej.

■ 9 lutego rozpoczął się Synod Generalny Kościoła Anglii. Pierwszy dzień obrad zdominowały tematy związane z Kościołem Rzymskokatolickim. Po raz

pierwszy od 1982 roku przemówienie do członków Synodu wygłosił arcybiskup Westminster, kardynał Cormac Murphy-O'Connor, wieloletni uczestnik międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego. Kardynał O'Connor zaapelował do anglikanów o wspólne działanie przeciwko marginalizacji chrześcijan w życiu publicznym kraju. Odnosząc się do niełatwych relacji anglikańsko-rzymskokatolickich hierarcha zaznaczył, że obydwie strony muszą być zdolne do podejmowania szczerych i wiążących ustaleń. – „Chcemy widzieć pogłębienie, a nie poluzowanie wspólnoty w naszym eklezjalnym życiu. Ostatecznie nasza ekumeniczna podróż musi być podróżą w kierunku pełniejszej komunii” – podkreślił. Angielski kardynał nie zapomniał również o trudnych tematach związanych z konfliktami we Wspólnocie Anglikańskiej, a także o kontrowersjach związanych z toczącym się procesem wprowadzania święceń biskupich kobiet. – „Wasze spory wpływają na wszystkich. Podziały wewnątrz jakiegokolwiek Kościoła lub wspólnoty eklezjalnej zubożają cały Kościół – powiedział. Wobec różnic i trudnych tematów między Kościołami kardynał zaapelował o pogłębienie duchowego ekumenizmu, wymianę duchowych darów bez jednoczesnej rezygnacji z dialogu nad kwestiami doktrynalnymi, nawet jeśli zajmie to sporo czasu” – stwierdził. Słowa kardynała zirytowały niektórych biskupów w momencie, gdy użył pojęcia „wspólnot eklezjalnych”, tym bardziej, że w dalszej części przemówienia używał też terminu „Kościół” w odniesieniu do Kościoła anglikańskiego. Głosy nt. jedności Kościoła były dość krytyczne – i tak bp Christopher Hill z Guildford wyraził opinię, że pełna, widzialna jedność nigdy nie miała miejsca w całej historii chrześcijaństwa.

■ W połowie lutego przedstawiciele Kościołów reformowanych i Kościoła rzymskokatolickiego w USA kontynuowali rozmowy w ramach 7. Rundy Dialogu Reformowano-Katolickiego. Głównym tematem spotkania teologów w Fuller Theological Seminary w Pasadenie była Wieczera Pańska. Omawiano m.in. takie zagadnienia jak działanie Ducha Świętego w Eucharystii, pamiątka Eucharystii, obecność Chrystusa w Eucharystii, Eucharystia jako ofiara i ofiarowanie, oraz uczniostwo w relacji do Eucharystii. Ks. Richard Mouw, reformowany współprzewodniczący Komisji, zauważył, że eklezjologia budzi największy niepokój, kiedy reformowani i katolicy zaczynają mówić o Wieczery Pańskiej. Z kolei ks. John Riggs ze Zjednoczonego Kościoła w Chrystusie (UCC) zaznaczył, że pierwotna tradycja reformowana postrzegała Eucharystię jako środek łaski, poprzez który zapoczątkowana zostaje więź między wierzącymi a Chrystusem, stąd też pytanie o sposób obecności Chrystusa w chlebie i winie był dla reformowanych kwestią drugorzędną. – „Dziś, reformowani chrześcijanie są bardziej skłonni niż kiedyś potwierdzić, że w Eucharystii doświadczają obecności Chrystusa w wyjątkowy sposób, mimo iż tradycja reformowana unika języka sugerującego ofiarniczy charakter Eucharystii i nie lokalizuje obecności Chrystusa w ele-

mentach chleba i wina, inaczej niż jest to w katolickiej praktyce” – dodał. Efektem spotkania jest plan opracowania dokumentu, który będzie omawiał zarówno podobieństwa, jak i różnice w pojmowaniu Eucharystii. Tekst ma być napisany w taki sposób, aby był przystępny dla możliwie największej liczby odbiorców. W komisji dialogu reprezentowane są największe Kościoły reformowane w USA: Zjednoczony Kościół Chrystusa, Prezbiteriański Kościół USA, Kościół Reformowany w Ameryce oraz Kościół Chrześcijańsko-Reformowany.

■ W Esztergom na Węgrzech odbyła się coroczna sesja robocza Wspólnej Komisji Konferencji Kościołów Europejskich (KKE) oraz Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE). Spotkanie miało miejsce od 19 do 22 lutego w Centrum Konferencyjnym Św. Adalberta. Głównym tematem była problematyka stworzenia. Zauważono, że dla Kościołów nie jest to nowe zagadnienie. Potrzeba zaangażowania się na rzecz ochrony stworzenia była już wcześniej wyrażana przez ruch ekumeniczny. Podczas obrad wymieniono się doświadczeniami z pracy na rzecz stworzenia. Wspólna Komisja wyraziła wdzięczność Kościołom za pracę na ich lokalnym gruncie w tym zakresie. Przyjęto raport z Międzyreligijnego Szczytu Klimatycznego, który odbył się w listopadzie w Uppsali. Po raz kolejny zwrócono uwagę na to, że różne religie światowe mogą efektywnie współpracować w zakresie problematyki związanej ze zmianami klimatycznymi. Wspólna Komisja zauważyła, że sam kryzys ekologiczny jest odbiciem głębszego kryzysu duchowego. Jako ludzie mamy dbać o porządek w dziele stworzenia, a nie je wyzyskiwać. Jako Europejczycy powinniśmy się solidaryzować z najbardziej ubogimi na świecie, którzy są ofiarami naszego braku odpowiedzialności względem stworzenia. Jako Kościoły musimy wziąć odpowiedzialność za bycie dobrymi gospodarzami stworzenia. Podczas obrad Wspólna Komisja wsparła propozycję z III Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Sibiu, aby okres między 1 września a 4 października wykorzystać jako czas na kontemplację nad Bożym dobrem w stworzeniu. Uczestnicy spotkania uznali też, że Kościoły Europy powinny wziąć czynny udział w Konferencji Klimatycznej ONZ w Kopenhadze w grudniu 2009 r. CCEE i KKE chce kontynuować na lokalnym i europejskim poziomie współpracę w dziedzinach, co do których jest już porozumienie: promocja Biblii i rozpowszechnianie wiedzy na jej temat, ochrona środowiska, migracje, pokój. Podczas spotkania w Esztergom przeanalizowano pracę Komisji CCEE-KKE do spraw Relacji z Muzułmanami w Europie. Widocznym osiągnięciem Komisji było zorganizowanie w październiku w Brukseli konferencji muzułmańsko-chrześcijańskiej na temat „Obywatele i wierzący w Europie. Chrześcijanie i muzułmanie jako aktywni partnerzy w społeczeństwach europejskich”. Wspólna Komisja została także poinformowana o działalności Komisji KKE „Kościół i Społeczeństwo” oraz Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej, które zajmują się m.in. takimi zagadnieniami jak artykuł 17. Traktatu Lizbońskiego, ochrona danych,

ochrona niedzieli jako dnia odpoczynku. Kolejne posiedzenie Wspólnej Komisji KKE-CCEE odbędzie się od 8 do 11 marca 2010 r. Jego tematem przewodnim będzie migracja. Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) zrzesza przewodniczących 33 europejskich Konferencji Episkopatów Kościoła Rzymskokatolickiego, w tym Konferencji Episkopatu Polski. Konferencja Kościołów Europejskich (KKE) jest wspólnotą 125 europejskich Kościołów tradycji prawosławnej, protestanckiej, anglikańskiej i starokatolickiej oraz 43 organizacji stowarzyszonych. Polska Rada Ekumeniczna współpracuje z KKE. Wszystkie Kościoły członkowskie PRE są także członkami KKE.

■ Patriarchat moskiewski wciąż uznaje, że nie zostały usunięte przeszkody na drodze do spotkania patriarchy Cyryla i papieża Benedykta – potwierdził metropolita Hilarion. Nigdy nie została wykluczona możliwość takiego spotkania podczas rządów patriarchy Aleksego II, lecz wciąż istnieją przeszkody by do niego doszło, zwłaszcza przypadki prozelityzmu. „Chcemy wypracować wspólne stanowisko, i kiedy zostanie to osiągnięte, zorganizować takie spotkanie” – powiedział w telewizyjnej relacji łączącej Moskwę i Paryż biskup Wiednia i Austrii Hilarion reprezentujący Rosyjski Kościół Prawosławny w europejskich organizacjach kościelnych. Hierarcha dodał, że nowy patriarcha będzie kontynuował linię swojego poprzednika w relacjach prawosławno-katolickich i „uczyni wszystko aby usunąć wszelkie przeszkody uniemożliwiające spotkanie z papieżem”. Biskup Hilarion podkreślił, że ważniejsze jest dobre przygotowanie spotkania niż wyznaczanie określonych dat i możliwych terminów. Jednym z najtrudniejszych problemów w prawosławno-katolickich relacjach – zdaniem biskupa – jest otwieranie nowych parafii i diecezji greko-katolickich w zachodniej i wschodniej Ukrainie.

■ Zadowolenie ze spotkania z nowym zwierzchnikiem Greckiego Kościoła Prawosławnego arcybiskupem Hieronimem II wyraził na falach Radia Watykańskiego kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Hierarcha zastrzegł jednak, że w Greckim Kościele Prawosławnym nadal istnieje pewien opór wobec zbliżenia ekumenicznego. Jego zdaniem nie wyklucza to jednak współpracy z prawosławiem, szczególnie w kwestiach praktycznych. – Oni są bardzo zainteresowani naszymi doświadczeniami – wskazał kardynał. Podczas swych rozmów w Atenach przewodniczący Papieskiej Rady dostrzegł wolę kontynuowania wzajemnych kontaktów. Było to pierwsze spotkanie Hieronima II, który zastąpił zmarłego metropolitę Chrystodulosa, i kard. Kaspera. Obaj hierarchowie nie znali się wcześniej.

■ Do tolerancji wobec chrześcijan w krajach islamskich wezwał przewodniczący Parlamentu Europejskiego. „Tak jak my respektujemy to, że muzułmanie modlą się u nas w meczetach, tak samo chrześcijanie muszą mieć możliwość

modlitwy w kościołach w krajach muzułmańskich“ – powiedział Pöttering. „Dialog kultur odniesie sukces, jeśli nie będzie drogą jednokierunkową“ – zaznaczył polityk podczas spotkania 400 przedstawicieli życia politycznego, kościelnego i gospodarczego w katedrze w Essen. Pöttering wspomniał swoją niedawną wizytę w Arabii Saudyjskiej, podczas której spotkał się m.in. z taką argumentacją ze strony miejscowych polityków, którzy twierdzili, że przecież „w Watykanie również nie ma meczetów”. „Stanowisko to może dotyczyć takich miejsc jak Mekka czy Medyna, ale nie całego kraju” – odparł wtedy przewodniczący PE. Przypomniał, że w samej Arabii Saudyjskiej pracują tysiące chrześcijańskich migrantów, którzy chcieliby swobodnie wyznawać swoją religię. Zdaniem Pötteringa przyszłość Europy zależy w istotnym stopniu od współpracy z islamem. Przestrzegł przed „wojną cywilizacji“, którą głosił niedawno zmarły, amerykański naukowiec, Samuel Huntington. „Europa ma polityczny i moralny obowiązek, zapobiec temu zderzeniu” – podkreślił Pöttering i zwrócił uwagę, że szczególnie dotyczy to sytuacji na Bliskim Wschodzie. Jego zdaniem, wspólnie z USA i umiarkowanymi krajami arabskimi Unia Europejska musi zaangażować się w budowanie rzeczywistego pokoju w tym regionie.

■ Na świecie przybywa katolików, a w Afryce i Azji duchownych i kleryków – wynika z tegorocznego wydania „Anuario Pontificio”. Zostało ono zaprezentowane przez sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej kard. Tarcisio Bertone. Liczba katolików wzrosła z miliarda stu trzydziestu jeden milionów w roku 2006 do miliarda stu czterdziestu siedmiu milionów rok później. Przybyło także księży i biskupów. W 2006 roku było 4.898 biskupów, a rok później już 4946. Jak wynika z publikacji na świecie przybyło również księży. Ich liczba w ciągu ostatnich ośmiu lat zwiększyła się z 405,178 w roku 2000 do 408,024 w 2007. Najwięcej, bo aż 27,6 procenta przybyło ich w Afryce. Azja może poszczycić się 21 procentowym wzrostem. W Ameryce liczba duchownych pozostaje w miarę stabilna, a w Europie spada (o 6,8 procenta).

■ Liczba luteranów na świecie rośnie, jednak nie jest to zasługa Kościołów z tradycyjnych krajów luterzańskich, a młodych Kościołów z Afryki i Azji – wynika z danych statystycznych Światowej Federacji Luterńskiej (ŚFL). W porównaniu z rokiem 2007 liczba luteranów na świecie w 2008 wzrosła o nieco ponad 150 tys. i wynosi obecnie 68,5 milionów. 140 Kościołów członkowskich ŚFL odnotowało wzrost o prawie 142 tys. Tradycyjnie już dane statystyczne zaniża Europa i Ameryka Północna. Mimo, że Europa wciąż zachowuje status kontynentu z największą liczbą luteranów (37 mln.) to jednak afrykańskie Kościoły mają już grubo ponad 17 mln członków. Jeśli trend ten się utrzyma, to za kilkadziesiąt lat liczba luteranów w Afryce i Europie zrówna się. Fenomen ten nie jest wyłącznie luterzańską specyfiką i dotyczy praktycznie wszystkich Kościołów chrześcijańskich.

■ Po raz kolejny rozpoczęto przygotowania do zwołania Wielkiego i Świętego Soboru Ogólnoprawosławnego. Patriarcha ekumeniczny rozesłał wszystkim zwierzchnikom kanonicznych Kościołów prawosławnych listy z zaproszeniem na spotkania przygotowawcze, które mają się odbyć w czerwcu i grudniu. W liście podano 10 tematów, którymi ma się zająć przyszły Sobór. Decyzja patriarchy Bartłomieja stanowi realizację postanowień konferencji zwierzchników prawosławnych zebranych w Konstantynopolu (Istanbul) w październiku 2008 r. Sobór ma dać odpowiedź na pytania zgromadzone w ciągu wieków, które coraz wyraźniej stają przed poszczególnymi Kościołami w zmieniającej się rzeczywistości. W szczególności listy patriarchalne wymieniają dziesięć obszarów poszukiwań, na których mają się skupić hierarchowie pracujący nad przygotowaniem Soboru: 1. Problem diaspory, a więc jurysdykcji nad Kościołami pozostającymi poza terytorium kanonicznym swoich macierzystych Kościołów. Według kanonów do tej pory obowiązujących, Kościoły znajdujące się poza granicami swoich państw narodowych miały podlegać Patriarchatowi ekumenicznemu. Kanony te pochodzą z czasów poprzedzających ogólnoświatowy fenomen migracji, a w związku z tym rodzą dziś w praktyce wiele kontrowersji. 2 i 3. Kolejnymi tematami budzącymi dziś w prawosławnym świecie wiele konfliktów jest sposób uzyskiwania przez poszczególne Kościoły autokefalii, czyli niezależności oraz autonomii czyli niezależności wewnątrz danego Kościoła autokefalicznego. 4. Sobór miałby się zająć też kwestią dyptychów, a więc regułami, które rządzą pierwszeństwem i wzajemnym uznaniem kanoniczności pomiędzy poszczególnymi Kościołami prawosławnymi. Dyptychy z imionami kanonicznych zwierzchników są odczytywane podczas sprawowania każdej prawosławnej liturgii. 5. Kwestią do rozstrzygnięcia przez Sobór mają być też problemy wyrosłe ze stosowania różnych kalendarzy liturgicznych. Kościoły prawosławne nie przyjęły reformy gregoriańskiej kalendarza w XVI w, jednak wiele Kościołów czy poszczególnych parafii łączy w rocznym cyklu świąt kalendarz gregoriański z juliańskim. 6. Tematem dla ojców soborowych ma być też refleksja nad poszczególnymi przeszkodami małżeńskimi oraz kanonicznością sprawowania małżeństwa. 7. Sprawą do rozważenia ma także stać się dyscyplina związana z postem, jaka ma być zachowana w warunkach życia współczesnego świata. 8. Kolejnym tematem wymienionym w listach patriarchy są relacje z innymi wyznaniem chrześcijańskimi. 9. Stosunek prawosławia do ruchu ekumenicznego. 10. Wkład prawosławia do zachowania chrześcijańskiego ideału pokoju, braterstwa i wolności we współczesnym świecie.

■ Biskup Hilarion, nowy szef wydziału zagranicznego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, skrytykował roszczenia Patriarchatu Ekumenicznego Konstantynopola do reprezentowania diaspory prawosławnej na świecie. Ekumenicznemu patriarsze oberwało się także za „tendencje upodabniające prawosławie do rzym-

skiego katolicyzmu“. – Zamiar przekształcenia prawosławia na wzór rzymskiego katolicyzmu z mocnym podkreśleniem prymatu jest modelem centralistycznym i niezgodnym z prawosławną tradycją – uważa bp Hilarion. Hierarcha wyraził obawy, że podczas spotkań przygotowujących Sobór Ogólnoprawosławny Konstantynopol będzie chciał narzucić swój model. Już raz Rosjanie zbojkotowali konferencję na wyspie Rodos. Jednym z powodów nieustannego sporu między Konstantynopolem a Moskwą jest status kanoniczny estońskiej Cerkwi, która przyjęła jurysdykcję Bartłomieja I. Wzbudziło to ostry sprzeciw Rosjan, którzy torpedują spotkania z udziałem Estończyków, nawet te międzynarodowe o charakterze ekumenicznym.

■ Ekumenizm jest nie tylko opcją, ale świętym obowiązkiem Kościoła podkreślił 23 kwietnia w Wiedniu kard. Walter Kasper. Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan był gościem ekumenicznej fundacji Pro Oriente. Na Uniwersytecie Wiedeńskim wygłosił wykład na temat dialogu między Wschodem a Zachodem. Przyznał, że zdjęcie ekskomuniki z czterech biskupów lefebrystów –zwłaszcza bp. Richarda Williamsona, negującego Holocaust – wywołało silne kontrowersje. Podobnie przywrócenie tekstu wielkopiątkowej modlitwy wiernych za Żydów w wersji z przedsoborowego Mszału Rzymskiego z 1962 r. Według watykańskiego hierarchy, te kryzysy pokazały paradoksalnie, że stosunki między Kościołem a judaizmem są dobre i stabilne. Mają one inny charakter niż stosunki z pozostałymi religiami – podkreślił kard. Kasper. Żydzi są naszymi starszymi braćmi, Żydzi i chrześcijanie są częścią Bożego Ludu Przymierza. Dlatego – dodał – przy Papieskiej Radzie ds. Jedności Chrześcijan istnieje również Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. Kard. Kasper przyznał jednocześnie, że w „sprawie lefebrystów” doszło do poważnych zaniedbań. Głównym „zgrzytem” w dialogu z nimi jest pojmowanie „tradycji”. Bractwo św. Piusa X jest obrońcą jej sztywnego pojmowania, podczas gdy w Kościele katolickim tradycja jest „dynamiczna” i „żywa” i ciągle się rozwija. Teraz Kościół powinien ogłosić swoje stanowisko, że „lefebryści do nas nie należą”. Jeśli chodzi o stosunki z prawosławiem, kard. Kasper jest przekonany, że jak najszybciej powinna być ustalona wspólna data świąt Wielkanocnych. Z tymi dwoma różnymi terminami ośmieszamy się na Wschodzie wśród muzułmanów. Trudności są też na Zachodzie, gdzie żyje wielu wyznawców prawosławia – skonstatował kard. Kasper. Jednocześnie podkreślił dobre stosunki między papieżem Benedyktem XVI i patriarchą Bartłomiejem I. Postępy odnotował też w stosunkach z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym. Według kard. Kaspera zarzut rosyjskiego prawosławia, że Kościół katolicki uprawia „prozelityzm”, jest nieuzasadniony. Zapewnił, że taka działalność nie leży w strategii Kościoła katolickiego, a jeśli podobne sytuacje mają miejsce, to „tylko sprawą pojedynczych księży”. W celu rozwiązania tego rodzaju pro-

blemów powołano wspólną komisję katolicko-prawosławną, która zgłoszone przypadki kontroluje na miejscu.

■ „Chrześcijanie i muzułmanie powinni dążyć do osiągnięcia wzajemnego zaufania. Im więcej obie społeczności religijne będą się spotykać, rozmawiać ze sobą i wyjaśniać różnice między swoimi punktami widzenia, tym bardziej będzie możliwe wzajemne zrozumienie. Takie kontakty są potrzebne zarówno na poziomie liderów społeczności, jak też między zwykłymi wiernymi. Razem możemy więcej wniesić do przyszłości naszej europejskiej społeczności” – stwierdzili sekretarze generalni rad ekumenicznych w Europie, którzy od 27 do 30 kwietnia obradowali na wspólnej konferencji w St. Pölten w Austrii. Takie spotkania sekretarzy generalnych rad ekumenicznych odbywają się raz w roku w celu wymiany doświadczeń i omówienia problemów w poszczególnych krajach Europy. W tym roku skoncentrowano się na relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich, ponieważ współpraca pomiędzy wiernymi, a szczególnie liderami, religii monoteistycznych oraz kwestia tożsamości są dzisiaj niezwykle ważnymi zagadnieniami w Europie. Sekretarze rad ekumenicznych zachęcają wszystkich chrześcijan i muzułmanów do wzajemnego uczenia się swoich wartości i nie kierowania się we wzajemnych relacjach uprzedzeniami. Obie społeczności mogą się od siebie wiele nauczyć, np. różnego rozumienia Jedyne Boga, praw człowieka czy roli religii w społeczeństwie. Uczestnicy spotkania w St. Pölten zdają sobie sprawę, jak trudne jest to zadanie. Dzisiejsze społeczeństwo europejskie jest złożone: kulturowo, społecznie, ekonomicznie, politycznie i religijnie. Wszystkie religie i światopoglądy stoją przed wyzwaniem aktywnego zbliżenia się do siebie. Jednym z wielkich darów współczesności jest to, że w Europie ludzie różnych religii codziennie się ze sobą spotykają w swoim miejscu zamieszkania. To nas zmusza do szukania dialogu i współpracy.

■ W Odessie na Ukrainie odbyło się posiedzenie grupy roboczej w ramach projektu „Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech”. W spotkaniu, które miało miejsce od 11 do 12 maja, uczestniczyli przedstawiciele Kościołów ewangelickich, prawosławnych, greckokatolickiego i rzymskokatolickiego z Ukrainy, Białorusi, Polski i Niemiec. Polską Radę Ekumeniczną reprezentowali dr Wiesław Konach oraz ks. dyr. Ireneusz Lukas. Celem spotkania było przygotowanie ekumenicznej konferencji na Ukrainie, której uczestnikami będą przedstawiciele różnych Kościołów i krajów. Konferencja na temat „Kościoły na Ukrainie wobec kryzysu społecznego” zaplanowana została na wrzesień. Projekt „Pojednanie w Europie” zainicjowany został w latach 70. XX w. przez Kościoły zrzeszone w PRE oraz Kościoły ewangelickie i Kościół rzymskokatolicki w Niemczech. Pierwotnie działania podejmowane w ramach projektu związane były z pojednaniem polsko-nie-

mieckim. Od czasu II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu w 1997 r. projekt objął swoim zasięgiem także Kościoły na Białorusi i Ukrainie. W ramach projektu „Pojednanie” odbyło się wiele konferencji tematycznych, spotkań, wyjazdów studyjnych. Ich celem było budowanie wzajemnego zrozumienia i dobrej współpracy ekumenicznej ponad wszelkimi podziałami wyznaniowymi, kulturowymi i narodowymi. Szczególną wartością projektu realizowanego ponad granicami Unii Europejskiej jest nie tylko jego ekumeniczny, ale też międzynarodowy charakter.

■ O pragnieniu przywrócenia pełnej jedności między prawosławiem a Kościołem katolickim zapewnił Benedykt XVI delegację Patriarchatu Konstantynopolańskiego. Delegacja przybyła na rzymskie uroczystości świętych Piotra i Pawła. Przewodniczył jej metropolita Francji, Emanuel, który jest jednocześnie dyrektorem Biura swego Kościoła przy Unii Europejskiej. Przyjmując przedstawicieli Patriarchatu Ekumenicznego Benedykt XVI podkreślił, iż Kościół katolicki pragnie przyczynić się, na ile jest to możliwe, do przywrócenia pełnej jedności. Jednocześnie wyraził zadowolenie z dobrego rozwoju prac Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym. Papież przypomniał, że spotka się ona w październiku bieżącego roku na Cyprze. Tematem jej prac będzie rola Biskupa Rzymu w komunii Kościoła w okresie pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa. Zaznaczył, że studium tego aspektu okazuje się niezbędne, by móc globalnie pogłębić tę kwestię w ramach poszukiwania pełnej jedności. „Pragnę, by uczestnicy dialogu katolicko-prawosławnego wiedzieli, że towarzyszy im moja modlitwa i że ów dialog ma pełne poparcie całego Kościoła katolickiego” – stwierdził Benedykt XVI. Jednocześnie papież wyraził życzenie, aby udało się przezwyciężyć nieporozumienia i napięcia, do jakich doszło podczas ostatnich sesji tego gremium w obrębie delegacji prawosławnej, tak aby dialog ten był jak najbardziej reprezentatywny dla całego prawosławia. Przed dwoma laty obrady Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym w Rawennie opuściła delegacja Patriarchatu Moskiewskiego. Przyczyną była obecność duchownych nie uznawanego przez Rosyjski Kościół Prawosławny, Estońskiego Apostolskiego Kościoła Prawosławnego (EAKP) związanego z Patriarchatem Konstantynopola.

Z kraju

■ Poszukiwanie porozumienia ponad wszelkimi podziałami i różnicami jest jednym z najważniejszych zadań współczesnego świata w imię pokoju, ochrony całego stworzenia i troski o godność każdego człowieka – powiedział prezes Polskiej Rady Ekumenicznej abp Jeremiasz podczas Ekumenicznego Spotkania Noworocznego. Spotkanie odbyło się 15 stycznia w Centrum Luterańskim Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie. Przybyli na nie wszyscy zwierzchnicy Kościołów zrzeszonych w PRE oraz członkowie Prezydium Rady: ks. prezbiter Gustaw Cieślar (Kościół Chrześcijan Baptystów), bp Janusz Jagucki (Kościół Ewangelicko-Augsburski), bp Edward Puślecki (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny), bp Marek Izdebski (Kościół Ewangelicko-Reformowany), bp Wiktor Wysoczański (Kościół Polskokatolicki), bp Ludwik M. Jabłoński, bp Włodzimierz M. Jaworski (obaj z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów), metropolita Sawa oraz abp Jeremiasz (obaj z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego). Obecni byli także hierarchowie rzymskokatolicki: prymas Polski kard. Józef Glemp oraz przewodniczący Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu bp Tadeusz Pikus. Wśród przybyłych gości byli przedstawiciele gminy żydowskiej, oddziałów i komisji PRE, nauki, mediów, politycy, a także wielu innych świeckich i duchownych zaangażowanych w dialog i ruch ekumeniczny. Rząd reprezentował Tomasz Siemoniak, sekretarz stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji. W imieniu prezydenta obecny był jego kapelan ks. Roman Indrzejczyk. Gości przywitał prezes PRE abp Jeremiasz. Wyraził radość z obecności przedstawicieli tak wielu środowisk, których łączy troska o dobro kraju. – Poszukiwanie porozumienia ponad wszelkimi podziałami i różnicami – tak ważne w światowym ruchu ekumenicznym – jest jednym z najważniejszych zadań współczesnego świata w imię pokoju, ochrony całego stworzenia i troski o godność każdego człowieka – mówił abp Jeremiasz. Zwrócił uwagę na to, iż w minionym roku miało miejsce wiele niepokojących wydarzeń na świecie: konflikty zbrojne, napięcia społeczne. – Ledwo nauczyliśmy się pluralizmu, a już staje się on często przykrywką tendencji uniformistycznych i imperialistycznych. Poznaliśmy trochę więcej tajemnic bytu i ośmielamy się manipulować nawet tajemnicą narodzin człowieka. Boimy się cierpień dotykających nas i naszych najbliższych, ale niewiele obchodzi nas śmierć kilkudziesięciu osób w Iraku czy w Afganistanie – zauważył prawosławny hierarcha. Prezes PRE mówił też o pozytywnych procesach społecznych – coraz bardziej przestrzegane są prawa człowieka, a także mniejszości wyznaniowych czy narodowych. Obecny czas nazwał pomyslnym dla Kościołów członkowskich PRE. Abp Jeremiasz wspominał również o zaniepokojeniu wiernych Kościołów, które powoduje ujawnianie w ostatnim czasie dokumentów SB o duchownych. – Poważne zastrzeżenia budzi sposób

przekazywania treści tych dokumentów do wiadomości publicznej. Zaistniały sytuacje, w których zasadne może być pytanie o przestrzeganie praw człowieka. Upowszechnienie treści dokumentów w środkach masowego przekazu nabiera bowiem w opinii społecznej mocy wyroku skazującego daną osobę bez obiektywnego ustalenia zarówno wiarygodności dokumentów jak i warunków zaistnienia naganego postępowania. Tym bardziej, że jak wykazały niektóre przypadki, naganne postępowanie nie miało miejsca – powiedział. Prezes PRE w kilku słowach przedstawił inicjatywy, jakie podejmuje Rada. Podczas nabożeństw w ramach zbliżającego się Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan zbierane będą ofiary na pomoc prześladowanym chrześcijanom w Indiach. Wkrótce ukaże się ekumeniczna publikacja katechetyczna „W drodze za Chrystusem. Kościoły chrześcijańskie w Polsce mówią osobie”, w której Kościoły zrzeszone w PRE oraz Kościół Rzymskokatolicki dokonują autoprezentacji. Podczas grudniowej Konferencji Klimatycznej w Poznaniu obecni byli przedstawiciele Światowej Rady Kościołów oraz PRE. Rada utrzymuje również międzynarodowe kontakty ekumeniczne, realizuje np. projekt „Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech”. Abp Jeremiasz wyraził niezadowolenie z obecności Kościołów członkowskich PRE w mediach publicznych – programy ekumeniczne w TVP nadawane są bowiem wcześniej rano, a niektóre audycje radiowe późnym wieczorem. – Jesteśmy na początku 2009 roku, a jest to rok 70. rocznicy wybuchu II wojny światowej i 20. rocznicy podpisania porozumień Okrągłego Stołu. Pierwsza rocznica świadczy o potędze zła, ale i wielkości odwagi i ofiarności ludzi, druga wskazuje na możliwość pokojowej drogi zmiany systemu politycznego. Jest więc przejawem triumfu historycznego filozofii życia, która tak mocno została wyrażona w treści świąt Bożego Narodzenia. Jest to optymistyczna wizja, pełna nadziei na przyszłość – powiedział na koniec prezes PRE. Głos zabrał również prymas Polski kard. Józef Glemp. Nawiązując do przemówienia abp. Jeremiasza mówił o potrzebie pokoju we współczesnym świecie. Tomasz Siemoniak z MSWiA przekazał życzenia noworoczne dla Kościołów od premiera Donalda Tuska. Wyraził też gotowość do współpracy z Polską Radą Ekumeniczną. Odczytane zostały także życzenia od władz Polskiego Radia.

■ Wspólną modlitwą „Ojcze nasz”, śpiewaniem psalmów, refleksją nad Biblią, koncertami i degustacją kuchni żydowskiej uczczono 17 stycznia w kilkunastu miastach XII Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce, pod hasłem: „Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem Przymierza między Mną a ziemią”. Uroczystej liturgii słowa w warszawskim kościele pw. Wszystkich Świętych przewodniczył abp Kazimierz Nycz. Katolicy wspólnie z Żydami wysłuchali biblijnych tekstów z Księgi Rodzaju oraz Księgi Powtórzonego Prawa opisujących przymierze Boga z narodem wybranym. Bp Mieczysław Cisło, przewodniczący Komitetu KEP ds. Dialogu z Judaizmem podkreślił, że przymierze Boga z Jego

ludem nie zostało zerwane ani odrzucone. „Kościół – lud mesjaniczny i Żydzi – lud wyczekujący Mesjasza dążą do analogicznych celów: oczekują przyjścia lub powrotu Mesjasza” – powiedział. Przypomniał soborową deklarację „Nostra Aetate”, która zachęca obie strony „do poznania i poszanowania, które osiągnąć można przez studia biblijne i teologiczne oraz przez braterskie rozmowy”. We wspólnej modlitwie Żydów i chrześcijan na zakończenie szabatu w synagodze Tempel w Krakowie uczestniczył kard. Stanisław Dziwisz, rabin Krakowa Boaz Pasz, rabini Galicji, księża, wielu wiernych oraz przewodniczący Gminy Żydowskiej w Krakowie Tadeusz Jakubowicz. Gościem Dnia Judaizmu był Marek Halter, mieszkający we Francji polsko-żydowski pisarz i malarz, uznany autorytet w dziedzinie obrony praw człowieka. Przemawiając w Lublinie, Halter postulował, aby Dzień Judaizmu był dniem skruchy wobec faktu, że Polacy nie zrobili wszystkiego, co mogli dla ratowania Żydów w czasie wojny. Chciałby, by przyznał to publicznie polski prezydent, wzorem kanclerza Willy’ego Brandta, który prosił o przebaczenie w imieniu narodu niemieckiego, czy Jacques Chirac, który uznał współodpowiedzialność państwa za deportacje Żydów.

■ Chrześcijan w Polsce łączy troska o wspólne dobro” – powiedział podczas spotkania 22 stycznia z przedstawicielami działających w Polsce Kościołów prezydent RP Lech Kaczyński. Po raz trzeci w kaplicy prezydenckiej odbyła się modlitwa o jedność chrześcijan. W modlitwie uczestniczyli małżonka prezydenta Maria Kaczyńska oraz szef Kancelarii Prezydenta RP, minister Piotr Kownacki. Zgromadzonych powitał prezydencki kapelan ks. Roman Indrzejczyk. Spotkanie rozpoczęła wspólna modlitwa w kaplicy prezydenckiej, a uczestniczyli w niej przedstawiciele rzymskokatolickiej archidiecezji warszawskiej i diecezji warszawsko-praskiej oraz Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Zaproszenie prezydenta przyjęli ponadto reprezentanci Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Polskiego Towarzystwa Biblijnego oraz Stowarzyszenia Pokoju i Pojednania „Effatha”. Po modlitwie Lech Kaczyński w krótkim wystąpieniu w Sali Obrazowej podkreślił, że tożsamość religijna człowieka jest bardzo istotnym elementem jego osobowości. Dominacja katolicyzmu nie oznacza, że Polska nie jest krajem wielu wyznań, i to nie tylko chrześcijańskich. – Łączy nas wspólne dobro – powiedział prezydent, zwracając uwagę, że owym dobrem jest nie tylko Rzeczpospolita, ale również pokój na świecie. Lech Kaczyński życzył zgromadzonym wytrwałości w kontynuowaniu pracy nad jednoczeniem chrześcijan. Arcybiskup Jeremiasz, prezes PRE wyraził wdzięczność za zorganizowanie spotkania już po raz trzeci i za to, że obecność różnych Kościołów w Polsce jest zauważana.

■ 25 stycznia w rzymskokatolickiej katedrze św. Floriana na warszawskiej Pradze odbyło się centralne nabożeństwo ekumeniczne kończące obchody Tygo-

dnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w stolicy. Kazanie wygłosił ks. bp Marek Izdebski z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Uroczystej mszy przewodniczył abp Kazimierz Nycz metropolita warszawski. W liturgii wzięli udział: abp Henryk Hoser stojący na czele diecezji warszawsko-praskiej oraz zwierzchnicy i reprezentanci Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Fragmenty ze Starego i Nowego Testamentu odczytały pani Małgorzata Platajs, dyrektor Towarzystwa Biblijnego i pani Danuta Baszkowska, prezes ekumenicznego Stowarzyszenia Pokoju i Pojednania „Effata”, organizującego w Warszawie comiesięczne wspólne modlitewne spotkania duchownych i świeckich różnych wyznań. Przez cały tydzień trwały nabożeństwa ekumeniczne w świątyniach różnych wyznań. Hasło Tygodnia brzmiało: „Będą zjednoczeni w Twoim ręku”. W Poznaniu liturgii w kościele pw. Nawrócenia św. Pawła przewodniczył abp Stanisław Gądecki, zaś prezes PRE, prawosławny abp Jeremiasz wzywał, by uczyć się otwartości na świat od św. Pawła, ponieważ czuł się on „obywatelem świata i kochał zarazem własny naród, ale bez zabarwienia nacjonalistycznego”. W Krakowie kard. Stanisław Dziwisz w kościele Dominikanów na zakończenie Tygodnia zauważył, że „zadaniem wszystkich chrześcijan jest przywracanie nadziei w świecie złańcionym dobra, miłości i pokoju”, gdyż pomoże to w „przemienianiu naszych środowisk na bardziej Boże i bardziej ludzkie”.

■ Spotkanie modlitewne z okazji obchodów IX Dnia Islamu w Kościele katolickim odbyło się 26 stycznia w Domu Parafialnym przy parafii św. Floriana na warszawskiej Pradze. Uczestnicy dyskusji panelowej rozmawiali o zagrożeniach dla współczesnej rodziny i małżeństwa bez względu na wyznanie oraz pokój między religiami. Ustanowienie przez Kościół katolicki w Polsce Dnia Islamu, odbywającego się w tym roku pod hasłem „Wspólnie na rzecz godności małżeństwa i rodziny”, jest inicjatywą pionierską w skali świata. Zebranych przywitał bp Romuald Kamiński, przewodniczący Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Episkopatu Polski. Powiedział, że choć spotkanie dotyczy przede wszystkim tematu rodziny i małżeństwa, to takie kwestie jak pokój na Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w strefie Gazy, jest tematem ciężącym nad wszelkimi spotkaniami muzułmanów i chrześcijan w tym dniu. Abp Henryk Hoser, ordynariusz warszawsko-praski uznał, że obowiązkiem chrześcijan i muzułmanów jest potwierdzić ważność rodziny oraz małżeństwa kobiety i mężczyzny. Zwłaszcza w obecnych czasach próbuje się za rodzinę uznać coś, co nią nie jest. Z kolei mufti Tomasz Miśkiewicz, przewodniczący Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP zwrócił uwagę na konieczność kontynuowania dialogu katolicko-muzułmańskiego w takich kwestiach jak m. in. małżeństwa mieszane oraz działalność na rzecz pokoju. Spotkaniu towarzyszyła prezentacja muzyki Orientu oraz czytanie fragmentów Starego i Nowego Testamentu oraz Koranu poświęconego małżeństwu i rodzinie.

■ Podczas obchodów Międzynarodowego Dnia Pamięci Ofiar Holokaustu w Warszawie miała miejsce ekumeniczna modlitwa prowadzona przez Żydów, katolików, prawosławnych i ewangelików. 27 stycznia to dzień wyzwolenia hitlerowskiego obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau. Przed czterema laty ONZ ustanowiła ten dzień Międzynarodowym Dniem Pamięci Ofiar Holokaustu. Z tej okazji w wielu miastach Polski odbywały się uroczystości upamiętniające ofiary nazistowskich zbrodni. Podczas obchodów przy pomniku Bohaterów Getta w Warszawie, w których udział wzięli przedstawiciele rządu, organizacji żydowskich, Kościołów, harcerzy, złożono wieńce oraz zapalno symboliczne znicze. Wymownym elementem warszawskich obchodów była ekumeniczna modlitwa prowadzona przez przedstawicieli gminy żydowskiej oraz Kościołów: rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego oraz ewangelicko-reformowanego. Wzorem lat ubiegłych, także i tegorocznym obchodom towarzyszyła akcja „Płomień Pamięci”, polegająca na zapaleniu tego dnia o godz. 18:00 w oknach naszych domów świecy, której płomień symbolizuje pamięć o pomordowanych w czasie Zagłady. Symbolicznym wyrazem akcji jest wspólna pamięć, dająca nadzieję, że nigdy nie powtórzy się zbrodnia Holokaustu. Honorowy patronat nad obchodami Międzynarodowego Dnia Pamięci Ofiar Holokaustu sprawowali prezydent RP Lech Kaczyński i prezydent Warszawy Hanna Gronkiewicz-Waltz. Obchody Międzynarodowego Dnia Pamięci Ofiar Holokaustu odbywają się na całym świecie. W tym roku przypada 64. rocznica wyzwolenia obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau.

■ Abp Marian Gołębiewski, metropolita wrocławski, w wywiadzie dla KAI (nr 6 z 8 lutego) na pytanie: Czy od protestantów możemy się czegoś nauczyć? odpowiedział: „Od protestantów możemy się nauczyć większego szacunku dla Słowa Bożego. Podczas Mszy św. nie można oddzielać Słowa Bożego od Eucharystii. W świadomości wiernych liturgia Słowa jest mniej ważna od Eucharystii. Tymczasem to samo Słowo przychodzi do mnie pod postaciami eucharystycznymi. To jest Słowo zawarte w księdze, ale przekraczające ją – tam jest Chrystus pod postacią Eucharystii. Jest to to samo Słowo – Jezus Chrystus, chociaż inny rodzaj obecności”. Odpowiedź na pytanie: We Wrocławiu mówi się o „czworokacie” ekumenicznym. Jak rozwija się wzajemny dialog? – brzmiała następująco: „Jest to dzielnica czterech Świątyń, gdzie znajduje się synagoga pod Białym Bocianem, cerkiew prawosławna, luterkański kościół oraz nasz kościół paulinów. Relacje są pozytywne. Wrocław pod tym względem jest wzorcowy. Do synagogi chodzę na nowy rok żydowski. Mam też dobre relacje z prawosławnym arcybiskupem Jeremiaszem oraz ewangelicko-augsburskim biskupem Ryszardem Boguszem”.

■ Dnia 4 marca we Włocławku odbyło się posiedzenie Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem

Starokatolickim Mariawitów. Wzięli w nim udział: bp Maria Ludwik Jabłoński i bp Bronisław Dembowski, współprzewodniczący, oraz członkowie: ks. prof. Maria Paweł Rudnicki i ks. mgr Maria Grzegorz Drózdź, reprezentujący Kościół Starokatolicki Mariawitów, a także ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak, reprezentujący Kościół Rzymskokatolicki. Podzielono się informacjami na temat przebiegu tegorocznego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Ks. Henryk Seweryniak przedstawił wyniki kwerendy, przeprowadzonej w dn. 3-6 lutego 2009 roku w Archiwum Kongregacji Nauki Wiary i przekazał wszystkim członkom Komisji fotokopie nieznanymi dokumentów z lat 1902-1929. W dwóch roboczych opracowaniach przedstawił: 1. Charakterystykę interesujących Komisję dokumentów, przechowywanych w Archiwum Kongregacji, oraz próbę opisu podejmowanych w Rzymie przez obie strony działań w latach 1903-1906; 2. Rozwiązanie kluczowego problemu, przed którym stanęła ostatnio Komisja: kto dokonał zmian w tekście „Początek Zawiazku Kapłanów Mariawitów”, przedstawionym w 1904 roku do oceny Kongregacji Św. Oficjum. Rozwiązaniu tego problemu może dopomóc fakt, iż odnaleziono nowe dokumenty, w których znajduje się tekst „Początku Zawiazku...” w wersji skróconej. Podjęto dyskusję na temat treści i struktury dokumentu końcowego pt. „Dwustronna refleksja o treściach objawień Matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Wielkiego Miłosierdzia”. Postanowiono dokonać uzupełnienia tego dokumentu o 2 listy M.F. Kozłowskiej do o. Honorata i przeprowadzić nad nimi dyskusję. Kolejny punkt spotkania został poświęcony kształtowi dokumentu końcowego pt. „Ze źródeł kwestii mariawickiej. Archiwalia z lat 1903-1904”. Postanowiono wprowadzić do niego kilka dalszych. W konsekwencji stwierdzono, że niemożliwe jest w tym roku sfinalizowanie prac Komisji. Ustalono, że następne zebranie na zaproszenie bp. Marii Ludwika Jabłońskiego odbędzie się 14 października 2009 roku w Płocku.

■ Podczas obchodów Światowego Dnia Modlitwy (6 marca) w różnych miastach Polski spotkali się wierni różnych wyznań chrześcijańskich. W tym roku liturgię nabożeństw w ramach Światowego Dnia Modlitwy przygotowały kobiety z Papui-Nowej Gwinei. Ekumeniczne spotkania były okazją nie tylko do wspólnej modlitwy, ale także do zapoznania się z kulturą tego państwa, a także problemami, jakie trapią ludzi tam mieszkających. W Szczecinie ekumeniczne nabożeństwo Światowego Dnia Modlitwy odbyło się w wirydarzu luterańskiego kościoła Świętej Trójcy. Uczestniczyli w nim wierni różnych Kościołów. W liturgii czynnie brało udział osiem kobiet z Kościoła Rzymskokatolickiego, Zielonoświątkowego i Ewangelicko-Augsburskiego. Prowadząca nabożeństwo Izabela Sikora (Kościół Ewangelicko-Augsburski) oparła kazanie o tekst z Dziejów Apostolskich, opisujący życie prazboru w Jerozolimie. Podkreśliła, że tak jak krwioobieg w ciele człowieka nie jest widoczny, a jednak odpowiedzialny jest za dostarczenia

krwi, a więc życia do poszczególnych członków ciała, tak we wspólnotach chrześcijańskich miłość jest tym, co niesie duchowe życie. W Toruniu tegoroczne spotkanie Światowego Dnia Modlitwy odbyło się także w parafii luterańskiej. Jego gospodyniami były parafianki skupione wokół przewodniczącej Urszuli Molin. Ekumeniczne nabożeństwo współprowadziły członkinie Klubu Inteligencji Katolickiej z Torunia pod przewodnictwem prof. Cecylii Iwaniszewskiej. Na nabożeństwie obecni byli także ks. Mikołaj Hajduczenia wraz z żoną Nadzieją (z parafii prawosławnej) oraz liczni goście. Spotkanie rozpoczęło się od kulturoznawczej prezentacji multimedialnej, przygotowanej przez Aleksandrę Molin. Zdjęcia krajobrazów i ludzi Papui-Nowej Gwinei były wprowadzeniem do rozmowy o problemach, z którymi borykają się mieszkańcy tego kraju.

■ Chcemy pamiętać o Zagładzie, aby dzisiaj budować braterskie relacje między chrześcijanami i Żydami – powiedział kard. Stanisław Dziwisz podczas międzynarodowej konferencji katolicko-żydowskiej w Krakowie. Sesja pt. „Dialog katolicko-żydowski: droga za nami, droga przed nami” odbyła się na jezuickim „Ignatianum” w 5. rocznicę śmierci ks. Stanisława Musiała SJ. Wziął w niej udział prezydent Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Kontaktów Międzyreligijnych – rabin David Rosen. Swoje wystąpienie kard. Dziwisz rozpoczął od przypomnienia historii polskich Żydów i „jagiellońskiej tradycji polskości, przyjaznej wobec ludzi innej wiary i innego pochodzenia”. „Ta ziemia, którą na dobre i złe przez prawie tysiąc lat wspólnie zamieszkiwaliśmy, stała się z woli niemieckich nazistów grobem dla milionów Żydów. Dziś tej tragedii narodu żydowskiego nie wolno nikomu pomniejszać” – mówił metropolita krakowski. Jego zdaniem, Polacy powinni być „strażnikami pamięci zamordowanego przez niemieckich nazistów żydowskiego świata” i pielęgnować „wieczystą żałobę” po żydowskich sąsiadach. Wyraził też przekonanie, iż „głos niewinnych ofiar, przypomina nam o tym, że jesteśmy za siebie wzajemnie odpowiedzialni”. Zadeklarował też, iż „chcemy pamiętać o Zagładzie, aby dzisiaj budować braterskie relacje między chrześcijanami i Żydami”. Kard. Dziwisz uważa, że chrześcijaństwo skażone nienawiścią i pogardą do drugiego człowieka jest chrześcijaństwem ułomnym. „Zostaliśmy powołani przez Boga do budowania mostów i tworzenia w świecie atmosfery komunii a nie tworzenia podziałów i wzniecania nienawiści” – podkreślał. „Ze wstydem dostrzegamy – mówił kard. Dziwisz, że pomimo tak jednoznacznego nauczania ostatnich papieży na temat właściwego stosunku katolików do Żydów, jeszcze nie wszyscy z nas potrafili przezwyciężyć w sobie uprzedzenia, zadawnione urazy i szkodliwe stereotypy”. Według niego, w trosce o integralność nauczania Kościoła w sprawie jego stosunku do Żydów „nie możemy ustawać w zdecydowanym sprzeciwie wobec wszelkich przejawów antysemityzmu, który Jan Paweł II nie wahał się nazwać grzechem”. Kardynał dodał, że od tego kierunku, wyznaczonego przez Sobór Watykański II i jednoznacznie zaakceptowanego przez kolejnych papieży, nie ma odwro-

tu. Zdaniem kard. Dziwisza, Kościół w Polsce jest ciągle jeszcze na początku drogi przemiany „umysłów i serc”, jeśli chodzi o stosunek do Żydów, choć udało się już osiągnąć wiele dobrego.

■ W dniu 9 marca br. obradowała Komisja ds. Dialogu między Polską Radą Ekumeniczną (PRE) a Konferencją Episkopatu Polski (KEP). Spotkanie odbyło się w siedzibie Sekretariatu KEP w Warszawie. Ze strony PRE obradom przewodniczył abp Jeremiasz (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), a ze strony KEP bp Tadeusz Pikus. W skład Komisji ds. Dialogu z ramienia KEP wchodzi jeszcze: abp Alfons Nossol, bp Tadeusz Rakoczy, bp Zygmunt Zimowski. Ze strony PRE do Komisji należą: abp Abel (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), bp Wiktor Wysoczański (Kościół Polskokatolicki), bp Edward Puślecki (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny) i bp Janusz Jagucki (Kościół Ewangelicko-Augsburski). Na spotkaniu obecni byli: ks. Adam Kleszczyński (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny), ks. Piotr Gaś (Kościół Ewangelicko-Augsburski), a także o. S. C. Napiórkowski OFMConv i ks. Sławomir Pawłowski SAC (Kościół Rzymskokatolicki). Podsumowano przebieg Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Zastanawiano się nad odpowiednim sposobem obchodzenia dnia ochrony stworzenia przez ekumeniczne inicjatywy naukowe i społeczne. Omówiono stan prac nad dokumentem-deklaracją na temat małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej. Podjęto problematykę ekumenicznej opieki duszpasterskiej, także w odniesieniu do takich małżeństw. Poruszono sprawę ekumenicznych inicjatyw ewangelizacyjnych. Podkreślono znaczenie Ekumenicznego Święta Biblii. Zapoznano się ze stanem prac dwustronnych komisji dialogów ekumenicznych w Polsce oraz przygotowań wspólnego podręcznika stanowiącego autoprezentację Kościołów zrzeszonych w PRE oraz Kościoła Rzymskokatolickiego; prace nad podręcznikiem zbliżają się ku końcowi. Omówiono ekumeniczne obchody 1000. rocznicy męczeńskiej śmierci św. Brunona z Kwerfurtu oraz 500-lecia śmierci Kalwina. Podniesiono sprawę zagadnień bioetycznych; ekumeniczna refleksja na ten temat będzie kontynuowana. Najbliższe zebranie Komisji ds. Dialogu odbędzie się 5 października w siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej w Warszawie.

■ Dnia 17 marca w Kurii Biskupiej w Drohiczynie nad Bugiem odbyło się spotkanie plenarne Bilateralnego Zespołu Katolicko-Prawosławnego. Wzięli w nim udział ze strony Kościoła Prawosławnego: ks. abp Abel, ks. Jerzy Boreczko i ks. Jerzy Tofiluk; ze strony Kościoła Rzymskokatolickiego: ks. bp Tadeusz Pikus, ks. Stanisław Ulaczyk i ks. Radosław Kimsza. W trakcie spotkania omówiono przebieg tegorocznego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, zapoznano się z różnymi projektami dokumentów dotyczących małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej i opinii prawników; powrócono do tematu wspólnie przygotowanych kate-

chez przedmażeńskich. Ustalono, że najbliższe spotkanie plenarne odbędzie się 29 września w Prawosławnej Kurii Arcybiskupiej w Lublinie a do uczestnictwa w nim zostaną poproszone małżeństwa prawosławno-katolickie w celu zaznajomienia się z problemami mającymi swoje podłoże w różności wyznawanej wiary.

■ Synod Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, obradujący w dniach 29-30 marca, przy dwóch głosach przeciwnych i trzech wstrzymujących się przyjął uchwałę o utworzeniu wspólnego Konsystorza z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim. – „W świadomości bolesnego podziału Kościołów ewangelickich wywodzących się z XVI-wiecznej Reformacji chcemy uczynić kolejny krok naprzód. Naszym celem jest jeden Kościół Ewangelicki w Polsce” – głosi deklaracja Synodu, którą przedstawił zwierzchnik KER, ks. bp Marek Izdebski. Przypomnijmy: KEA i KER łączy już unia ołtarza i ambony, polegająca na wzajemnym uznaniu sakramentów i posługi duchownych. Powstanie jednego organizmu kościelnego o charakterze narodowym, Kościoła Ewangelickiego w Polsce, byłoby ukoronowaniem trwającego Roku Kalwina oraz Dekady Lutra – przekonują przedstawiciele obydwu Kościołów. Sprawą zajmie się również luterński Synod. Bp Izdebski zapytany, czy inicjatywa ograniczy się tylko do luteranów i reformowanych, podkreślił, że na pewno zaproszeni będą również metodyści, a także inne Kościoły protestanckie, które będą w stanie uznać Konkordię Leuenberską. Zjednoczenie luteranów i reformowanych będzie pierwszym etapem zakrojonej na szeroką skalę strategii misyjnej dla Polski.

■ 22 kwietnia odbyły się wybory do Zarządu i Komisji Rewizyjnej Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Współprzewodniczącymi Rady zostali Stanisław Krajewski, dotychczas pełniący tę funkcję oraz o. Wiesław Dawidowski, augustinianin. Członkami Zarządu Rady zostali Zbigniew Nosowski (dotychczasowy współprzewodniczący), o. Marek Nowak OP, Miriam Gonczarska, Marta Titaniec oraz Maria Tajchman. Stanisław Krajewski jest profesorem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Pełni funkcję współprzewodniczącego PRChiŻ od chwili jej powstania w 1989 r. W latach 1992-1998 był członkiem komitetu wykonawczego Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów (ICCF). Od roku 1997 do 2006 był w zarządzie Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Polsce. Do 2006 r. był także członkiem Międzynarodowej Rady przy Muzeum Oświęcimskim. Obecnie jest ponadto polskim konsultantem Amerykańskiego Komitetu Żydów (AJC) oraz autorem książek i artykułów m.in. na temat judaizmu, historii Żydów i dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. O. Wiesław Dawidowski OSA – augustinianin, studiował na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie uzyskał doktorat z teologii fundamentalnej. Był proboszczem parafii św. Katarzyny na krakowskim Kazimierzu. Od 1992 r. pracuje jako duszpasterz anglojęzycznego duszpasterstwa w Warszawie. Obecnie jest rektorem Ośrodka Duszpasterskiego

dla cudzoziemców na prawach parafii personalnej. Współpracuje z „Tygodnikiem Powszechnym”. Prowadzi też na audycje w telewizji Religia.tv. Jest członkiem Zespołu Centrum Kultury i Dialogu oraz Polskiego Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych. Celem Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów (PRChiŻ) jest działalność zmierzająca do wzajemnego zrozumienia chrześcijan i Żydów, przezwyciężenie stereotypów, szerzenie tolerancji i pogłębianie kontaktów międzyreligijnych poprzez praktyczną współpracę oraz wspólne świadectwo o wierze w Boga Jedyne. PRChiŻ jest członkiem Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów (ICCF). Organizuje m.in. coroczne spotkania modlitewne szlakiem pomników Getta Warszawskiego oraz sympozja teologiczne i modlitwy z okazji żydowskiego święta Simchat Tora (Radość Tory).

■ Ks. prof. Wacław Hryniewicz, wybitny teolog, działający na rzecz zjednoczenia chrześcijan, otrzymał 23 kwietnia tytuł doktora honoris causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. „Więcej eschatologii optymizmu!” – apelował w wykładzie wyróżniony teolog, podsumowując najważniejsze przesłanie swojego dorobku naukowego. W czasie uroczystości nadania tytułu rektor uczelni, prawosławny ordynariusz wrocławski i szczeciński abp Jeremiasz nazwał dzieło życia nowego doktora honorowego – jego „trylogię paschalną” – współczesną „summą teologiczną”. Stwierdził, że autor stworzył spójny system teologiczny, u którego podstaw legła trzeźwa ocena współczesnego chrześcijaństwa. Podkreślił, że istotą myśli ks. Hryniewicza jest pragnienie przekazania współczesnemu człowiekowi Ewangelii radosnej, teologii nie lamentującej nad grzechem, ale wyrozumiałej, bardziej ludzkiej, budzącej nadzieję. „W centrum zainteresowania księdza profesora jest żywa osoba Chrystusa, którego miłość do stworzenia pokazuje prawdziwą wielkość Boga” – zaznaczył. Zdaniem abp Jeremiasza lubelski teolog wyciągnął wnioski ze Zmartwychwstania i opierając się na prawdzie o nieobecności Ciała w grobie i wczytując się w teksty Ojców Kościoła, sprzeciwił się wizji wieczności piekła, odrzucił absurdalność wiecznej kary. „Nie można odwieść go od problematyki powszechnego zbawienia, bo oznaczałoby to dla niego utratę nadziei” – podkreślił abp Jeremiasz. Stwierdził też, że ks. prof. Hryniewicz uznaje różnorodność dróg ku Bogu za błogosławieństwo, gdyż chrześcijanie mogą przez dialog odkrywać więcej tajemnic o swoim Stwórcy. Nowy doktor h.c. ChAT wygłosił wykład p.t. „Pascha Chrystusa a świadectwo chrześcijan dzisiaj”. Przypomniał, że Pascha jest powodem do wdzięczności i radości, jest najlepszą nowiną dla każdego chrześcijanina. Pascha Chrystusa otwiera drogę do Paschy człowieka, który miłując i wybacząc, także może zmartwychwstać. Ogołocony na krzyżu, pokorny i usuwający się w cień, Bóg kenotyczny przeszedł przez krzyż, aby wezwać do niekrzyżowania w świecie, który zabija niewinnego. „Pascha Chrystusa ma pomóc każdemu, aby odnalazł się w świecie Zmartwychwstałego” – podkreślił ksiądz profesor. Przypomniał, że w średniowieczu zaczęto mówić

o „risus paschalis” – śmiechu paschalnym i w okresie wielkanocnym głoszone radosne, pełne żartów kazania. Później ta tradycja zamarła, a dziś trzeba do niej powrócić i mówić o Zmartwychwstaniu językiem radości, zdumienia, dziękczynienia i uwielbienia. „W chrześcijaństwie jest miejsce na radość i nadzieję, na poczucie humoru, bez radości popadamy w ponury dogmatyzm” – przestrzegał teolog. Apelowwał do zebranych na sali teologów różnych Kościołów, by było w nich więcej eschatologicznego optymizmu. „Nie należy bać się Boga, On nikogo nie skrzywdzi, piszmy więcej o tym, że jesteśmy w rękach szczęśliwego Boga. Twórzmy teologię we współpracy i przyjaźni naszych Kościołów, będzie to teologia bliższa życia i bardziej przyjazna ludziom” – nawoływał ks. prof. Hryniewicz. Na uroczystości byli obecni m.in. przewodniczący Rady KEP ds. Ekumenizmu bp Tadeusz Pikus, prawosławny metropolita warszawski i całej Polski abp Sawa, ewangelicko-augsburski biskup warszawski Mieczysław Cieslar, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Reformowanego bp Marek Izdebski, biskup Starokatolickiego Kościoła Mariawitów Ludwik Jabłoński i władze ChAT. Abp Jeremiasz odczytał listy gratulacyjne dla ks. Hryniewicza: od Samuela Kobii – sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów oraz metropolity lubelskiego i Wielkiego Kanclerza KUL abp Józefa Życińskiego. Przekazał też pozdrowienia od biskupa opolskiego abp. Alfonsa Nosola, recenzenta dorobku ks. Hryniewicza, który nie mógł wziąć udziału w uroczystości ze względu na zły stan zdrowia. Drugim recenzentem był teolog luterański prof. Karol Karski (jego recenzję prezentujemy w dziale „Sylwetki”).

■ W dniu 29 kwietnia, w gmachu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie miała miejsce konferencja ekumeniczna poświęcona zagadnieniom dialogu na płaszczyźnie etycznej. Wielu obserwatorów i teoretyków ekumenii stwierdza, że punkt ciężkości debaty ekumenicznej powoli przenosi się z płaszczyzny dogmatycznej w kierunku dyskusji na temat problematyki moralnej, a w sposób szczególny bioetycznej. W polskiej rzeczywistości nie podjęto jeszcze znaczących działań w tym kierunku. Inicjatywy środowiska naukowego i kościelnego związanego z PAT miała tym samym charakter pionierski. Rektor PAT ks. prof. Jan Maciej Dyduch wraz z rektorem Papieskiego Wydziału Teologicznego Św. Bonawentury „Seraphicum” w Rzymie o. prof. Zdzisławem Kijasem zaprosili do ekumenicznej debaty przedstawicieli trzech tradycji chrześcijańskich. Polską teologię ewangelicką reprezentowali ks. prof. ChAT Marcin Hintz oraz prof. Karol Karski. Myśl moralną Kościoła Prawosławnego przedstawił abp Jakub Kostiuć, a rozumienie zagadnień moralnych ze strony katolickiej ukazali bp pomocniczy Archidiecezji Lubelskiej prof. Józef Wróbel oraz prorektor KUL ks. prof. Sławomir Nowosad. Sesje przedpołudniową i popołudniową uzupełnił panel dyskusyjny, w którym prelegenci i uczestnicy konferencji debatowali nad możliwościami wspólnego występowania chrześcijan w Polsce na forum ogólnospołecznej debaty etycznej. W swoim wystąpieniu bp prof. Wróbel, który przez wiele lat był ordynariuszem diecezji katolickiej

w Finlandii wskazał na pozytywne doświadczenia, które były jego udziałem w kraju o zdecydowanej większości ewangelików. Ks. M. Hintz wskazał, że Kościoły chrześcijańskie w Polsce powinny popierać działania mające na celu ratyfikację Konwencji Bioetycznej Rady Europy z roku 1997 oraz dążyć do powołania do życia Narodowej Rady Etyki. Takie gremia istnieją w większości krajów Unii Europejskiej, w takiej Radzie nie może zabraknąć głosu etycznego prawosławia i tradycji ewangelickiej. Pokłosiem konferencji jest książka, w której zamieszczono treść wykładów oraz co istotne, wybór najważniejszych międzynarodowych dokumentów z zakresu dialogu ekumenicznego na polu etyki.

■ Polski duchowny prawosławny, ks. Henryk Paprocki otrzymał doktorat honoris causa Uniwersytetu św. Grzegorza Peradze w Tbilisi (Gruzja). Decyzję podjęła Rada Naukowa Uniwersytetu 30 kwietnia, po zapoznaniu się z recenzjami dotyczącymi dorobku naukowego polskiego duchownego – znakomitego znawcy życia i spuścizny Patrona uczelni, który zbierał informacje do jego procesu kanonizacyjnego. Ks. Henryk Paprocki urodził się 10 grudnia 1946 w Kole. W 1973 r. uzyskał magisterium na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a w 1978 doktorat teologii Instytutu Św. Sergiusza w Paryżu. Jest wykładowcą Uniwersytetu w Białymstoku, Prawosławnego Seminarium Duchownego i Akademii Teatralnej w Warszawie, opublikował m.in. następujące prace: *Wieczera Mistyczna* (1988), *Teksty o Matce Bożej* (1991-1995, I-III), *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego* (1997). Jest tłumaczem m.in. dzieł Mikołaja Bierdiajewa, Sergiusza Bułgakowa, Oliviera Clémenta, Mikołaja Łosskiego i Aleksandra Schmemanna. Jest rzecznikiem prasowym Kościoła prawosławnego oraz szefem Redakcji Ekumenicznej Telewizji Polskiej.

■ W ośrodku Kościoła Chrześcijan Baptystów w Warszawie-Radości odbyło się od 15 do 16 maja IV Ekumeniczne Forum Katechetyczne. Zostało zorganizowane przez Komisję Wychowania Chrześcijańskiego Polskiej Rady Ekumenicznej. W spotkaniu wzięło udział ponad pięćdziesięciu przedstawiciele Kościołów członkowskich PRE z wszystkich części Polski, a także reprezentanci Kościoła Rzymskokatolickiego i Zielonoświątkowego. Wśród uczestników byli metodycy, doradcy metodyczni, wizytatorzy, nauczyciele akademicy, kierownicy instytucji edukacyjnych i katecheci. Celem tej dwudniowej konferencji była wymiana doświadczeń w pracy katechetycznej różnych Kościołów, a także zapoznanie się z aktualną sytuacją prawną dotyczącą nauczania religii w szkole. Pierwszego dnia uczestnicy wysłuchali referatu dr. Jarosława Matwiejuka, posła na Sejm i prodziekana Wydziału Prawa Uniwersytetu w Białymstoku, na temat „Konstytucyjno-ustawowa regulacja nauczania religii w Polsce”. Ks. prof. dr hab. Bogusław Milerski, prorektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, wygłosił

referat „Edukacja religijna w szkole neutralnej światopoglądowo”, a także prowadził dyskusję dotyczącą matury z religii oraz kwestii związanych z nauczaniem etyki i religii w szkole. Drugiego dnia gościem konferencji była minister Krystyna Szumilas, sekretarz stanu w Ministerstwie Edukacji Narodowej, oraz Grażyna Płoszańska z Departamentu Kształcenia Ogólnego i Specjalnego w MEN. W odpowiedzi na pytania i problemy poruszone przez uczestników spotkania min. Szumilas wyraziła gotowość utworzenia komisji kontaktów MEN z PRE, która zajęłaby się rozwiązywaniem problemów dotyczących edukacji religijnej w szkole, prowadzonej przez przedstawicieli Kościołów członkowskich PRE. Podczas Forum zaprezentowano także ekumeniczną publikację katechetyczną „W drodze za Chrystusem. Kościoły chrześcijańskie w Polsce mówią o sobie”. Po raz pierwszy Kościoły zrzeszone w PRE oraz Kościół Rzymskokatolicki w jednej publikacji i we wspólnie ustalonym kształcie wypowiedzi prezentują swoją genezę, strukturę organizacyjną, doktrynę, zasady moralne i formy obecności w życiu społecznym oraz swe zaangażowanie ekumeniczne. Autorami poszczególnych rozdziałów są duchowni i świeccy – przedstawiciele prezentowanych Kościołów. Publikacja skierowana jest do katechetów, duchownych oraz uczniów szkół ponadgimnazjalnych. – „Książka ta jest nie tylko wydarzeniem edytorskim, ale przede wszystkim ważnym wydarzeniem ekumenicznym” – powiedział podczas prezentacji teolog baptystyczny prof. Tadeusz J. Zieliński.

■ Po raz drugi Towarzystwo Biblijne w Polsce zorganizowało Warszawskie Ekumeniczne Święto Biblii. Odkonalo się ono w sobotę, 16 maja, podobnie jak w zeszłym roku na Placu Zamkowym w Warszawie. Biblijne hasło tegorocznych Ekumenicznych Dni Biblijnych wyjęte zostało z Ewangelii Łukasza 18,27: „To, co jest niemożliwe u ludzi, jest możliwe u Boga”. Od godziny 12:00 do ok. 16:00 w centrum Starego Miasta rozbrzmiewały pieśni w wykonaniu chórów dziecięcych, a najmłodsi mogli oglądać występy Teatru Dar z Bydgoszczy oraz Teatru Dobrego Serca z Warszawy, które w przystępny sposób przekazywały prawdy biblijne oraz podkreślały znaczenie i moc Biblii jako Bożego Słowa. Dzieci z różnych parafii warszawskich wspaniale zaprezentowały postacie biblijne: młodego Samuela, Tymoteusza i dzieci, które spotkały Jezusa. Na towarzyszącej uroczystościom wystawie można było obejrzeć ponad 250 prac plastycznych o tematyce biblijnej, wykonanych przez dzieci w różnym wieku. Warszawskie Ekumeniczne Święto Biblii nie byłoby możliwe, gdyby nie istotna pomoc Władz miasta stołecznego Warszawy. Obecnych na Placu Zamkowym duchownych i świeckich różnych wyznań powitała Małgorzata Platajs, dyrektor generalny Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Głos zabrali ponadto: bp Tadeusz Pikus, przewodniczący Rady ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski; bp dr Edward Puślecki, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego i przewodniczący Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Ekumeniczne Święto Biblii zakończone zostało nabożeństwem w

ewangelicko-augsburskim kościele Św. Trójcy. Liturgii przewodniczył ks. Piotr Gaś, proboszcz tej parafii, kazanie wygłosił ks. dziekan Marek Doszko, proboszcz rzymskokatolickiej parafii pw. Matki Bożej Królowej Polski, a błogosławieństwa udzielili bp Tadeusz Pikus oraz bp Zdzisław Tranda z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. W nabożeństwie czynnie uczestniczyły dzieci z różnych parafii, a intencje modlitewne odczytało jedenastu przedstawicieli jedenastu Kościołów członkowskich Towarzystwa Biblijnego w Polsce.

■ W Warszawie, w ramach Ekumenicznych Dni Biblijnych, Stowarzyszenie Pokoju i Pojednania „Effatha” zorganizowało ekumeniczne czytanie Pisma Świętego. Przez dziesięć godzin ewangelicy, katolicy i prawosławni czytali teksty biblijne. Spotkanie miało miejsce 23 maja w kościele księży orionistów, a jego współorganizatorem był Warszawski Oddział Polskiej Rady Ekumenicznej. Czytanie zakończyło się wieczornym spotkaniem ekumenicznym pt. „Biblia żywe słowo Boga”. Wieczorem odbyło się nabożeństwo ekumeniczne, któremu przewodniczył bp Edward Puślecki, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, a także przewodniczący Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce oraz sekretarz PRE. Podczas nabożeństwa teksty biblijne odczytali przedstawiciele Kościołów Ewangelicko-Augsburskiego, Rzymskokatolickiego i Polskokatolickiego. Swoją refleksją po lekturze Biblii podzielił się z uczestnikami spotkania o. Piotr Kuszka, proboszcz greckokatolickiej parafii Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Warszawie. Zwrócił on uwagę na aktualność słów Pisma Świętego. – Biblia jest żywa, także dzisiaj, w naszym życiu i codzienności. Słowo Boże dociera do nas z taką mocą, jak wtedy, gdy Jezus głosił je chodząc po ziemi – mówił. Modlitewne spotkanie ekumeniczne zakończyło się modlitwą o pojednanie i pokój, którą odmówił ks. Jan Hause, przewodniczący Warszawskiego Oddziału PRE, błogosławieństwem chleba i dzieleniem się nim oraz wspólną modlitwą „Ojcze nasz”.

■ W czwartek, 11 czerwca zmarł śp. ks. Jan Hause, były Naczelny Kapelan Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. Ks. Jan Hause urodził się 8 lutego 1934 r. w Krakowie jako syn ks. Pawła Hause i Marii z d. Goldberg. Po ukończeniu studiów teologicznych został ordynowany 1 października 1961 r. w Krakowie przez ks. bpa Andrzeja Wantułę i mianowany wikariuszem krakowskiej parafii. Później służył w Karpaczu (Wang), Włocławku, Płocku, Radomiu, Lublinie, Kielcach, Węgrowie i Żyrardowie. Od 1975 do 28 lutego 1999 r. był dyrektorem Biblioteki Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, a od 1 września 1995 do 28 lutego 1999 Naczelnym Kapelanem Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. Był również przewodniczącym warszawskich oddziałów Polskiej Rady Ekumenicznej i Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego.

Opracował: *Karol Karcki*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH

luty – lipiec 2009

1. Bartosik Grzegorz Maria OFMConv, *Zaangażowanie polskich franciszkanów (OFMConv) w działalność ekumeniczną, dialog międzyreligijny i dzieło pojednania między narodami po II Soborze Watykańskim*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 3-4, s. 61- 88.

2. Benedykt XVI, *Imieniem Boga mogą być tylko pokój i braterstwo. Przemówienie do uczestników pierwszego seminarium zorganizowanego przez Forum Katolicko-Muzułmańskie*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 1, s. 41-42.

3. Benedykt XVI, *Negowanie Shoah jest niedopuszczalne. Przemówienie do delegacji Konferencji Przewodniczących Największych Amerykańskich Organizacji Żydowskich*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 4, s. 22-23.

4. Benedykt XVI, *Przemówienie do Mieszanej Grupy Roboczej Kościoła Katolickiego i Światowej Rady Kościołów* (25 I 2008), „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 23-24.

5. Benedykt XVI, *Rola teologii w dążeniu do jedności* (spotkanie z delegacją patriarchatu Konstantynopola, 29 VI 2007), „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 10-13.

6. Benedykt XVI, *Sercem ruchu ekumenicznego jest modlitwa* (audiencja generalna 23 I 2008), „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 13-18.

7. Benedykt XVI, *Wielki ruch modlitwy wspiera chrześcijan w dążeniu do jedności* (homilia na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, 25 I 2008), „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 18-22.

8. Benedykt XVI, *Wzajemny szacunek drogą do pokoju na Bliskim Wschodzie. Przemówienie do Katolików Cylicji Arama I*, „L' Osservatore Romano” 2009, nr 1, s. 44-45.

9. *Bibliografia ekumeniczna o. prof. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego OFM Conv*, „SiDE” 2009, nr 1, s. 164-195.

10. Bieliński Paweł, *Kilka refleksji na temat III Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 3-4, s. 5-13.

11. Bieliński Paweł, *Olivier Clément (1921-2009)*, „Wiadomości KAI” nr 5 z 1.II.2009.

12. Błaza Marek SJ, *Katolicy i prawosławni na Ukrainie*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 3, s. 24-33.

13. Błaza Marek SJ, *Wielkopostny antyjudyzm*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 4, s. 62-73.

14. Bolewski Jacek SJ, *Zamieniam się w słuch (modlitwa w katolicyzmie)*, „Więź” 2009, nr 3, s. 5-8.

15. Bruncz Dariusz, *Luteranie na świecie*, „Zwiastun Ewangelicki” nr 8 z 25.IV. 2009.

16. Bujak Janusz, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007. Rec. Marcin Hintz, „SiDE” 2009, nr 1, s. 196-198.

17. Cała Alina, *Krótką historia antysemityzm w Polsce*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 6, s. 26-37.

18. Cielecki Marcin, *Dotkliwość świata. Mikołaj Bierdiajew i rosyjskie prawosławie wobec przyrody*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 4, s. 110-123.

19. Czachorowski Musa, *Wspólne wartości: IX Dzień Islamu w Kościele katolickim*, „Przegląd Tatarski” 2009, nr 1, s. 2.

20. Czaja Andrzej ks., *Misterium trwania Kościoła Chrystusowego. Stanowisko Kongregacji Nauki Wiary i myśl Josepha Ratzingera*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 39-55.

21. *Czwarta konsultacja ewangelicko-prawosławna: chrzest w życiu naszych Kościołów, Wiedeń, 30 października – 1 listopada 2008*, Komunikat, „SiDE” 2009, nr 1.s, 101-103.

22. Dalajlama, Frejman Laurencje OSB, *Dobre serce. Dalajlama czyta Ewangelię*, Wydawnictwo JACEK SANTORSKI, Warszawa 2008. Rec. Bartosz Wiczorek, „Jednota” 2009, nr 1-2, s. 32.

23. Danielewski Marek ks., *Ekumeniczny tydzień w stolicy*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 89-92.

24. Danielewski Marek ks., *Spotkania międzyreligijne w Warszawie*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 92-95.

25. *Dialog katolicko-żydowski* (Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności), „SiDE” 2009, nr 1, s. 115-119.

26. Dorosz Krzysztof, *Modłę się, więc jestem* (modlitwa w ewangelicyzmie), „Więź” 2009, nr 3, s. 25-38.

27. Duda Sebastian, *Dialogolatria czy dialogofobia? Na marginesie książki „Kościół, Żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają: Grzegorz Górny i Rafał Tichy”*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 6, s. 107-112.

28. Duda Sebastian, *Tożsamość pełna strachu i poszarpana pamięć* (Polacy-Żydzi), „Przegląd Powszechny” 2009, nr 6, s. 11-15.

29. *Ekumeniczny styczeń* (sprawozdanie z Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w Polsce), „Zwiastun Ewangelicki” nr 3 z 8.II.2009.

30. *Encyklopedia katolicka. Tom XII Maryja-modlitwa*, Towarzystwa Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008. Rec. Grzegorz Polak, „SiDE” 2009, nr 1, s. 201-203.

31. Gaś Piotr ks., *Jaki rok, taki Tydzień* (Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan), „Zwiastun Ewangelicki” nr 3 z 8.II.2009.

32. Gebert Konstanty, *Wdzięczność* (modlitwa w judaizmie), „Więź” 2009, nr 3, s. 10-13.
33. Gonczarska Miriam, *Ku niebu i ku ziemi* (modlitwa w judaizmie), „Więź” 2009, nr 3, s. 14-18.
34. Gonczarska Miriam, *Polska Żydówka. Meandry współczesnej tożsamości*, „Przegląd Powszechny”, 2009, nr 6, s. 49-59.
35. Grosfeld Jan, *Od religijności do wiary* (modlitwa u Żydów i chrześcijan), „Więź” 2009, nr 3, s. 19-24.
36. *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*, Tübingen-Rom 2008. Rec. Janusz Bujak, „SiDE” 2009, nr 1, s. 208-214.
37. Gudziak Borys A., *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, Patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2008. Rec. Marek Blaza SJ, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 4, s. 156-158.
38. Hanc Wojciech ks., *Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w jego duchowo-doktrynalnym wymiarze*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 3-4, s. 13-26.
39. Hryniewicz Wacław OMI, Karski Karol, Paprocki Henryk ks., *Credo symbol naszej wiary*, „Znak”, Kraków 2009. Rec. Marek Blaza SI, *Trzech magów o jednej wierze*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 7-8, s. 222-223.
40. Ignatowski Grzegorz, *Światowa Rada Kościołów wobec Państwa Izrael*, „SiDE” 2009, nr 1, s. 81-92.
41. Izdebski Marek bp, *Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Jednota” 2009, nr 1-2, s. 3-4.
42. Jabłońska Katarzyna, *Każdy powinien być mnichem?* (modlitwa mnichów), „Więź” 2009, nr 3, s. 39-42.
43. Jersak Mirosław, *Kościoły protestanckie wobec sytuacji religijnej w Turcji w kontekście integracji europejskiej*, „SiDE” 2009, nr 1, s. 104-111.
44. Jersak Mirosław, *Wspólnota żydowska w Turcji*, „SiDE” 2009, nr 1, s.93-100.
-

45. Jezierski Jacek bp, *Biskup rzymskokatolicki doktorem honoris causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie* (bp Zygmunt Zimowski), „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 3-4, s. 92-94.

46. Jezierski Jacek bp, *Spotkanie na Bornholmie przed Theobald VII* (spotkanie przedstawicieli Kościoła luterńskiego, katolickiego i prawosławnego z krajów bałtyckich), „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 3-4, s. 89-92.

47. K.K., *Patriarcha Aleksy II (1929-2008)*, „SiDE” 2009, nr 1, s. 120-124.

48. Kałużny Tadeusz SCJ, *Nowy Sobór ogólnoprawosławny. Natur, historia przygotowań, tematyka*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2008. Rec. Marek Blaza SJ, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 3, s. 148-149; Karol Karski, „SiDE” 2009, nr 1, s. 204-206.

49. Karski Karol, *Karol Barth wobec dążeń ekumenicznych. W czterdziątą rocznicę śmierci*, „SiDE” 2009, nr 1, s. 11-27.

50. Karski Karol, *Ks. Biskup Marek Izdebski Laureatem Nagrody Ekumenicznej im. Św. Brata Alberta*, „Jednota” 2009, nr 1-2, 4-5.

51. Karski Michał, *Biblia dla dzieci i nie tylko* (Warszawskie Ekumeniczne Święto Biblii), „Zwiastun” nr 11 z 14.VI.2009.

52. Kasper Walter kard., *Raport o działalności ekumenicznej*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 28-38.

53. Katolicka Agencja Informacyjna, *Wspólne świadectwo podzielonego Kościoła. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w Polsce w 2008 r.*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 84-88.

54. Komicz Agnieszka, *Ekumenizm w Koninie, czyli... spór o Pismo Święte*, „Jednota” 2009, nr 1-2, s. 16-17.

55. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna na temat niektórych aspektów ewangelizacji (3 XII 2007), fragment – IV: Pewne implikacje ekumeniczne*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 25-28.

56. *Kościół, naród, patriarchat (Ukraina). Z Mirosławem Marynowiczem rozmawia Dominika A. Kurek-Chomycz*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 3, s. 42-57.

57. Krajewski Stanisław, *Wyznaczniki tożsamości żydowskiej w Polsce*, „Prze-
gląd Powszechny” 2009, nr 6, s. 38-48.
58. Kuźma Andrzej, *Święto ekumenii europejskiej* (zgromadzenie w Sibiu),
„Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 3-4, s. 41-43.
59. Leszczyński Rafał Marcin, *Justyn Męczennik wobec judaizmu*, „SiDE”
2009, nr 1, s. 39-59.
60. Majewski Józef, *Spór o nawracanie Żydów*, „Tygodnik Powszechny” nr 21
z 24.V.2009.
61. Muszyński Henryk abp, *Jak modlimy się za Żydów*, „Więź” 2009, nr 3,
s. 43-54.
62. *Nadzieja czy strach? Z Wacławem Hryniewiczem OMI rozmawia Sebastian
Duda*, „Przeгляд Powszechny” 2009, nr 7-8, s. 101-121.
63. Pałac Lidia, *50-lecie Konferencji Kościołów Europejskich*, „Zwiastun
Ewangelicki” nr 10 z 24.V.2009.
64. Paszta Zbigniew, *Specyfika postawy Lutra wobec Żydów i judaizmu*,
„SiDE” 2009, nr 1, s. 60-80.
65. Pawłowski Sławomir SAC, *Ekumeniczne wydarzenia roku 2007*, „Biuletyn
Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 61-82.
66. Pawłowski Sławomir SAC, *Śp. ks. pastor prof. Zachariasz Łyko (1929-
2008)*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s.905-97.
67. Pawłowski Sławomir SAC, *III Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w
ocenie CCEE oraz KEK*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 3-4, s. 44-48.
68. Pietrzak-Thebault Joanna, *Kardynał w jeshiwie, rabin na ambonie*, „Więź”
2009, nr 3, s. 90-95.
69. Pikus Tadeusz bp, *Z drogi ekumenizmu nie ma odwrotu*, „Biuletyn Ekume-
niczny” 2008, nr 3-4, s. 49-60.
70. Polak Grzegorz, *Księdzu Adamowi Kleszczyńskiemu na 70. rocznicę uro-
dzin*, „SiDE” 2009, nr 1, s. 127-129.
-

71. Polak Grzegorz, *Stanisława Grabska (1922-2008)*, „SiDE” 2009, nr 1, s. 125-126.
72. Poniewierski Janusz, *Ekumenizm-Kościół-lefebryzm*, „Znak” 2009 (nr 3), s. 8-9.
73. *Rada ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski, Nieustannie módlcie się o jedność. List na stulecie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 57-60.
74. *Religie powinny być szkołami człowieczeństwa. Wywiad z kard. Jeanem-Luisem Tauranem, przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 4, s. 50-53.
75. Rottenberg Maria Krystyna FSK, *Miniatury ekumeniczne. Księga pamiątkowa na stulecie urodzin siostry Joanny Lossow (1908-2005)*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna ADAM, Warszawa 2009. Rec. Grzegorz Polak, „SiDE” 2009, nr 1, s. 215-216; Jan Turnau, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 6, s. 143-144.
76. Rottenberg Maria Krystyna FSK, *Pojednanie jest drogą* (pielgrzymka ekumeniczna z Rumunii w Polsce), „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 3-4, s. 94-98.
77. Scarafina Lucetta, *Prawdziwa płaszczyzna konfrontacji kultur. Dialog według Benedykta XVI*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 4, s. 53-55.
78. Skowron-Nalborczyk Agata, *Islam w Azji Południowo-Wschodniej. Indonezja, Malezja, Singapur*, „Znak” 2009 (nr 3), s. 73-82.
79. Stejskał Jarosław, *Przyczynek do festiwalu „Czterech kultur” w Łodzi*, „Jednota” 2008, nr 7-8, s. 8-9.
80. *Stosunek Unii Europejskiej do Turcji. Oświadczenie Konferencji Kościołów Europejskich* (5 października 2004), „SiDE” 2009, nr 1, s. 112-114.
81. Szczeszyński Andrzej ks., *Sprawozdanie z Ogólnopolskiego Zjazdu Referentów Ekumenicznych* (6 XII 2007), „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s. 82-84.
82. Terlikowski Tomasz, *Trudna lekcja dialogu* (Benedykt XVI w Ziemi Świętej), „Przegląd Powszechny” 2009, nr 6, s. 161-166.
83. Trepka Nekanda Maria, *Konfederacja warszawska*, „Jednota” 2008, nr 7-8, s. 5-7.

84. Turnau Jan, *Jak jednoczyć nie rozdzielając. Ukraina czyli uniatyzm*, „Bunt młodych duchem” 2009. nr 2, s. 9-10.
85. Turnau Jan, *Siostra Joanna od Jedności*, „Bunt młodych duchem” 2009, nr 1, s. 10-11.
86. Turnau Jan, *Spór o Spójnik (filioque)*, „Gazeta Wyborcza” nr 126 z 30-31.V.2009.
87. Turnau Jan, *Wyprzedziła swój czas, ale... O Zofii Kossak, antysemityzmie i „Gazecie Wyborczej”*, „Bunt młodych duchem” 2009, nr 3, s. 9-10.
88. Turnau Jan, *Zmieniło się wiele, ale ekumenizm to wciąż hobby*, „Bunt młodych duchem” 2008, nr 6, s. 15-16.
89. *Uzupełnienie ekumenicznego tygodnia*, „Zwiastun Ewangelicki” nr 4 z 22.II.2009.
90. *W łańcuchu modlitw – Światowy Dzień Modlitwy 2009*, „Zwiastun” nr 6 z 22.III.2009.
91. Wawrzyńska-Furman Luiza, *Antyjudaizm chrześcijański – łączy czy dzieli w dążeniach ekumenicznych? Chrześcijańska refleksja nad antyjudaizmem*, „SiDE” 2009, nr 1, s. 28-38.
92. Wójtowicz Andrzej, *Przyszłość europejskiej ekumenii po III Zgromadzeniu Sibiu*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 3-4, s. 26 – 41.
93. *Wspólna deklaracja Benedykta XVI i arcybiskupa Chryzostoma II (16 VI 2007)*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2008, nr 1-2, s.5-9.
94. *Żyd, wróg Boga. Z antropolog kultury, prof. Joanną Tokarską-Bakir; rozmawiają Sebastian Duda i Jarosław Makowski*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 6, s. 16-25.

Opracował Grzegorz Polak

RECENZJE

PONTYFIKAT EKUMENICZNEJ NADZIEI **Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii,** **pod redakcją ks. Zygfryda Glaesera**

**Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Opolskiego 2008**

Mimo iż Jan Paweł II nie żyje od czterech lat, nadal dokonywany jest bilans jego pontyfikatu w różnych aspektach. Najpełniejsze dotąd podsumowanie ekumenicznych dokonań papieża sprezentował czytelnikom Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego wydając ponad 500 stronicową publikację jako 16 tom serii „Ekumenizm i integracja”. Inspiratorem publikacji był, jakże by inaczej, abp Alfons Nossol, a nad całością sprawował pieczę, użyjmy tego samego zwrotu, ks. prof. Zygfryd Glaeser. Wspomniany abp Nossol informuje we wstępie, że pretekstem wydania książki było 30-lecie pontyfikatu Jana Pawła II i 25-lecie jego pobytu na Górze św. Anny w diecezji opolskiej. Arcybiskup przypomina, że papież ten zaliczył ekumenizm do priorytetów swego pontyfikatu.

Jan Paweł II zasłużył na taką książkę, która wszechstronnie i szczegółowo omawia jego dokonania na niwie ekumenicznej. Mamy tutaj m.in. analizę nie tylko encykliki „*Ut unum sint*”, ale także kilku innych dokumentów papieskich. Jest też omówiona inspiracja papieża dla niektórych ruchów katolickich, rodzin, katechetów itp. Ważne są teksty, w których autorzy dokonują oceny wkładu Jana Pawła II do dialogu z poszczególnymi Kościołami chrześcijańskimi: prawosławnym, luterańskim, anglikańskim, Polskim Narodowym Kościołem Katolickim w USA i Kanadzie oraz polskokatolickim.

Publikacja podzielona jest na sześć rozdziałów: ekumeniczny program pontyfikatu, ekumenizm duchowy, ekumenizm doktrynalny, ekumenizm praktyczny, ekumeniczne aspekty pielgrzymek, ekumeniczne świadectwa.

Z grubsza biorąc bilans dokonań ekumenicznych Jana Pawła II wygląda następująco: teologowie i publicyści katoliccy podkreślają jego wyjątkowe zaangażowanie w ekumenizm, a ich oceny są niezwykle pozytywne, nieraz bliskie za-

chwyty; z drugiej strony niekatolicy, doceniając rolę tego papieża we współczesnych dążeniach na rzecz jedności, dalecy są od wystawiania mu laurek i nie stronią od krytyki. Odzwierciedlenie takich postaw widoczne jest w opolskiej publikacji, aczkolwiek trzeba powiedzieć, że nie zawiera ona tekstów wyraźnie krytycznych, a ekumeniczny bilans Jana Pawła II wypada zdecydowanie dodatnio.

Z punktu widzenia czytelnika znacznie ciekawsza jest druga część książki, zawierająca wypowiedzi autorów niekatolickich. Już pierwszy z nich, luterański pastor ks. dr Marian Niemiec z Opola jakby polemizuje ze swym sąsiadem zza miedzy, abp. Nossolem stwierdzając, że „międzywyznaniowy dialog ekumeniczny w pontyfikacie Jana Pawła II nie zajmował pierwszoplanowanego miejsca, ale też nie był zepchnięty na margines”. O wiele pozytywniej ocenia papieża inny luteranin, bp Tadeusz Szurman, który uważa, że pontyfikat Jana Pawła II „ekumenizm znacznie pogłębił teologicznie, jak i poszerzył praktycznie”. Bp Szurman dostrzega również wpływ papieża na polskich luteranów: „Pogłębienie posoborowych dokumentów ekumenicznych i charyzmat ekumenicznych działań samego papieża zachęciły również Kościół ewangelicko-augsburski w Polsce do przełamywania utartych stereotypów, akceptowania ekumenizmu i poszukiwania nowych form współpracy”.

Teolog prawosławny dr Wsiewołod Konach pisząc o ekumenicznych aspektach papieskich pielgrzymek do Polski przyznaje, że Jan Paweł II kierował swe ekumeniczne przesłanie do wszystkich chrześcijan w naszym kraju. Jednak, jak twierdzi, „prawosławni oczekiwali bardziej zdecydowanych słów i gestów ekumenicznych ze strony papieża”. Konach próbuje też odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wielu zwierzchników Kościołów prawosławnych nie zaprosiło do siebie Jana Pawła II. Przypomina, że wzajemne kontakty między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym zostały wystawione na ciężką próbę po opublikowaniu dwóch dokumentów Kongregacji Nauki Wiary. W pierwszym – słynnej deklaracji „Dominus Jesus” – prawosławnym przypomniano, że „istnieje zatem jeden Kościół Chrystusowy, który trwa w Kościele katolickim rządzonego przez następcę Piotra i przez biskupów w łączności z nim”. Inny z kolei burzył i tak kruchą eklezjologię Kościołów siostrzanych, stwierdzając jednoznacznie, że Kościół katolicki nie jest dla innych Kościołów siostrą, lecz matką. Idąc tym tokiem rozumowania Kościół prawosławny zaszeregowano do roli „zranionej córki”, która w pokorze powinna wrócić do matki. „Nie można się dziwić zwierzchnikom Kościołów prawosławnych (...), iż odmówili zaproszenia papieża, gdyż o jakim pojednaniu mogliby oni mówić, chyba tylko na zasadzie <powrotu i wcielenia>” – konkluduje Konach.

Drugi z prawosławnych autorów, abp Jeremiasz wyraża ciekawe spostrzeżenie, że Jan Paweł II jest także postacią tragiczną nie tylko dlatego, że zamachowiec targnął się na jego życie, lecz ze względu na dramatyczne dylematy przed jakimi stanął. W 1979 r. wystosował on list do greckokatolickiego kardynała Josyfa Sli-

pyja, w którym znalazły się słowa o trwałym eklezjalnym znaczeniu unii brzeskiej z 1596 r. Protesty lokalnych Kościołów prawosławnych spowodowały ożywioną korespondencję między kard. Janem Willebrandsem, a metropolitą Juwenalijem z Patriarchatu Moskiewskiego, zakończoną zapewnieniem strony watykańskiej, że unia na wzór brzeskiej nie jest obowiązującym modelem jedności Kościoła we współczesnej rzymskokatolickiej eklezjologii. Zdaniem abp. Jeremiasza mamy tutaj do czynienia „z niezwykle trudnym dylematem pogodzenia troski duszpasterskiej o wiernych obrządku wschodniego z dążeniem do pojednania z Kościołem prawosławnym”. Jest to, jak twierdzi prezes Polskiej Rady Ekuumenicznej, „dylemat na miarę setek lat i cierpień milionów ludzi”.

W ocenie abp. Jeremiasza: „W miarę upływu czasu znaczenie myśli Jana Pawła II będzie wzrastać. Tak dzieje się zawsze z dziełami ludzi, którzy wskazują nowe horyzonty i wyprzedzają swój czas”.

Na uwagę zasługuje tekst ks. Jerzego Bajorka, w którym autor podkreśla niezaprzeczalne zasługi Jana Pawła II dla dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z Polskim Narodowym Kościołem Katolickim w USA i Kanadzie oraz z Kościołem polskokatolickim.

W sumie otrzymaliśmy publikację niezwykle ciekawą, wprost bezcenną dla tych wszystkich, którzy będą pisać o ekumenicznym zaangażowaniu Jana Pawła II.

Na koniec łyżka dziegciu do beczki miodu. Uważam, że lekką przesadą jest opublikowanie w tomie artykułów trzech niemieckich teologów w językach oryginalnych. Zapewne na Śląsku Opolskim większość teologów poradzi sobie z niemieckim, ale w innych regionach Polski może być różnie. A już zupełnym kuriozum jest umieszczenie artykułu o. prof. Zdzisława J. Kijasa OFMConv. w języku włoskim. Sądząc po imieniu i nazwisku mamy chyba do czynienia z Polakiem. Co stwierdza zdziwiony wielce rodak tegoż autora

Grzegorz Polak